

TEJIENDO MEMORIA

GRUPO DE TRABAJO: RUNA WAYRA

TANIA SOFÍA AREIZA
ERWIN NORIEGA GÓMEZ
JORGE ANDRÉS RIVERA

UNIVERSIDAD SURCOLOMBIANA
FACULTAD DE EDUCACIÓN
PROGRAMA DE HUMANIDADES Y LENGUA CASTELLANA
NEIVA
2008-2011

TEJIENDO MEMORIA

GRUPO DE TRABAJO: RUNA WAYRA

TANIA SOFÍA AREIZA
ERWIN NORIEGA GÓMEZ
JORGE ANDRÉS RIVERA

TRABAJO DE TESIS DE GRADO
ASESORA: AMPARO CUENCA WILSON
ANTROPÓLOGA UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

UNIVERSIDAD SURCOLOMBIANA
FACULTAD DE EDUCACIÓN
PROGRAMA DE HUMANIDADES Y LENGUA CASTELLANA

NEIVA
2008-2011

Nota de aceptación

Presidente del Jurado

Jurado

Jurado

NEIVA



Mural en la escuela Yanakuna de San Agustín-Huila.

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
1. PRESENTANDONOS	6
2. EN BUSCA DE CAMINOS	16
3. ¿HACIA DÓNDE VAMOS?	21
4. ENCUENTRO DE SABERES	22
4.1. DE BOCA EN BOCA VIAJAN LOS SUEÑOS	24
4.2 CALEIDOSCOPIO	30
4.3 LA PALABRA HABLADA DESDE EL CORAZÓN DE LOS VIEJOS, DE LOS VIEJOS	49
4.4 TIERRA Y TERRITORIO	93
4.5 EDUCACIÓN DEL FOGÓN	135
5 TEJIENDO LAZOS CON LA COMUNIDAD	164
6. PALABRA CAMINADA, MAMBIADA Y TEJIDA	166
7. REFLEXIONES	239
8. GLOSARIO	245
9. BIBLIOGRAFÍA	248
10. ANEXOS	256

1. PRESENTANDONOS

Negándonos a sofocar nuestros sueños en las esquinas de estas calles calurosas y cansadas de silencios y alcohol, decidimos dejar volar nuestros pensamientos y pasiones como Hijos del Espíritu del Viento -RUNA WAIRA-. Calentados con el fuego de la palabra, tejimos caminos que nos llevaron a recorrer la memoria a través del diálogo de saberes, las diferentes voces que hacen parte de los sectores sociales del departamento y el país, y la práctica como fundamentos de un saber interdisciplinario. Así, mediados por el papel social, ancestral y de poder de *la palabra* viajamos por el cauce del Río de las Tumbas para que cobrara todo su sentido emancipador y reivindicativo, en un diálogo entre la comunidad Yanakuna de San Agustín y el estudiante universitario.

La palabra baquiana de los caminos fue el huso que nos ayudó a entretejer el todo indivisible de la vida en la comunidad. Comprendimos que la historia se construye colectivamente y no por medio de las armas y el poder, que la palabra se hace memoria, la memoria se arraiga a la tierra- territorio, este se ancla a la cultura y la cultura construye identidad, dignidad y fuerza de lucha de los pueblos. Así pues, esta reflexión sobre la identidad Yanakuna nos hizo indagar sobre nuestras propias raíces y mirar las preguntas ontológicas del ser humano: ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿qué pensamos?... las cuales suscitaron otras: ¿bajó que bases se edifica la identidad del huilense?, ¿existe una identidad huilense?

Este trabajo es el recorrido por los caminos y montañas de nuestra geografía regional, una pequeña muestra del poder de la voluntad como acto supremo del hombre, es un intento de comprender en cierta medida la complejidad de aspectos y hechos sociales y culturales del terruño, una respuesta al sistema hegemónico

que impone la historia del canalla y que tiende a universalizar las culturas y el pensamiento.

De esta forma decidimos emprender un camino que se antepusiera al conocimiento estático, anacrónico y de anaqueles, que aportara de cierta medida a la reformulación del papel social de la universidad con la comunidad, en este caso la etnia Yanakuna del resguardo de San Agustín. Abolimos la pretensión de entender nuestra realidad nacional y regional desde un escritorio. Comprendimos bien que el camino para conocer era recorrer, caminar, no estudiando a la gente, sino escuchándola, que la única forma de hallarle sentido a la palabra humanismotal como lo acredita el programa- era adentrándonos al seno de la comunidad y construyendo lazos de afectos que fueran más allá de la relación sujeto- objeto:

“Que los científicos sociales hayan empezado a pensar de una manera distinta se debe básicamente al hecho político de movilización y reivindicación de nuestros pueblos. Por ello, es importante pensar desde la epistemología, es fundamental disputar la construcción de sentidos no solo para las palabras, sino para las categorías que sirven de base para la ciencia y el conocimiento” (Macas, 2005)

Nuestra finalidad fue crear un puente de comunicación que articulara la academia con la realidad indígena del Huila y reflexionara sobre *el tejer de la palabra* en la comunidad, teniendo como horizonte una pregunta problema: ¿Cómo se teje la palabra en la comunidad Yanakuna de San Agustín?

El papel de la universidad pública es, entonces, fundamental para entablar diálogos entre la academia y la región, entre los modelos pedagógicos y las prácticas educativas de acuerdo a los diversos contextos, llenando el vacío de una formación meramente académica que olvida el hecho social y revolucionario que encarna la educación:

Encenderemos la llama vámonos;

La llama ardiente de la revolución

Transformaremos el mundo con valor

Juntos haremos la historia, vámonos

No podemos desconocer que los futuros humanistas y educadores nos enfrentamos a una realidad diversa y resquebrajada socialmente dentro y fuera de los planteles educativos. Poca Didáctica o Teoría Literaria es capaz de ofrecer alternativas educativas para comunidades desplazadas, indígenas, campesinas, estudiantes con dificultades cognitivas y físicas y sociedades marginales, que forman la base humana de nuestro que-hacer educativo. Acaso ¿Salimos para educar a unos pocos privilegiados? ¿Esperamos ser nombrados en instituciones prestigiosas y de buena remuneración económica? ¿Dónde queda el rol del humanista? ¿El que-hacer del maestro? Es por eso que se hace necesario proponer nuevas visiones acerca de la educación y promover la investigación desde diferentes perspectivas epistemológicas que generen un conocimiento interepistémico capaz de atender a las comunidades que entretejen la realidad Sur Colombiana y del departamento. Una educación que forme docentes críticos, que asuman desde su rol un papel emancipador que promueva el fortalecimiento cultural de la región y construya un diálogo de saberes que ayude a la creación de una educación holística y no una excluyente y selectiva.

Nos “zambullimos” dentro de la comunidad, como lo señala Malinowski, y comprendimos que la educación no es simplemente la que se imparte en un recinto sino que ellos educan para la vida, en cada hecho cotidiano, en las mingas,

en las tulpas, en la Yashay Wasi, en la chagra, con un conocimiento dinámico y sembrado en el contexto, la cultura, la historia y el territorio. Así pues, vimos cómo la educación, el territorio y la oralidad, tres bases fundamentales en la construcción de identidad de los pueblos indígenas- en este caso los Yanakunas de San Agustín- se articulaban armónicamente *en el uso y en el caminar de la palabra*: esto quiere decir que la palabra en la comunidad es caminada en la construcción social, reflexionada al calor de las actividades habituales, espirituales, en la oralidad y escritura, en el territorio y se convierte en una voz colectiva que reclama sus demandas como étnica y construye una educación autónoma asociada a la tierra, al cultivo y a la cultura oral: *“Son significativos los ingentes esfuerzos en todas las comunidades para lograr su propia escuela, con la claridad que la educación va más allá de la escuela, y que ésta no sustituirá la educación del fogón, sino que se articularán y complementarán. Después de las reivindicaciones por el territorio, la de la escuela aparece en segundo lugar, y esto es muy dicente. Si bien es cierto, el panorama no está del todo despejado, quedando mucho por hacer, los grupos al respecto son satisfactorios”* (Yumatambo, 2008)

Y es justamente allí donde reside la importancia de la investigación que más que una experiencia académica fue una educación para la vida que abrió nuestras alas para ser ciudadanos del mundo y nos formó una consciencia crítica, propositiva e identitaria. Pero no solamente en este aspecto reside toda la ambiciosa, sufrida, digna y humilde idea del trabajo comunitario. Se puede decir que la importancia se da en la medida que fue pensada desde nuestra rama del saber, articulada con la necesidad de vivir y transmitir una educación holística, que tenga como base lo propio, y que sea tenida en cuenta en la construcción de nuevos currículos en la facultad de educación, que sea incluyente y se proyecte al surcolombiano con su diversidad siendo coherente con el nombre de esta nuestra universidad. Otro aspecto es la creación de un diálogo de saberes entre las comunidades indígenas

del Huila y la comunidad académica: *“Hay que hacer un proceso de re-racionalización, de re-construcción de saberes, porque no podemos despreciar el bagaje teórico, estético y ético que el mundo occidental ha creado; se trata de enriquecer el conocimiento humano, incorporando la diversidad, nuevas formas de comprender el mundo que también son legítimas porque son históricas”* (Macas, 2005).

Otro elemento fundamental fue la concepción de las relaciones existentes entre la teoría, metodología y técnica. Es decir, una articulación de estos tres aspectos que se utilizan como base investigativa siempre están en función de un para qué se quiere usar ese conocimiento. En este sentido asumimos que debía ser la misma comunidad que junto a nosotros se planteara el fin del trabajo y que fueran ellos la última voz que hablara en cuanto a su contenido. Así pues, el principal ¿para qué? se enfocó en las necesidades de la misma comunidad las cuales concertamos colectivamente y responde de cierta forma a la conformación de una educación autónoma de la comunidad Yanakuna de San Agustín: *“Hay quienes piensan que a uno aquí no se le puede ocurrir nada, de la misma manera que a los antropólogos se nos ocurre que a los indios no se les ocurre nada. Es una cadena de dominaciones y sujeciones: frente a los extranjeros se nos ocurre que a nosotros no se nos ocurre nada y que a ellos sí, por lo cual tenemos que leerlos como único camino para poder aprender, pues ellos si saben cómo son las cosas”* (Vasco, 2007)

Sustentamos con una teoría pensada desde nuestros propios teóricos, es decir desde los pensadores latinoamericanos, de nuestro país y de las propias comunidades que posee un conocimiento dinámico y no escolarizado. Utilizando para ello el enfoque metodológico de las ciencias sociales, donde el conocimiento se construye de manera articulada entre la praxis india, la academia y la acción estatal. De esta forma el objeto de estudio ya no es la comunidad investigada, sino la capacidad que tiene el investigador de crear lazos fuertes de relación con la

comunidad, con la finalidad de crear el conocimiento a partir de un trabajo comunitario, inter-epistémico y de corte etnográfico: *“Una etnografía dentro de la cual la cultura no es concebida como un conjunto de reglas de acción y de valores, sino un proceso de adaptación a un contexto igualmente nutrido por el encuentro entre actores de culturas diferentes”* (Rappaport, 1996).

El contacto íntimo y directo con los miembros de la comunidad nos hizo reflexionar con respecto al método de investigación que se debía emplear para la construcción de los saberes. Para comprender las dinámicas de la comunidad no bastaba con los libros, incluso se hacía necesario olvidarlos por un momento y partir de la vivencia, de la realidad, en busca de construir conocimientos propios a partir del diálogo conjunto, donde la interacción y la influencia mutua son parte fundamental de la investigación:

“Un elemento orientador decía que la investigación debía ser concebida desde dentro mismo. Inclusive, allí mismo decían que ni siquiera se empezara a trabajar llevando objetivos preconcebidos, que los objetivos los fuéramos haciendo como parte del trabajo colectivo y en dinámica del proceso (...) que ni siquiera se hicieran preguntas definitivas, sino que se tratara de dejar que el proceso mostrara los conflictos, porque si se llevaba algo de una vez predefinido, se decía que se estaba influyendo en la cuestión cultural. Pero fíjense que con esto estábamos dando una importancia fuerte a cómo las culturas construyen pensamiento” (Bolaños, Miñana, Ramos y Rappaport, 2004)

En este sentido el paradigma cualitativo representa un buen camino para seguir. En primera medida porque considera que la investigación parte desde la práctica para luego aproximarse a la teoría (*el ping-pong de la ciencia*); y en segunda medida porque plantea que las relaciones sociales poseen una lógica muy distinta a la racional y científica postulada por la investigación positivista: *“Los investigadores cualitativos postulan que la realidad es subjetiva e intersubjetiva, y*

ellos mismos, en tanto actores sociales intervinientes contribuyen a producir y reproducir el contexto de interacción que desea investigar. De acuerdo con este supuesto, los investigadores cualitativos han insistido más en reflexionar acerca de las implicancias de su rol como investigadores, de los efectos de sus propias prácticas de investigación sobre aquello respecto de lo cual construye conocimiento” (Boniolo, Dalle, Elbert y Sautu, 2005)

¿Cómo limitar en parámetros academicistas la esencia de la vida, motor de las culturas?, ¿Cómo construir conocimiento a través del dialogo con el OTRO? ¿Cómo articular el conocimiento teórico con el humanismo? ¿Cómo concebir al investigador aislado de la realidad que investiga?

Así, la investigación tuvo como base de trabajo el método etnográfico, privilegiando el análisis en profundidad con relación al contexto. Esto quiere decir que no se limita a la mera observación y descripción, sino que se busca ir más allá al tratar de establecer un diálogo de saberes, teniendo en cuenta lo planteado por Joanne Rappaport (2010): *“Una de las cosas que faltan es la de un mayor reconocimiento por parte de las universidades pues todavía no asumen a los indígenas como interlocutores intelectuales”*.

Por lo tanto en este trabajo nos propusimos construir conocimiento a través del diálogo, la confrontación, la relación directa con los comuneros Yanakunas; en la Wasi, la escuela, los diferentes territorios de resguardo, en mingas, congresos indígenas y otros espacios que conforman el mundo Yanakuna.

“Las etnografías son modeladas por la circunstancia histórica, por la subjetividad y la posición conceptual del etnógrafo, así como por la gente particular con la que el etnógrafo trabaja” (ibíd).

Como investigadores asumimos que nuestras experiencias, valores, creencias, son parte del proceso de construcción de conocimiento; nos acercamos al mundo

Yanakuna desde una posición “sentipensante”, en un constante tejer de relaciones humanas.

Esta forma de hacer etnografía se acerca a la visión fenomenológica, que considera como fundamental la experiencia propia del investigador en la construcción de significados del mundo como lo plantea Paul Stoller -en su texto *Reconfigurar la Cultura* -: debemos aprender a “ver”, “escuchar” y “sentir”.

Para abarcar el trabajo de investigación, en un principio nos propusimos analizar el proceso de reconstrucción de identidad Yanakuna, de la comunidad de San Agustín, a partir de la escuela. Sin embargo, como lo explicaremos más adelante, las dinámicas de ésta abarcan todos los aspectos de la comunidad, traspasando los muros imaginarios de la institución, por lo cual se hace necesario articular la educación con otros dos aspectos determinantes en la construcción de identidad indígena Yanakuna: tierra-territorio y tradición oral.

Para la comprensión de estos tres aspectos nos sentamos alrededor del fogón y nos adentramos en el seno de la comunidad Yanakuna, compartiendo la palabra, reflexionando y sembrando lazos de amistad. En el entretejer del diálogo hemos realizado entrevistas interpretativas y etnográficas a líderes de la comunidad, profesores, comuneros, médicos tradicionales, jóvenes y estudiantes; las cuales van mucho más allá de un simple dato de clasificación o de criterios de evaluación: *“Para llegar a estas conclusiones sólo fue necesario permitir que los indígenas hablaran, pues no es lo mismo hablar que responder preguntas”* (Vasco, 2007).

También hemos realizado observación participante/no participante en la escuela; en la cual hemos realizado actividades didácticas, talleres de dibujo, de títeres, de fotografías y caminatas por los territorios. Así como observación colaborativa en actividades cotidianas de la comunidad, rituales, mingas, reuniones generales, eventos de usos y costumbres, congresos y marchas.

En la recolección de datos nos fue muy útil el diario de campo, el cual tratábamos de hacer con una perspectiva muy subjetiva, donde más que registrar simples datos abstractos, reflexionábamos acerca de nuestras vivencias y sentimientos personales.

Así mismo usamos las grabadoras de audio-video y la fotografía, que nos sirvieron para conocer los diferentes aspectos del territorio y poder hacer memoria histórica de él y dejarlo como testimonio en el cabildo al igual que las diferentes historias de vida de los mayores.

A medida que nos aproximamos al final de la investigación fueron surgiendo otras preguntas importantes: ¿Para quién y para qué escribimos? ¿Cómo escribir la tesis?

En cuanto a lo primero, en este caso hay que tener en cuenta algunos aspectos. Nuestro trabajo no se limita a los académicos que se encarguen de revisar la tesis ni a los pocos estudiantes que por casualidad se encuentren con ella en los empolvados archivos de la universidad. Es más, como dice Luis Guillermo Vasco Uribe: *“Ellos (la comunidad indígena) son la autoridad, no lo es la autoridad académica”*. En estas dinámicas, antes de presentar el texto sobre la comunidad indígena a la universidad, este fue visto, discutido y autorizado por la misma comunidad, quienes tuvieron la palabra final en la investigación.

También hemos tratado de darle un aspecto didáctico a la parte estructural de la tesis, en la medida en que está construida de tal forma que muestre todo el proceso que atravesamos en el “caminar la palabra” en busca del conocimiento, y así incentive a los estudiantes universitarios a que salgamos de los claustros y abramos la universidad a todo el departamento en busca de un desarrollo armónico para todos. Además, también hemos tenido en cuenta que este trabajo pueda ser llevado a las aulas de clase de la institución educativa de la comunidad, que está en el proceso de construir su propio colegio.

Es por eso que en el ¿Cómo escribir? Nos inclinamos hacia un estilo narrativo que se oriente a romper con las tensiones que se dan entre las restricciones institucionales y la creatividad representacional: *“Lo que importa a la antropología- o a cualquier otra disciplina académica- no son tanto las teorías a las que uno se adhiere sino las historias que uno cuenta. Si estas historias crean una conexión entre escritores y lectores, serán entonces recordadas, saboreadas y usadas para precisar nuestra comprensión de unos mundos sociales cada vez más complejos: una reescritura de la cultura”* (Stoller, 2009).

Es así como esta historia es contada por dos narradores. Por un lado está representada la voz de un estudiante, en primera persona y sin identificar género, que a medida que transcurre su caminar en busca de conocimientos, va tejiendo una identidad intercultural, que se forma a partir del diálogo y la palabra con las diversas comunidades que conforman el departamento, hasta llegar a una unión más íntima con la comunidad Yanakuna de San Agustín. La voz del estudiante da paso en el capítulo “Palabra caminada, Mambiada y Tejida” al segundo personaje, el cual encarna a un wawa de la comunidad y estudiante de la escuela. En el transcurso del capítulo la voz del wawa actúa como el puente de unión entre el personaje universitario y la comunidad. Al final del apartado es la voz viva, propia y fuerte de la comunidad y su inconsciente colectivo la que habla.

Este estilo narrativo muestra las diferentes etapas y procesos de la investigación, en busca de ligar armoniosamente las experiencias personales con la labor investigativa y hacer que la vida misma tome sentidos en la medida en que avanzamos en nuestra labor profesional; como dice Joanne Rappaport: *“No estudiamos meramente la realidad sino que la vivimos”*.

Y así como la vivimos tratamos de expresarla. A partir de este momento comienza un largo caminar por LA PALABRA.

2. EN BUSCA DE CAMINOS

Cierta curiosidad y propensión hacia la literatura nos hicieron mirar hacia sus orígenes, a las tradiciones orales, al uso de la memoria y los primeros bajídos de lo que conocemos hoy como lengua. Fueron justamente nuestros primeros padres que por medio de la imitación, el lenguajear y el nombramiento--creación, poesía--dieron origen a un lenguaje hablado que empezó a dar significados a cierta realidad, explicaciones de los orígenes y a simbolizar la vida con los elementos de la Madre Tierra y del cosmos.

Deseábamos salir del claustro y de los medios academicistas para echarnos a andar, buscar caminos y trabajar en la construcción de diversas propuestas alternas a la que nos imponen desde las arcas financieras de Nueva York. Además con la idea de autoformarnos con una consciencia crítica y propositiva por medio de experiencias en el trabajo comunitario.

En un comienzo nos imaginamos como unos antropólogos duchos en el trabajo de campo, no veíamos las limitantes del contexto, las pocas posibilidades económicas y el tiempo mezquino que deja la academia para la investigación. Pensamos en introducirnos en la vorágine de la selva y trabajar con comunidades indígenas. Guardábamos aún el imaginario primitivo del indio semi-nómada, con arco y flecha. Un indio del pasado.

Teníamos la idea central: el estudio de las tradiciones orales (mitos). Un pensamiento muy global, que no veía--por desconocimiento al Huila y pensaba en abarcar al Surcolombiano y dejar así un campo ilimitado de trabajo. Ideas globales y abstractas que poco a poco se vieron dinamizadas por el mismo proceso del trabajo.

De esta forma optamos por la única solución: salir a caminar y conocer el territorio del sur empezando con el Huila y traspasando la imaginaria frontera que lleva hasta el Páramo de las Papas. La idea del trabajo seguía siendo la misma.

Nuestro primer destino fue el municipio de Hobo, específicamente en Puerto Momico. Allí conocimos a un viejo pescador que llenó con sus historias de faenas una noche de estrellas abrazada por un manto de serenidad. Logramos adquirir experiencias en cuanto a la forma de abordar y de dialogar con el Otro, dándose un espacio de reflexión y de conocimiento.

La segunda salida al campo fue al festival de Brujas en la Jagua. Alcanzamos a presenciar el último carnaval libre de la mano del Quimbo y el comercio monetario de la modernidad. Conocimos historias de vida de algunos habitantes y de unas gitanas que adornaban con su misticidad y grandes adobes la pequeña plaza del pueblo. La brisa, el teatro y la palabra se mezclaban con la entrega mansa del río Suaza al Guacacallo. Todo este ambiente nos alimentó la curiosidad y el imaginario mítico de las narraciones ancestrales que deseábamos encontrar.

Sin embargo fue un viaje a San Agustín donde se empezó a bifurcar la idea del trabajo. Consideramos que allí aún se guardaban ciertos secretos alrededor de la cultura megalítica y por ser este municipio un lugar geoestratégico de encuentro de comunidades del Cauca, Putumayo, Nariño y el Huila.

Caminamos por la Willka Rumi Llaqta (Templo Ceremonial de las Piedras, Parque Arqueológico), visitamos el espacio cósmico de La Chaquira, fuimos a La Pelota y en el camino nos deleitamos con el chachafruto, con los nísperos, naranjas, guamas y claro, con la deliciosa chicha que saben preparar los descendientes de esta cultura ancestral. También fuimos al Estrecho y subimos hasta Obando. Nos encontramos con leyendas y cuentos de montañas borrascosas, de entierros indígenas, guaqueros y otra serie de elementos que subieron el ánimo desgastado del grupo. De Obando-cuy a pie pasando por el Palmar, bañándonos en el río

Mazamorras y llegando con la mochila embarrada hasta San José de Isnos. Al día siguiente visitamos el Salto de Bordonos, lugar sagrado de una caída de agua que emana desde lo profundo de la montaña y que conectó con las narraciones de estatuas robadas en tiempos remotos y que de improviso aparecen, la bravura del río con algún desconocido y la ariscada de la laguna celosa. Lo sorprendente de todo esto fue el encontrar toda una cosmovisión en un juglar de apenas unos 11 años de edad y quien conocía muy bien su territorio.

Otro encuentro significativo se dio en Pisymbolá –Cauca-, gracias al profesor Luis Ernesto Lasso quien siempre se ha empeñado en crear una identidad Huilense y por lo cual se luchó cada semestre un viaje con los estudiantes de las cátedras Huilense, Riveriana y Agustiniana. En el Cauca compartimos con la comunidad Nasa que reside allí, intercambiamos experiencias de vida y educativas, dándonos a conocer su visión de mundo que nos reafirmó el compromiso con el trabajo comunitario. Más adelante la profesora Ofelia Ramírez Losada, también con un proyecto similar, nos llevó a conocer la experiencia pedagógica del Resguardo Guambiano Nuevo Amanecer, ubicado en La Argentina, Huila. Este viaje fue muy esclarecedor pues la comunidad lleva un proceso muy fuerte de recuperación identitaria. Aquí llegamos a comprender la importancia de conservar una lengua propia, la fuerza cultural que está inmersa en ella le permite desarrollar formas de resistencia social, cultural y políticas que le han garantizado su sobrevivencia en medio de una sociedad radical y hostil a la diversidad de las formas de pensamiento.

Nuevamente regresamos a San Agustín donde nos encontramos con una compañera de la universidad que estudia Comunicación Social y que había tenido la oportunidad de conocer y hacer un pequeño trabajo con la comunidad indígena Yanakuna de San Agustín. Nosotros no teníamos conocimiento de que una comunidad indígena originaria del Páramo habitaba en el municipio y al otro día decidimos ir a visitar el cabildo que queda en la escuela. Allí logramos

comunicarnos con el Gobernador del Resguardo de 2008, Albeiro Misael Hoyos, cuyo nombre ancestral, Nawany, significa “Guardián de las Lagunas”. Nos sorprendió por ser tan joven y tener un cargo tan importante, por su energía vital y las ganas de trabajar por la comunidad. Desde un principio se mostró muy amable y dispuesto a ayudarnos, así que nos pusimos de acuerdo y decidimos enfocar el trabajo con el pueblo Yanakuna de San Agustín.

Con las lecturas y apuntes de la profesora Amparo Cuenca, se empezó a desvanecer la idea del antropólogo del siglo XX y el imaginario primitivo del indio. Comprendimos la tragedia de la conquista y la globalización actual y desde allí comenzamos una nueva etapa en este trabajo, desde la misma educación.

Nos acercamos a los trabajos del antropólogo Luis Guillermo Vasco Uribe—quien plantea una anti-etnología—y descubrimos uno de sus principios epistemológicos tomado de la cosmovisión guambiana que dice: “*Caminar es conocer*”; participamos en la Minga Indígena de Resistencia Social y Comunitaria que cada año sale a “*caminar la palabra*” para denunciar ante el Colombiano la injusta realidad que padecen los indígenas del país y así mismo compartir sus propuestas de construcción de una nación de los pueblos para los pueblos.

Esto es lo que nosotros habíamos hecho desde un comienzo sin comprender la importancia del proceso, hoy reflexionamos y tratamos de reivindicar las formas de conocimiento propio de los pueblos de la nación, para seguir construyendo conocimiento en busca de futuro para las generaciones venideras.

Todo este trayecto hemos de caminar. Cada uno de sus pasos —aunque en algún momento nos parecieron vanos—ha de ser necesarios para ir despejando nuestra consciencia ingenua e idealista. Por el camino compartimos con las personas del diario vivir que nos muestran una nación capaz de generar sus propios procesos de conocimiento a favor de un desarrollo armónico del país; pero también estamos conociendo y viviendo el mundo de las contradicciones, pues así como hay

personas que te dan la mano y se ponen de tu lado para aportarle al mundo, también hay personas que consciente o inconscientemente no pierden la oportunidad para meterte zancadillas y echarte de bruces.



3. ¿HACIA DÓNDE VAMOS?

GENERAL:

Vivenciar y reflexionar sobre el tejer constante de la palabra en la comunidad indígena Yanakuna de San Agustín.

ESPECÍFICOS:

- ❖ Vivenciar los espacios donde la palabra fortalece la identidad en la comunidad Yanakuna de San Agustín.
- ❖ Argumentar cómo la palabra es uno de los pilares del proyecto educativo propio de la escuela Yanakuna de San Agustín.
- ❖ Caminar la palabra con los jóvenes y mayores a través del reconocimiento del territorio del resguardo Yanakuna de San Agustín.
- ❖ Conocer a través del diálogo con los mayores sus historias de vida y el papel de la oralidad en la construcción de identidad del pueblo Yanakuna de San Agustín.
- ❖ Fortalecer los lazos comunicativos entre la comunidad Yanakuna (sede San Agustín) y la Universidad Surcolombiana.

4. ENCUENTRO DE SABERES

Caminando la palabra con los pueblos del departamento, empezamos a descubrir otras formas de ver, pensar, vivir e incluso de investigar. Descubrimos lo importante de empezar a buscar nuestras propias epistemologías latinoamericanas. Al vislumbrar estos saberes no vimos otra opción que aventurarnos en la propuesta de una forma diferente de hacer investigación en nuestra universidad. Es por eso que este trabajo, en su totalidad, es una invitación a explorar esos otros caminos que nos pueden llevar a comprender un poco más la complejidad humana.

De esta forma proponemos un tipo de investigación que aparte de ser cualitativa, de corte etnográfico y fenomenológico quiso integrar la parte literaria y ensayística. Es así como introducimos personajes, eventos, tiempos y espacios reales que indudablemente están impregnados de figuras literarias y una reseña histórica y cultural. Intentamos ver el contexto latinoamericano, colombiano, del departamento del Huila y la comunidad indígena Yanakuna de San Agustín, tanto de forma académica, como vivencial. La forma escritural del trabajo está embebida de un aroma literario, su estilo corresponde a la narración de viajes que cuentan las diferentes vivencias con un Huila diverso y multicultural.

Es así curioso lector, como encontrarás diferentes senderos que bifurcan la silueta de la palabra y la cultura, además de cuatro experiencias vivenciales que son la base de la recolección de la teoría académica y del saber andino de nuestras comunidades indígenas del sur del Huila. Ellas son:

-DE BOCA EN BOCA VIAJAN LOS SUEÑOS: es una reflexión sobre la palabra dentro de la academia y la *palabra* nacida desde el saber-poder de las comunidades.

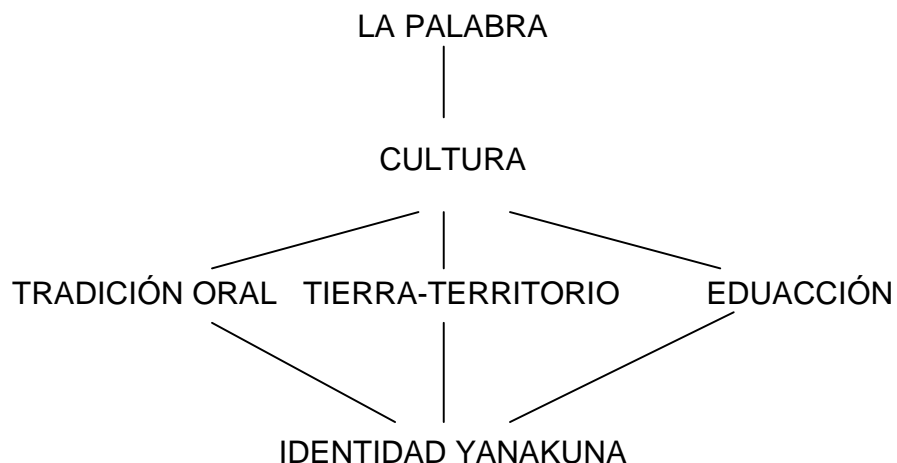
-CALEIDOSCOPIO: hallarás en este apartado las múltiples tonalidades y miradas de la cultura.

-LA PALABRA HABLADA DESDE EL CORAZÓN DE LOS VIEJOS, DE LOS VIEJOS: este apartado contiene una reflexión sobre la oralidad y sus diversas manifestaciones.

-TIERRA Y TERRITORIO: aquí encontrarás un recorrido tanto histórico, político, social y popular de la *palabra* que nace de la tierra y forma el territorio.

-EDUCACIÓN DEL FOGÓN: es una mirada profunda sobre la palabra educadora que es transmitida desde la oralidad, alrededor del fogón y el fuego creador.

-PALABRA CAMINADA, MAMBIADA Y TEJIDA: aquí se encuentra la vivencia dentro de la comunidad Yanakuna de San Agustín.



4.1. DE BOCA EN BOCA VIAJAN LOS SUEÑOS

*Agathos-“¡ah, la felicidad no está en el conocimiento,
sino en su adquisición! La beatitud eterna consiste
en saber más y más; pero saberlo todo
sería la maldición de un demonio.”*

Edgar Allan Poe.

Tarde calurosa, pasada de las 2 p.m y ojerosa de sueño y cansancio. El salón no más grande que una alcoba de casa de interés social, 90 ojos asinados y vagos bostezos cargados de indiferencia.

El profesor hablaba de literatura mexicana y el cuento que estábamos analizando era de don Juan Rulfo y quizás lo más interesante era que Pedro Páramo engendraba el prototipo de hacendado actual, Comala era igual de infernal a Neiva, solo murmullos se escuchan en sus calles y los compañeros de clase con sus caras jadeantes y desvanecidas recreaban la muerte en la plaza de Juan Preciado.

El sonido “pachanguero” de un celular acabó con aquellas reflexiones y volvió la atención distraída al tema de la clase. Se charlaba sobre el significado de la muerte para las comunidades primigenias y cómo se contraponía a la concepción panteísta y oscura de la cultura occidental. Todo desembocó en un asunto cultural y teológico y en la eterna discusión sobre el origen de lo divino. Algunos protestaban mediante un discurso marxista, otros desde el existencialismo “ateo”, unos se aferraban a los valores y la moral inculcada desde el hogar- fe católica o cristiana- y algunos otros se dedicaban a dedicarse. La voz ronca del profesor cortó con aquel barullo, con ese murmullo que se había formado por culpa de los muertos de la media luna y se escuchó la consciencia del padre Rentería, quien

se negaba a celebrar misa por el alma de Eduviges por falta de dinero: *“Qué le costaba a él perdonar, cuando era tan fácil decir una palabra o dos, o cien palabras si éstas fueran necesarias para salvar el alma. ¿Qué sabía él del cielo o del infierno? Y sin embargo, él, perdido en un pueblo sin nombre, sabía los que habían merecido el cielo. Había un catálogo.”* (Rulfo, 1955)

Yendo a casa, caminando sobre el calor que emana del suelo y con el rostro iluminado por las últimas proyecciones del sol, vi como se fugaban los crepúsculos entre las agitadas aguas del Magdalena dándole paso a la construcción de pensamiento.

¿Acaso la palabra pertenece solo a la soberbia del poder? ¿O será la palabra expresión de un sujeto histórico que teje el palpitar de la vida trazando caminos para alcanzar la democracia? ¿Será que dios es la palabra? ¿O es el hombre quien crea realidad con sus palabras? ¿La oralidad se contrapone a la escritura? Pero, ¿acaso la escritura puede ser concebida sin la oralidad?

De repente un llanto melancólico me sacó de la disertación, el sol había dado paso a la luna que con su risa menguante trataba de consolar a un pequeño, quien al sentir en su boca el dulce pecho materno calmó la tragedia que engendra el hambre. Así como aquel chiquillo me encontraba yo, con hambre pero no física sino del alma. La imagen de la madre y su bebé me remontó a las primeras palabras, aquellos balbuceos que me alertan sobre la idea de que la palabra en primer lugar es una cualidad humana, una operación mental que es realizada por un mono gramático- como lo expresa Octavio paz- que ha caminado todo un proceso evolutivo, un tiempo que pertenece a la cuenta larga y nos habla de la evolución del cerebro, del desarrollo del pulgar, el trabajo y su división, el AMOR como relación social, la domesticación del fuego y demás factores psico-sociales que desarrollaron como primera medida un lenguaje donde la danza, la pintura, la música y poesía, fueron las primeras manifestaciones del lenguaje y de allí la

palabra, la VOZ y el desarrollo de las competencias comunicativas: “ *La palabra verdadera es tan sólo cuando es comunicada, es decir, cuando sea diálogo liberador de dos sujetos*”. (Strett, 1996)

De esta forma la palabra también es acción liberadora, nacida en la soberanía popular; la palabra no podrá nunca existir sin el otro, pues la palabra es en sí misma un acto de comunicación. Cuando hablamos, lo hacemos necesariamente para otro, así también podemos hablar en silencio nosotros mismos cuando pensamos. El lenguaje es dual, es pensamiento pero también acción, es significante pero a la vez significado como decía el viejo maestro Saussure.

La palabra palpita en la vida del hombre en sociedad, en la vida con los otros, es decir que no basta con que el hombre sea un mono gramático, no basta con tener un cerebro prodigioso, es igualmente indispensable la convivencia con los otros para que la facultad del lenguaje pueda concretarse en la palabra. Todo esto me recuerda aquellos mitos populares que cuentan la historia de un hombre que crece sin contacto humano en la selva, como el caso *Mowgli*, personaje del *Libro de la Selva* o también llamado *Libro de las Tierras Vírgenes* escrito por el británico Rudyard Kipling en el año de 1894, donde el hombre convive con animales y adquiere naturalmente su conducta sin que se desarrollen facultades biológicamente humanas como la producción y articulación de sistemas lingüísticos precisos como lo es el guambiano, el paéz, el quechua, el español o el mandarín. Todo esto confirma que el fuego que coce las palabras es de doble llama: por un lado está la facultad biológica del hombre, pero por otro está la facultad social de los hombres.

La madre con sus manos de pájaro consolaba la pequeña cabeza prístina de su crío, el tráfico aumentaba por la concurrida avenida, las luces de neón salían poco a poco y cientos de voces se aglomeraban con la brisa venida del río, quizás son las almas que navegan a través del tiempo por el Guakakallo- o río de las tumbas

según los del Valle de Laboyos- o son las historias de Damiana Cisneros, Susana San Juan, Miguel Páramo, el tilcuate, que han salido de Comala para reclamar por no ser escuchados. Pero, ¿cómo escuchar si sólo son murmullos? Lo único cierto es que esa barahúnda era real y todo ese asunto giraba entorno a un culebrero paisa- o convencido de serlo sin serlo- que vendía ungüentos, baba de caracol, leía el tarot y prometía un elixir venido - según él- desde la Santa María Antigua del Dariem, preparado por un taita jaibaná y que servía para alterar la consciencia y limpiar el organismo.

-Más efectivo que un purgante mijo- gritaba en pleno malecón mientras imitaba el baile ritual de un chamán salido de lo profundo de la manigua.

La luna seguía lela con su cara risueña y cómplice. Ella había visto nacer la palabra, sabía que salió de la historia y de la tierra, que se hizo acción en los rituales que se extendían entre caminos del sueño y la realidad objetiva, en los no lugares en donde no hay vigilia entre la vida y la muerte. La palabra creció junto al teatro, la danza, las iconografías, los tatuajes grabados en el cuerpo, petroglifos que conformaban piezas de un discurso que revelaba la concepción cultural y simbólica del hombre primigenio: *“la narración oral, el discurso mitopoético o de la escritura y las iconografías simbólicas, en donde no hay palabras y cosas, sino que las palabras y las cosas son energías o elementos de la realidad, a diferencia del pensamiento racional moderno en el que sus códigos son representaciones (abstracciones) de la realidad”* (Velandia, 1994). Un discurso creador y posibilitado para ser comunicado y conservado a través del tiempo y del pensamiento, es por medio de la tradición oral que un pueblo puede mantenerse aferrado a la tierra-cultura- como un árbol. Un discurso que ha sido formado al calor del fogón, del diálogo colectivo, de recordar el pasado como formador del presente, reapropiándose de los muertos y las consignas de los ancestros que perviven en la oralidad. Palabra constructora de valores y moral que venida desde la historia

es capaz de emancipar primero al individuo y luego a una colectividad, y finalmente se convierte en nube y viaja por todos esos pueblos que han sentido desde hace 516 años la arrogancia del poder, condenados al silencio y a ocultar su rostro. Ahora la palabra ha vuelto a florecer en las bocas fecundas de los hijos legítimos de la tierra, se extiende como un llamado para todos ha formar una propuesta de nación opuesta al futuro pensado desde Wall Street, en contraposición al individualismo acérrimo y al discurso neoliberal: *“La palabra como discurso de posibilidad, la palabra verdadera se presenta como sostén y fundamento de un nuevo proyecto de sociedad, uno que se concibe como proceso de liberación”*. (Strett, 1996)

Hay tantas palabras como cantidades de pensamientos, de estrellas, sonrisas, colores y arena en el desierto y esto hace que se construya la unidad, la palabra hablada desde la diversidad, un proyecto que surge desde el OTRO como OTRO. ¿Acaso esa señora lo sabe? ¿O ese joven que tiene cara de espanto y alma de viejo sospecha tan siquiera que la paz que se pregona en el Congreso, sólo es posible con la redistribución de la propiedad privada sobre los medios tradicionales de producción, la tierra y el capital físico?

Ese es el lado b o c de la historia no contada en la escuela y sustentada en un democracia- voto- famélica y constreñida de dolor que se cubre con el silencio de las víctimas, la sombra de los platanales y las fosas comunes, de guerrilleros, paracos refundadores y la burocracia rémora del estado. La paz solo es posible si se fundamenta en justicia y dignidad para todos, colocando entredicho el “contrato” que viene desde la colonia por la necesidad de uno que sea incluyente y se construya históricamente como resultado de múltiples diálogos: *“La palabra verdadera, la relación historia- presente- futuro se encuentra representada en su momento sintético en el rescate de las luchas de los siglos de resistencia indígena*

y en la apropiación por los luchadores de ahora de los gritos de dolor de sus antepasados” (Íbid)

La noche ha cubierto totalmente la ciudad, ha desvestido su fingida apariencia y ahora albergaba en sus calles a seres nocturnos que ve en ellas su sustento. En ese instante un conglomerado de gente observaba atenta una carnavalesca discusión, un payaso hablaba de política con un mimo, la palabra y el silencio dialogaban hiladamente, mientras malabares amenizaban el ambiente y convertían a aquella callejuela en un crisol de situaciones, en un performance donde todos nos olvidamos de todo, en un ritual oral donde la risa es protagonista. Todos reímos, por ejemplo, de las expresiones de asco del mimo cada vez que el payaso burlesco imitaba a uno u otro político; pero también sentimos dolor cuando el payaso no aguanta su disfraz y en medio de lagrimas confiesa ante el pequeño público que sale a las calles para distraer un poco el dolor que le trae el recuerdo de su padre muerto en la guerra; camino que hace cientos de años el hombre escogió como arma de poder, como camino de lucha, de resistencia pero también de lenta autodestrucción.

Esta situación me abrió aún más el abanico de posibilidades que experimenta el lenguaje, ¿cómo podría la palabra y el silencio llevarse tan bien?, ¿no era esto en sí mismo una contradicción?, la realidad es múltiple y por ende múltiple el pensamiento, diversas las rutas e infinitos los caminos. La razón, pensé, es tan solo una de mil posibilidades, la razón que ha sido además instrumento de dominación, puede ser vulnerada.

Carlos Castaneda, el polémico antropólogo estadounidense apunta ideas muy interesantes sobre este tema: *“Somos perceptores. Pero el mundo que percibimos es una ilusión. Fue creado por una descripción que nos dijeron en el momento de nacer. Nosotros, los seres luminosos, nacemos con dos anillos de poder. Pero sólo usamos una para crear el mundo. Ese anillo que se engancha al muy poco*

tiempo de nacer es la razón y su compañera el habla. Entre las dos urden y mantienen el mundo. Así, pues en esencia, el mundo que tu razón quiere sostener es el mundo creado por una descripción y sus reglas dogmáticas inviolables, que la razón aprende a aceptar y a defender. El secreto de los seres luminosos es que tienen otro anillo de poder que nunca se usa. La voluntad. El truco del brujo es el truco del hombre común. Ambos tienen una descripción: uno, el hombre corriente, la sostiene con la razón, el otro, el brujo, la sostiene con su voluntad. Ambas descripciones tienen sus reglas y las reglas se perciben. La ventaja del guerrero es que la voluntad abarca más que la razón". (Castaneda, 2001)

Son pasadas las 2 a.m, el tiempo se diluyó junto a la silueta de la luna, atrás había quedado el día, los pasos, la razón de mi reflexión, los pensamientos encontraron su reposo y la palabra desnuda dejó ver de qué está hecha y su importancia para un verdadero cambio cultural y social. No queda más que esperar que amanezca, la casa está en el camino, andando es como conozco y me reconozco, escuchando a los abuelos de los abuelos, escuchando la palabra que no mata al hombre sino a las otras palabras que pretenden ser fuente de las múltiples verdades. Hay quienes ejercen el poder y creen hablar por los otros, que propone olvido, muerte y la mentira como verdad. Para ellos toda la munición de una flor dispara por el poder de la verdad, nacida del pensamiento, simbolizada por la palabra, sustentada por la tradición – la memoria- , nutrida por el seno de la colectividad y arrancada de los gritos de la tierra y de los guerreros de la luz...*"La madrugada fue apagando mis recuerdos. Oía de vez en cuando el sonido de las palabras, y notaba la diferencia. Porque las palabras que había oído hasta entonces lo supe, no tenían ningún sonido, no sonaban; se sentían; pero sin sonido, como las que se oyen durante los sueños". (Rulfo, 1955)*

4.2. CALEIDOSCOPIO

Voy para la universidad, hoy llegan las organizaciones indígenas a la gran minga de resistencia social de los pueblos (2008), acompañados por los afrocolombianos, campesinos y otras organizaciones en la popular e histórica marcha que se realiza cada octubre como una gran voz que sale a caminar la palabra de resistencia a la invasión que se inicio desde la llegada del europeo a América, y que se extiende hasta nuestros días con mecanismos muy diversos pero con fines muy similares de represión y explotación de los pueblos y la Madre Tierra.

Pero en la universidad reina la desolación, algunos estudiantes pasan despreocupados hacia los salones de clase, la cotidianidad se apoderaba como nunca del claustro universitario. Con una mirada pendulante buscaba algún indicio, alguna pista que permitiera saber algo sobre la marcha, pero nadie parecía interesado en el asunto. De repente un pequeño debate captura mi atención, eran mis compañeros de clase que hablaban sobre el concepto de cultura, me pareció interesante y decidí escuchar la discusión: algunos aseguraban que la cultura es el mundo propio del hombre, en oposición al mundo natural, otros por lo contrario desmentían aquella definición pues según ellos, la cultura está determinada por el medio, es decir por el contexto tanto geográfico como histórico, político, social..., decir por lo tanto que la cultura se contrapone a la naturaleza es tan absurdo como ilógico; otros tomaron la postura de que la cultura representaba el conocimiento más elevado que había alcanzado el hombre, entre ellos el arte, la ciencias, e incluso la alta cocina, etc. Y una chica no menos curiosa decidió aportar al asunto diciendo que la cultura sin duda entretiene en si misma multiplicidad de relaciones del individuo con el otro y con el medio y que definirla en un par de palabras es un asunto vano. Todos reflexionaron al respecto, lo cual me dio ocasión para

preguntar por el motivo de la amena charla, sonriendo me respondieron que se preparaban para el conversatorio que en media hora se daría lugar en la clase de antropología. La marcha me hizo olvidar de todo, no recordaba en absoluto los deberes que debía cumplir para aquella clase, pero decidí no preocuparme, pues ya venía reflexionando sobre aquel polémico concepto de cultura y pensaba que este conversatorio y la marcha que pronto llegaría a la ciudad me darían las herramientas claves para comprender y sentir la cultura.

Ya en clase la situación se torno cada vez más interesante, los estudiantes de derecho argumentaban con vehemencia sus posturas, defendían los derechos humanos atacando de soslayo algunas costumbres empleadas por diversos grupos étnicos tales como el fujete y otros recursos milenarios de formación; además elogiaban a la sociedad mayor por respaldar la Multiculturalidad a través de la constitución de 1991. Otros estudiantes criticaban algunas de esas posiciones dejando entrever la doble moral que envolvía a estos discursos. ¿Cómo podemos juzgar a una comunidad que use el fujete como un elemento cultural de formación cuando la sociedad mayor justifica un bombardeo a un país vecino o celebra la exhibición de parte de un cadáver como trofeo mayor ejemplo de justicia?; además, la legitimidad de los derechos de las minorías en primera instancia no son producto de un reconocimiento pleno de la sociedad mayor, sino, que por el contrario son parte del resultado de una lucha incesante que han asumido los pueblos que se resisten a morir a manos de una sociedad históricamente excluyente dejando con dolor muertos en la lucha y por otra parte, el recurso legal será solo tinta y papel hasta que las políticas de estado formen desde la educación los valores necesarios para entablar relaciones verdaderamente interculturales. Las numerosas muertes de indígenas a manos de las fuerzas armadas evidencian lo poco que importa en nuestro país el respeto por la diversidad cultural defendida en la constitución política.

La discusión se acaloraba y la profesora sonriente intentaba dirigir la discusión dando claves pertinentes que nos llevaran a mirar en perspectiva la problemática cultural.

Un par de citas de Emilio Durkheim y Cardoso de Oliveira empezaron marcando la ruta, evidenciando la complejidad que albergan en si los fenómenos culturales, pues no son productos espontáneos sino el resultado de reflexiones que vienen fortaleciéndose de generación en generación: *“Las representaciones colectivas son el producto de una inmensa cooperación que se extiende no sólo en el espacio sino en el tiempo; para producirlas, una multitud de espíritus diversos asociaron, mezclaron, combinaron sus ideas y sentimientos, largas series de generaciones acumularon aquí su experiencia y su saber”*. (Durkheim, 1986)

Cardoso de Oliveira añade:

“Esas representaciones colectivas, en cuanto trascienden el ser individual, expresan una realidad más alta, la de la propia sociedad. Es una realidad de orden intelectual y moral, un ser social, irreductible - en su totalidad - a las conciencias individuales que, a su vez, en su práctica cotidiana no podrían aprehenderlas sino fragmentariamente. El carácter inconsciente de las representaciones colectivas debe ser comprendido desde este punto de vista”. (Oliveira, 1976)

La cultura evidencia desde esta perspectiva un sentido colectivo de supervivencia que toma valor en la realidad biológica del ser humano, como sujeto sociable por naturaleza que necesita del OTRO para desarrollar el potencial biológico del que está dotado. La cultura se manifiesta como un palpitar común a todos los corazones, como la raíz de un árbol que ata el ser a la tierra fértil con el fin de darle vida.

-Sin embargo la cultura puede tomar matices diferentes si se mira bajo los lentes de la ideología -propuso alguien más en la discusión-, puesto que muchos de los principios que han tomado las culturas minoritarias no son el resultado de un acto de libertad, sino que son las circunstancias sociales e históricas las que a su antojo han moldeado varios de sus fenómenos culturales. A Nuestra América, por ejemplo, la historia le arrebató a sangre gran parte de la riqueza cultural que había desarrollado, negándole a la humanidad entera el privilegio de conocer realidades desconocidas para el hombre “moderno”. Hoy estamos libres del yugo español, pero nuevamente las ideologías del despojo quieren hacer de esta nueva oportunidad de reconstruirnos, la opción perfecta para permearnos y así confundirnos nuevamente en la des-identidad, vivimos en un mundo construido por otros; la mayoría de jóvenes, futuro de las naciones, crecen creyéndose otros, por eso los vemos con ropa importada, escuchando música importada, viendo televisión importada, consumiendo comida importada. Vaya independencia la que con tanto fervor celebramos en este bicentenario, cambiamos de años no de conciencias, seguimos apostándole al servilismo, olvidando de dónde venimos, quiénes somos y hacia dónde debemos dirigirnos. Parece que la cultura en América y en el mundo fuera una lucha de dos sectores: los opresores y los oprimidos.

Me pareció muy interesante esta posición y me atreví por primera vez a participar en el debate, diciendo que aunque apoyaba la idea me parecía importante entender el sentido dinámico de la cultura. Nada podemos hacer nosotros en contra de la historia, nada podemos hacer, por ejemplo, para revertir el genocidio cultural, que sufrió nuestra América hace ya más de 500 años. Lo que si podemos hacer es reconstruir los principios propios a través de los elementos autónomos que apoyen tal causa. Se trata de re-significar la historia valorando sin ninguna resignación los elementos que aporta, no puedo extraer de mi sangre la genética española, indígena o africana, como tampoco puedo separar naturalmente el

oxígeno y el hidrogeno presentes en el agua, no puedo desconocerme en la historia, no soy indígena, ni vengo de África ni de España, pero pertenezco a nueva raza sin duda digna, la raza mestiza. La colonia hizo mucho daño, desapareció culturas y con ellas grandes legados de vida, de sabiduría y de entendimiento con la naturaleza., pero ¿qué hacemos cuando ya han pasado 500 años?, ¿cómo nos reconstruimos?... No se trata de olvidar, se trata de vivir y a veces para vivir hay que morir un poco.

De inmediato saqué apuntes que había tomado después de algunas lecturas y sin preámbulos los leí en voz alta:

-“Los elementos culturales pueden ser propios o ajenos. Son elementos propios, los que la unidad social considerada ha recibido como patrimonio cultural heredado de generaciones anteriores y los que produce, reproduce, mantiene o transmite, según la naturaleza del elemento cultural considerado. Inversamente, son elementos culturales ajenos aquellos que forman parte de la cultura que vive el grupo, pero que éste no ha producido ni reproducido. En situaciones de contacto interétnico, particularmente cuando las relaciones entre los grupos son asimétricas, de dominación/sujeción, la cultura etnográfica (esto es, el inventario total de los elementos culturales presentes en la vida del grupo) incluirá tanto elementos propios como ajenos”. (Vich y Zabala, 2004)

Esta idea causo revuelo, muchos me acusaban de traición al apoyar al “enemigo” invasor, al defender parte del legado sembrado en surcos de dolores, al intentar cambiar la página de una historia sufrida, por la de una realidad nueva capaz de renacer , como el ave fénix, en medio de la ceniza.

La profesora atenta a lo que sucedía, decidió de manera pertinente aclarar algunos conceptos que ya hace un tiempo había definido Bofill Batalla en su teoría del control cultural:

Primero reflexionó sobre el *control cultural* y los ámbitos de *cultura*: Por control cultural, nos dijo, se entiende el sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales. Los elementos culturales son todos los componentes de una cultura que resultan necesarios poner en juego para *realizar todas* y cada una de las acciones sociales: mantener la vida cotidiana, satisfacer necesidades, definir y solventar problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones.

Luego empezó a desnudar con su palabra algunos de los rostros de la cultura leyendo un texto muy interesante escrito por Bonfil Batalla.

-La cultura autónoma- nos leyó- "es aquel ámbito de la cultura donde la unidad social (el grupo) toma las decisiones sobre elementos culturales que son propios porque los produce o porque los conserva como patrimonio preexistente. La autonomía de este campo de la cultura consiste precisamente en que no hay dependencia externa en relación a los elementos culturales sobre los que se ejerce control". (Bonfil, 1986)

Al escuchar lo leído decidí pedir la palabra para opinar al respecto:

-Las prácticas curativas tradicionales donde la hojita de coca juega un papel fundamental, la agricultura milenaria tradicional que tiene como guía los mandamientos de la Mama Quilla, los símbolos sagrados que son una metáfora vital sobre armonía del cosmos, el derecho consuetudinario y las acciones de la vida doméstica serían ejemplos claros de los componentes del ámbito de la cultura autónoma en nuestra América.

Todos estuvimos de acuerdo con la opinión y la profesora siguió con la lectura

-“La Cultura impuesta, debela otra de las facetas de la cultura, pues es el campo de la cultura etnográfica, en el que ni los elementos ni las decisiones son propios del grupo”. (Íbid)

-Ejemplo claro de estos elementos – expresó otra voz con vehemencia -en nuestra cultura latinoamericana serían: la enseñanza escolar (o la escuela como institución) puesto que la educación del fogón y de la vida fueron los que formaron a nuestros primeros padres, la escuela y por su puesto la universidad desde donde hoy reflexionamos y donde actualmente se están formando productos que sustentan la hegemonía, sistema de cultura impuesto que reafirmamos en casi todos nuestros actos; las actividades religiosas desarrolladas por los misioneros de diversas iglesias son también elementos ajenos e impuestos, nuestros primeras religiones nos religaban con el cosmos, nuestros dioses eran, cercanos y en la mayoría de casos más justos, la Pachamama, la Mama Yaku, el Taita Inti y Taita Nina siempre nos protegieron del frío, del hambre, de la sed, sin excepción y sin pedir jamás nada a cambio, nuestros dioses ancestrales lo fueron por su esencia vital, no por concepciones abstractas producto de la falta de respuestas frente a tantas incógnitas, así que las iglesias que muchos siguen son también elementos ajenos a nuestra cultura originaria y elementos que nos alejan de nuestras raíces primarias.

- Si – respondió otra voz en tono firme queriendo continuar el debate- las iglesias que muchos seguimos son elementos ajenos a nuestra cultura, pero el celular y el reproductor de música que siempre cargas contigo también lo son, el uso de tecnologías extranjeras en gran variedad de aspectos de la vida cotidiana, implementadas por el modo de vida impuesto desde occidente, también se convierten en elementos ajenos que nos alejan de la recuperación total de nuestras raíces, los medios de comunicación, el internet y las famosas redes sociales, en las que supongo estas inscrito, los taladros de perforación de tierra, los fertilizantes químicos, los computadores portátiles entre tantos otros aparatos tecnológicos que nos envuelven en un mundo de soledad, también son elementos que hacen parte de este ámbito de la cultura impuesta de las que nos habla Bonfil Batalla.

El ambiente quedó en silencio, unos a otros nos mirábamos sorprendidos por el tono del debate, que sin duda no dejaba de ser interesante.

La profesora retomó entonces la palabra con la lectura de Bonfil:

-Hemos podido identificar dos facetas importantes dentro la cultura usando nuestra propia cultura como instrumento de aprendizaje, pero hemos sentido que hay contradicciones evidentes y difíciles de superar, sin embargo debemos saber que hay una faceta de la cultura cargada de sentido y es la *Cultura apropiada*: *“Este ámbito se forma cuando el grupo adquiere la capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos y los usa en acciones que responden a decisiones propias. Los elementos continúan siendo ajenos en cuanto el grupo no adquiere también la capacidad de producirlos o reproducirlos por sí mismo; por lo tanto, hay dependencia en cuanto a la disponibilidad de esos elementos culturales, pero no en cuanto a las decisiones sobre su uso (...) El uso de tales elementos culturales ajenos implica, en cada caso concreto, la asimilación y el desarrollo de ciertos conocimientos y habilidades para su manejo, la modificación de ciertas pautas de organización social y/o la incorporación de otras nuevas, el reajuste de aspectos simbólicos y emotivos que permita el manejo subjetivo del elemento apropiado, etc.; son esos cambios en la cultura autónoma los que hacen posible la formación de un campo de cultura apropiada”*.

-Es aquí- dije tomando la palabra- cuando podemos hacer uso consiente de esos elementos que ya están allí implantados con fuerza dentro de la cultura y que tuvieron en un inicio funciones hegemónicas ya que imponían una mirada particular del mundo que subvaloraba a muchas otras. Un ejemplo cercano es la lengua castellana, impuesta a la fuerza con el fin de homogeneizar un continente entero para que respondiera a los conceptos del invasor, pero que a su vez a sido usada por tantos poetas, intelectuales y filósofos latinoamericanos para denunciar ese mismo abuso, o los medios de comunicación que en su inicio pretendieron dar

un solo lado de la información y que hoy por hoy están siendo usados por las comunidades para extender su voz de lucha; incluso la misma medicina occidental que con sus desaciertos y todo a logrado salvar miles de pacientes agonizantes que llegan a los hospitales heridos por arma blanca o de fuego.

Luego de escuchar tan interesantes aportes, los estudiantes empezaron a reflexionar sobre los procesos culturales y su dinamicidad, sobre como los elementos ajenos pueden perjudicarnos o aportarnos y como los elementos propios pueden perder su esencia vital si no se asumen desde decisiones propias, desde decisiones totalmente autónomas.

De repente el reloj de todos indicó el final de la hora de clase, todos salieron y entonces respiré profundo y prendí un cigarro mientras reflexionaba sobre lo charlado en clase entendiendo ya las diferentes facetas que puede tomar la cultura y cómo la relación entre ellas determina la calidad humana de la misma, pensé en mis propias conductas y cómo varias de ellas hacen parte de diferentes facetas culturales. De un momento a otro alguien me interrumpe, se trataba de un estudiante de ingeniería de petróleos que me pedía el favor de salir del salón ya que debía presentar una exposición sobre las técnicas que deben tenerse en un cuenta para perforar la tierra y así extraer el llamado oro negro.

Al salir busqué afanosamente a las delegaciones indígenas que en otros tiempos llegaban a la universidad a tomar un descanso de la caminata, a preparar el almuerzo y compartir con otros sectores populares cómplices de la misma lucha, anécdotas, memorias, palabras y sueños. Voces cargadas de silencio salían de las ágoras atestadas de vacíos. ¿Dónde está la gente?, ¿La olla comunitaria? ¿Las delegaciones? ¿Las chirimías? ¿La danza? ¿Las artesanías? ¿La chicha? ¿Donde están los pueblos que conforman lo que José Martí llamo Nuestra América?

El rector no autorizó la entrada de las organizaciones sociales a la universidad, hecho que corresponde al discurso hegemónico dictado por Álvaro Uribe Vélez quien amparado en la “legalidad” constitucional de la conmoción interior a estigmatizado a los pueblos que conforman las organizaciones sociales que reivindican a través del caminar sus derechos.

Solo ecos quedaron de la reflexión en clase. Palabras que no cobraban sentido en la acción porque se deslegitima al dejar de lado su compromiso con la verdad. ¿Cómo hablar de cultura desde las aulas que pregonan multiculturalismo y otredad negando simultáneamente la diversidad de pensamiento y la reivindicación de los derechos que perviven en el caminar de la minga social y comunitaria?

Con decepción circulaba por los pasillos de la universidad en busca de la marcha que ya caminaba por la ciudad, cuando me encontré con la sombría mirada de Cesar Vallejo y a su lado, un poema:

UN HOMBRE PASA CON UN PAN AL HOMBRO

Un hombre pasa con un pan al hombro
¿Voy a escribir, después, sobre mi doble?

Otro se sienta, ráscase, extrae un piojo de su axila, mávalo
¿Con qué valor hablar del psicoanálisis?

Otro ha entrado en mi pecho con un palo en la mano
¿Hablar luego de Sócrates al médico?

Un cojo pasa dando el brazo a un niño
¿Voy, después, a leer a André Bretón?

Otro tiembla de frío, tose, escupe sangre
¿Cabría aludir jamás al Yo profundo?

Otro busca en el fango huesos, cáscaras
¿Cómo escribir, después del infinito?

Un albañil cae de un techo, muere y ya no almuerza
¿Innovar, luego, el tropo, la metáfora?

Un comerciante roba un gramo en el peso a un cliente
¿Hablar, después, de cuarta dimensión?

Un banquero falsea su balance
¿Con qué cara llorar en el teatro?

Un paria duerme con el pie a la espalda
¿Hablar, después, a nadie de Picasso?

Alguien va en un entierro sollozando
¿Cómo luego ingresar a la Academia?

Alguien limpia un fusil en su cocina
¿Con qué valor hablar del más allá?
Alguien pasa contando con sus dedos
¿Cómo hablar del no-yó sin dar un grito?

En la caminata, rostros de valentía y esperanza, recordaban que el viejo refrán popular de que “la unión hace la fuerza” no solo es verdad, sino que es un principio de lucha. Desde los medios, desde las aulas, desde las oficinas y edificios, desde las casas domésticas, a veces la realidad opresora parece inquebrantable, una desconfianza legada de un pasado doloroso destruye por momentos en el imaginario colectivo, la posibilidad real de poder construir un mundo más digno, igualitario y justo. En la marcha todas las voces tenían un tono común de esperanza, un tono alentador que mostraba que aún todo es posible, que sin duda todos los procesos de resistencia están permeados de ideales, de sueños, de futuro.

"Quiero creer que la gente tiene un instinto por la libertad, que quieren controlar sus vidas de verdad. No quieren que les presionen, que les manden, que les opriman, etc., y quieren una oportunidad para hacer cosas que tengan sentido".
(Chomsky, 2005)



Niños, mayores, jóvenes y mujeres caminaban la palabra, los sueños, los caminos, dando pasos autónomos de dignidad, de fortaleza y de unión. La cultura vista desde un caleidoscopio evidenciaba en la multitud los diferentes cruces de caminos que atraviesa para llegar a un mismo destino: la vida en comunidad.

Las primeras expresiones de cultura las pude evidenciar en las tradiciones características de cada comunidad: Los Yanakunas sobresalían con hermosas danzas que reconstruían un pasado sagrado, los guámbianos eran notables por su traje azul y su tradicional sombrero negro, los nasas capturaban la atención por su bilingüismo, los campesinos evidenciaban en sus manos y sus rostros el trabajo en la tierra. Pero, aunque había rasgos evidentemente propios, también era notable variedad de rasgos culturales que todos compartían como el uso milenario de la coca, las chirimías y la chicha que amenizaban el ambiente y los múltiples colores que hacían parte de sus tejidos. Danza, traje, lengua, artesanía, música, hacían parte entonces, del legado cultural que en medio de la unidad los diferenciaba.

La cultura tomaba desde esta perspectiva un matiz tradicional, puesto que son las tradiciones milenarias de cada pueblo las que entablan unidad e identidad en cualquier grupo humano. Los usos y costumbres son la expresión visible de la cultura que evidencia formas particulares de relacionarse con el mundo.

Colombia es un país pluriétnico y multicultural, pues diversas formas de entender y sentir el mundo tejen nuestro territorio, sin embargo, en el imaginario común se sigue pensando la imagen colonial de poncho y sombrero como característica cultural que define al colombiano.

“La colombianidad será un concepto abstracto en tanto no se proceda al conocimiento de las variadas formas de conducta que caracterizan las agrupaciones étnicas”. (Zapata, 1972)

Los países latinoamericanos como afirma Luis Macas, en vez de ser considerados estados nacionales deberían buscar caminos dignos que los lleven a la construcción de un estado plurinacional que incluya a todos los sectores de la sociedad.

“Si nosotros retrocedemos un poco hacia la historia pasada y miramos cuáles pueden ser esos elementos básicos que nos pueden servir a todos, encontramos que es posible crear la unidad en la diversidad, que es posible reconstituir el pasado para reconstruir el futuro, que es posible un derecho que respete las diferencias fundamentales de todos y todas, y que es imprescindible cambiar las bases de nuestro contrato social por uno que posibilite el respeto a las diferencias. A ese proyecto lo hemos denominado como Estado Plurinacional y como sociedad intercultural”. (Macas, 2005).

La cultura, vista desde el lente de las tradiciones, sin duda alguna entabla relaciones de diferencia, de diversidad y refleja en el horizonte múltiples caminos y variedad de rutas. ¿Qué factor común reúne entonces cada 12 de octubre en todo el país a multitudes de personas con diversas formas de ver y asumir la realidad alrededor de la minga de los pueblos? ¿No es acaso la cultura esa razón que nos reúne a todos? ¿Hay límites entre la realidad particular y el bien común? ¿Es la cultura tan solo lo que diferencia? ¿O es acaso también lo que nos une? ¿El eje de la cultura es la identidad o la diversidad?

Múltiples preguntas llegaban a mi mente, los argumentos se enfrentaban tratando de esclarecer tan complejo concepto.

De repente un joven Yanakuna, de tez morena y ojos profundos me brindó un trago de chicha, el cual acepte y agradecí; su semblante a pesar de la larga caminata era fuerte y vigoroso, su voz era apacible como el hablar de un río.

-¿Por qué estás caminando la palabra?-fue lo primero que se me ocurrió decir para entablar un dialogo con aquel joven.

-El “caminar en el tiempo” es la manera como vamos transmitiendo la enseñanza para que nuestros hermanos (wayki), para nuestros niños (wawas), no pierdan la esencia ni el sentido de la existencia de lo que es el mundo, de lo que enmarca en cada espacio la aplicación y apropiación de un camino simbólico. Cuando entendemos que el atrás está adelante, nos referimos a que vamos por el camino de nuestros mayores , quienes ya han vivido para enseñarnos, nos referimos al camino que han abierto aquellos líderes y sabios que ya se fueron de este mundo, que nosotros apenas estamos recorriendo y que nuestros hijos o los que vienen, deben seguir. Una manera de transmitir estos saberes es el tejido, es por eso que los yanakunas organizados estamos tejiendo La Cobija Yanakuna.

De repente un canto enérgico interrumpió al joven Yanakuna.

Guardia, guardia. Fuerza, fuerza.

Por mi raza, por mi tierra.

Guardia, guardia. Fuerza, fuerza.

Por mi raza, por mi tierra.

El himno de la Guardia Indígena me estremeció por su sentido pleno de solidaridad, por su conciencia profunda del pasado, presente y futuro, por su concepción de la vida y el bien común, pero sobre todo por su tono colectivo valiente e incansable.

-¿A qué comunidad pertenece el himno? –Pregunté con ansiedad por conocer el origen de tan bello canto.

-A ninguna en particular, el himno pertenece a todas las comunidades, es un símbolo que nos une y convoca en la lucha que nos es común, la gente honesta y

trabajadora podrá entender el sentido profundo de lo que digo, luchamos es por el buen vivir.

Cultura, resistencia e identidad son entonces conceptos hermanos, la cultura genera identidad y la resistencia fortalece la misma. El principio del buen vivir me dejó entrever que la cultura va mucho mas allá de los límites de la tradición para convertirse en el sentido mismo de la vida. Diversas voces, diferentes formas de sentir la realidad, se unen para construir un proyecto de mundo que nos incluya a todos.

“La identidad étnica, aunque se expresa en el nivel ideológico, es más que ideología. En la práctica cotidiana la identidad es ejercicio de la cultura propia. A través de ese ejercicio, de esa realización permanente de la cultura propia, es como un individuo participa en las decisiones y en los beneficios exclusivos de su grupo. La participación implica el conocimiento y el manejo de una serie de elementos culturales propios que hacen posible la comunicación, los acuerdos básicos en función de valores comunes, la producción y el consumo, el comportamiento cotidiano aceptable y, a fin de cuentas, la decisión misma de participar... La identidad se fundamenta en la coparticipación de una cultura propia común, que a su vez define los límites del sistema social que constituye un grupo étnico”. (Bonfil, 1986)

El campesino que desde su parcela dignifica el trabajo, la madre que con su vida prolonga otras tantas, el estudiante que reflexiona críticamente sobre su realidad y se prepara para transformarla, el trabajador honesto, el profesor consiente, el indígena con memoria, aportan desde la vida al proceso de resistencia cultural que hace ya 500 años empezó a gestarse en nuestras tierras.

Al despedirme el joven Yanakuna que compartió parte de sus saberes conmigo, me invitó a conocer el trabajo realizado por el tejido de comunicación indígena del Cauca donde el cine, la radio, la prensa, son sus herramientas de lucha.

Recordando lo charlado en clase decidí preguntar a mi nuevo amigo:

-¿Cómo puede una comunidad indígena adoptar patrones culturales como los medios de comunicación masiva siendo este un elemento ajeno y originario de una cultura que les ha hecho tanto daño?

-La intención es lo que cuenta dicen las abuelas, si vas te darás cuenta de cómo nos hemos re-apoderado de los instrumentos que inicialmente nos perjudicaron, gracias en parte al lenguaje audiovisual heredado de la cultura de occidente hemos logrado extender la voz de lucha. La realidad es dinámica y la manera como la asumamos marcará el camino. Muchos hermanos de occidente han aportado a la lucha, artistas, escritores, investigadores, pensadores, intelectuales e incluso científicos, como el que inventó la cámara de video que hace posible el proyecto que te menciono; no se trata pues de una lucha entre las culturas, se trata de una lucha por la vida, se trata de tejer con hilos diversos una realidad que nos involucre con principios de dignidad a todos.

El concepto de cultura al contrario de corresponder a una definición concreta, se bifurcaba como la raíz de un árbol y dejaba abierta sus múltiples miradas y connotaciones. No obedece a un término fijo y anacrónico. Nace como el producto del proceso social de una comunidad y su entreteter colectivo; no hablando de una cultura única sino de un mosaico de culturas, que se enmarcan en un espacio-tiempo determinado y que se rigen por los destinos de los hombres. La calidad de las relaciones que pueda tejer el hombre con las culturas del mundo evidenciará más que cualquier concepción teórica -y muchas veces abstracta- el sentido vivo que encarna dicha palabra.

Me despedí deseándoles buenos vientos en la caminata, y afirmando que desde aquí estaría yo aportando con paso lento pero firme a la construcción de una sociedad más digna que la presente.



4.3. LA PALABRA HABLADA DESDE EL CORAZÓN DE LO VIEJOS, DE LOS VIEJOS

Estaba atardeciendo y el cielo engalanado lucía purpúreos celajes, reflexionaba sobre la interesante clase de literatura hispanoamericana- asesorada por un lúcido, luchador, polémico y consiente profesor que sin duda hizo historia en la Universidad Surcolombiana- que desde la mañana me había dejado con una sensación inquietante de querer saber un poco más. La clase tenía como objetivo central conocer, apreciar y valorar la poesía aborígen de nuestra amada América. En el recorrido por tan bellos “versos” fuimos descubriendo la fuerza cósmica de las composiciones, el palpitante carácter oral y ancestral de las mismas y la visión errada que a la ligera la escuela e incluso la universidad nos ha transmitido de la oralidad siempre redimida al “poder” de la escritura, cuando por lo contrario es la expresión oral la que fecunda a la escrita.

“La expresión oral es capaz de existir y casi siempre ha existido, sin ninguna escritura en absoluto; empero, nunca ha habido escritura sin oralidad”. (Ong, 2006)

“La oralidad es una categoría en que la escritura se recrea y proyecta aquello que entiende como sus creencias”. (Marccone, 1997)

¿Acaso los poemas aborígenes precolombinos leídos en clase por ser anónimos eran menos valiosos que los ya muy famosos de Jorge Luis Borges, Octavio Paz, Pablo Neruda y otros tantos ilustres representantes de la literatura, vale decir expresión escrita, de nuestra América?

-En la poesía no existen pueblos subdesarrollados – había dicho el profesor Lasso citando a Jorge Zalamea-

Yo me atrevería a decir que el subdesarrollo es una categoría perversa que intenta involucrar al mundo entero en las políticas mercantiles de un falso desarrollo que solo ha traído muerte, caos, infelicidad y desamparo. La oralidad también ha sido manipulada por tan polémico concepto, siendo subdesarrollados los pueblos orales solo por el hecho de no acceder a la cultura alfabéticamente escrita, proveniente de occidente y proveedora de un “desarrollo intelectual” incapaz de brindar , - según las clases dominantes- la palabra hablada.

En la clase, a medida que leíamos algunos cantos rituales descubríamos que la palabra hablada, y en este caso cantada, al contrario de la escrita, que en la mayoría de situaciones obedece a meras abstracciones, es acción, performance, evento, hecho. El profesor manifestaba que la oralidad desnuda en si misma atiende a soluciones concretas de su acontecer:

*Guarda a mi hijo, oh mi
señor, que no tenga dolor
que no tenga fiebre. Que
no lo aprisione el dolor
en los pies. No lo
castigues con fiebre en
los pies. No castigues a
mi hijo con mordeduras
de serpiente. No le
castigues con la muerte.
Mi hijo juega, se divierte.
Cuando crezca el te hará
ofrenda de pasol, el te
dará ofrenda de copal.
Cuando crezca te dará
tortillas. Cuando crezca*

*te dará papel. Cuando
crezca te dará sacrificio.*

Y después de haber leído el canto de los Lacandones nos explicó con tono fluido y semblante serio la profundidad que alcanza el poema:

-La reciprocidad entre el ofrendado y el ofrendado es palpable en este texto que guarda las características propias de la poesía sacra de todos los lugares del mundo. Esas maneras horizontales de relacionarse con la divinidad, encuentran en este poema Tzotzil, hallado en 1960, en Chiapas, una elaboración de mayor vuelo porque el intento es más grande: hallar el origen de la enfermedad e intentar, sin invocación de la divinidad, en tanto faticidad dadora, su saneamiento:

*Fuego verde, niebla en el aire,
te has convertido en epilepsia.
Viento del norte,
Te has convertido en epilepsia.
Una epilepsia causada por el sueño,
Niebla blanca te has convertido en epilepsia
Lo desataremos,
nueve veces lo desharemos,
lo calmaremos, nueve veces lo calmaremos,
en una hora, en media hora,
para que se vaya como la niebla,
que se vaya como una mariposa.
¡Arréglate pulso grande! ¡arréglate pulso chico!
Los dos pulsos en una hora en media hora,
Así sea, señor
Así te acabas (epilepsia)*

*Sobre trece montañas,
Sobre trece lomas,
Ahí te acabas en medio de trece filas de rocas
Ahí te acabas en medio de trece filas de árboles.*

Este poema cargado de sentidos vitales me hizo reflexionar más a fondo sobre los hilos que tejen la palabra hablada. El poema evidenciaba la palabra como medicina, como ritual en función y fuente de curación del alma.

De inmediato empecé a recordar diversos sucesos donde la palabra había sido para mi instrumento de sanación: recordé a mi mamá cantando una canción para distraer el dolor causado por algún raspón producido por una caída en bicicleta, recordé también las palabras que le decían a mi madre tratando de consolar la tristeza que sentía por la muerte de su padre, recordé a la abuela diciéndonos con tono pausado porque no debíamos decir mentiras, sentí finalmente que una palabra sincera de afecto vale más que un manuscrito de incertidumbres.

Inevitablemente se venía a mi mente la situación cognitiva de intentar relacionar tan elevado concepto de la palabra hablada con la escritura supuesta proveedora de desarrollo.

¿De qué manera había llegado a nuestro continente la escritura, qué papel jugó la lengua que hoy hablamos y que relaciones de poder introdujo? Después de buscar alguna información que me aclarara el panorama, encontré entre las páginas de un libro realmente interesante escrito por el maestro Manuel Zapata Olivella lo siguiente:

“Generalmente, en virtud de la imposición de valores culturales, se piensa en la amalgama con cuño hispánico, subestimando el aporte indígena y africano. Cuesta dificultad en el presente hacer deslindes y evaluar los aportes culturales que dieron y dan el indígena, el mestizo, el mulato y el zambo en esta

conjugación. Pero aludiendo a la utilización del alfabeto y escritura castellanos, resulta dolorosamente fácil distinguir entre unas minorías beneficiadas y una imponente masa de millones de analfabetos, engrosada con otra no menos numerosa de semi-letrados que muy poco hacen uso de su potencial.

Resulta pues, que la lengua castellana, gran unificadora de nuestras culturas mestizas, es también tajante barrera que dicotomiza las capas sociales en dos polos de culturas opuestas (...) Es en el proceso de interacción cultural donde el lenguaje jugó su máxima función aglutinadora. La imposición del castellano a las comunidades indígenas no se limitó a suplantarse una lengua por otra y exigir que los nativos aprendieran el nuevo idioma para su uso y conservación, sino que al imponerse su aprendizaje, se lograba que la cultura sometida destruyera su propio esquema lingüístico de la vida social y pudiera adaptarse mejor, más sumisamente al sistema colonial". (Zapata, 1972).

Luego de la lectura múltiples preguntas sobre mi identidad, sobre mi lengua y sobre mi historia empezaron a asaltarme... De repente y como respondiendo a la acción performativa de la palabra, una canción que sonaba en la estación de radio me dio la primera ruta:

Se trataba ni más ni menos que de la agrupación mexicana La maldita vecindad, la canción se titulaba: Don Palabras:

Miles de historias en cada barrio./Por la calle de Vieira/viene ya Don Palabras recitando poesía/viene canta que canta./Cierta día Don Palabras/me contó una extraña historia/de cómo nacen las cosas/cada vez que uno las nombra./El tiempo vive en la memoria (...)

Dichosos los poetas pobres/de ellos será el reino de los suelos/así empezaba nuestro amigo/su andar en la ciudad sin sueño./De boca en boca, viajan los sueños./Por la calle de Vieira/viene ya Don Palabras/recitando poesía/viene canta que canta./Miles de historias en cada barrio

La canción era sin duda un homenaje al poder de acción que emerge de la palabra, la palabra como gestadora de la realidad y por ende de la vida. *“Cierta día Don Palabras /me contó una extraña historia/de cómo nacen las cosas/cada vez que uno las nombra/el tiempo vive en la memoria.”*

La palabra no es entonces simplemente la sucesión de fonemas ni de signos gráficos, la palabra es un performance situado siempre en contextos sociales específicos que responden a un tiempo, un lugar y una intención determinada *“...Por tanto estudiar la emergencia de la oralidad dentro de contextos específicos tiene implicancias importantes para la teoría del lenguaje ya que no se puede seguir sosteniendo que es posible conocer rigurosamente el sistema lingüístico investigando solo las competencias individuales. Ahora sabemos que el código no podrá estar contenido en la mente de una persona y que el “sistema” no puede ser definido como un conjunto de reglas que existen a priori y que son posibles de ser descritas como algo estático e independiente de los usos particulares. Sucede que al estudiar actos de habla nos damos cuenta que son siempre los otros los que ratifican nuestra gramática y nuestro código al otorgarnos la mayor parte de los significados”.* (Vich Y Zabala, 2004)

La palabra es un telar comunicante que se teje con múltiples hilos, es decir, tal y como lo afirmaba Ong *“la oralidad produce un circuito comunicativo donde múltiples determinantes se disponen para constituirlo.”*

Para poder acercarme a la palabra hablada que es acción, debo entonces tener en cuenta la manera como se producen los discursos orales, las circunstancias que los generan y el público al que se dirigen, sin esta información cualquier reflexión sobre la oralidad estará sumamente limitada y sesgada: *“La oralidad es una práctica, una experiencia que se realiza y un evento del que se participa”* (Ong, 2006)

Salí de casa y caminaba por la calle pensando en todo esto, cuando un ser melancólico, que hablaba en voz alta y a solas, tajantemente me sacó de la disertación, sus palabras cargadas de desolación me hicieron prestar atención a lo que decía:

Primero fue una explosión sorda, minutos después fueron impactos repetidos. Un quejido, una moto sin placas que se pierde en la oscuridad, una estela de humo que se levanta imponente. Gritos, pánico, un río de sangre, policías, un reguero de cadáveres nadando en el escepticismo nacional. Un coche fúnebre. Un manto negro. Un huérfano asustado que no entiende la tragedia. Un mar de lágrimas, unos acuerdos firmados semanas atrás. Un torbellino de indolencia. No amanece ¿Qué sucede? Es la paz que está muriendo –me responden-

Al acercarme me di cuenta que era un joven poeta que declamaba su dolor. Un hombre que había encontrado en la poesía y en la palabra un instrumento de catarsis que le permitiera desahogar sus más profundos sentimientos. Con algo de pudor decidí preguntarle por el motivo que lo llevo a construir tan dramático relato.

-Mi padre fue asesinado. Hizo parte del pacto de paz producto de los diálogos entre el gobierno y el entonces grupo guerrillero M-19.

Semejante frase me evocó a la historia de Colombia y a los modelos de traición implementados desde el poder y que hoy tienen vigencia intacta: el caso de Iván Ríos, las ya famosas “chuzadas del DAS”, los enredos en la redistribución de las tierras a las comunidades indígenas, campesinos y otras víctimas de la violencia, los atentados en contra de la oposición que fueron capaces en antaño de desaparecer por completo el partido político de la Unión Patriótica, más conocido como UP, dan cuenta de la gravedad de circunstancias que inscriben al anterior

relato que evoca al pasado para criticar al presente y de esa manera construir un mejor futuro.

Aquella frase pensaba en mi interior, es más que un par de oraciones, es más que una simple sucesión de signos lingüísticos, en aquella expresión está narrada brevemente la historia de una familia y de una nación, sin embargo analizándola desde la sociolingüística es un acto de habla coherente con nuestro contexto degradado pero incoherente en otros. “Mi padre fue asesinado, hizo parte del pacto de paz” ¿Tendrá sentido semántico hablar de asesinato y tratados paz en un mismo nivel?, en nuestro país, claro que sí.

La voz del aquel muchacho rememoraba el pasado produciendo en efecto catártico propio de la expresión oral sublime.

El pasado no es algo anterior al presente, sino una dimensión interior de este. No está atrás sino adentro. La oralidad es una de las instancias mediante las cuales las sociedades construyen un archivo de conocimientos destinados a interpretar y negociar el pasado. Actualizadas en situaciones concretas, algunas performance orales funcionan como rituales que escenifican las experiencias vividas y aspiran a intervenir en las políticas de la memoria.

“Todo estudio sobre la oralidad debe partir del análisis de sus condiciones de producción y de la complejidad de mediaciones que en el intervienen: contexto social, identidad del enunciador, discursos hegemónicos, imaginarios sociales, formas de recepción etc. No se trata, por tanto, de estudiar los “textos orales” como si fueran unidades aisladas y autónomas sino más bien de involucrarse con el análisis de la ejecución del acto oral dentro de una práctica comunicativa situada en un contexto material y simbólico específico (...) No se trata de entender ese conjunto de mediaciones como simples elementos que “rodean” al evento oral sino más bien de señalar que ellas son sus fuentes constitutivas y los verdaderos motores en la producción de sus significados.”(Vich y Zabala, 2004)

El contexto no es ajeno a la oralidad sino que es su fuente -pensaba-, la oralidad nace de un conjunto de acuerdos negociados que surgen a su vez de las interacción social, del diálogo permanente con el otro, de las relaciones interpersonales entre los miembros de un grupo.

La experiencia, es decir, la vida misma, es la que teje significados y sentidos a través de la palabra, las múltiples lenguas son por ejemplo producto de las múltiples relaciones del hombre con su entorno, los neivanos, pensaba, tenemos un tono particular , alargado y lento, producto de las circunstancias climáticas de la región, producto del sol inclemente, de la sequía que sumerge a sus habitantes en un especie de letargo anímico; los boyacenses por el contrario hablan rápido, como si al hablar intentaran calentar además de la palabra su cuerpo.

Pensar en mí ciudad me llevó a pensar en el desierto y mientras caminaba por el asfalto derruido empezaron performáticamente a salir de mi boca las siguientes palabras:

-vengo del desierto rojo donde el sol humilla, donde cabizbajos caminan sin rumbos y sin rostros los transeúntes, vengo del infierno, del maíz y del barro, de las calles perdidas y de los mundos bajos, vengo de tierras arridas donde la verdad se esconde, donde los gobiernos roban y donde todos cayán...

Vengo del desierto rojo donde el sol implacable se arrebola engalanado en medio del purpureo celaje, vengo del desierto buscando rumbo hacia el mar...

Los significados se constituyen mientras son experimentados, el lenguaje es performático y la vida es verbo.

Gran variedad de los discursos orales son formas de memoria colectiva a través de los cuales una doble oleada que va y vuelve desde el pasado histórico, desde

la fuerza del universo interior, inmortal y ancestral hasta la intimidad infinita del ser, emerge para buscar caminos que nos lleven a la construcción del presente.

“Los discursos orales pueden ser entendidos como performances en tanto ponen de público manifiesto la necesidad de representar y de construir la vida de múltiples formas e iniciar así una búsqueda de nuevas posibilidades” (Íbid)

Ya en la noche y observando a la plateada luna decidí explorar a fondo las implicaciones del discurso oral, sentía que estudiar literatura como un fenómeno aislado de los procesos orales era como nadar en un mar de arena, era como estudiar la vida sin observar a la naturaleza.

Los días siguientes fueron de mucha lectura, una paradoja que no dejaba de sorprenderme, quería saber de la oralidad y en primera instancia creí necesario leer textos escritos para escuchar-leer diferentes voces sobre el tema.

La primera dimensión teórica de la oralidad que me arrojó la exploración de diferentes investigaciones fue la constante polémica sobre la comparación y /o relación de la oralidad y la escritura.

VOCES Y PLUMAS

No dejaba de parecerme curioso que muchos teóricos reflexionaran sobre el hecho oral a través de la expresión escrita, pero ¿Qué hilos tejían esta relación? Sin duda, debido a nuestras circunstancias históricas, es indispensable si se quieren valorar los procesos orales preguntarnos por su relación con los procesos escriturales, pero no una relación competitiva, ambiciosa que tiende a aventajar y a imponer, sino una relación que nos permita entender ambos procesos desde sus complejidades particulares.

¿Es la comunicación oral el instrumento de una mentalidad diferenciada y, por ende de un tipo de conciencia distinta a la alfabetizada?

Es a partir de esta pregunta, que empieza a desatarse en la investigación del lenguaje, una polémica que llevara a una dicotomización absurda de dos procesos que se complementan.

Es así como una corriente conocida como la gran división que surge en la década de los 80's empieza a reflexionar sobre estos dos conceptos dando importancia y orden superior a los procesos escriturales.

Jack Godoy y Levi-Strauss diferencian las mentes primitivas de las mentes civilizadas, no por factores históricos o contextuales sino por la presencia de la escritura como proceso intelectual portador de verdad y producido al margen de ciertos intereses ideológicos.

Pero fue Walter Ong sin duda el que consolidó la armazón conceptual que identificó a la "gran división":

Walter Ong, sintetiza las ideas de sus antecesores y desde una perspectiva supuestamente más cognitiva y menos histórica, ha sostenido que la literacidad no solo engrandece el potencial del lenguaje sino que también reestructura todo el sistema racional de pensamiento.

En síntesis los autores pertenecientes a esta corriente concibieron la oralidad como un proceso autónomo e independiente de los procesos sociales y como si el desarrollo de la humanidad hubiera dependido del la escritura. Ha sido tanta la importancia a esta dicotomía que se suele llamar prehistoria, al momento en que el hombre no conciba la realidad a través de la escritura e historia como un momento desde el cual el hombre tiene un nuevo nacer a partir de la caligrafía y por ende la lectura.

Un segundo momento en las rutas investigativas denominada por Víctor Vich como “el continuum oralidad – literacidad empieza a hacer énfasis ya no en la comparación vertical de los dos conceptos sino en su plena relación horizontal.

Wallace Chafe, Deborah Tannen, que estudiaron la distinción entre oralidad y literacidad en las sociedades letradas, cuestionaron la profunda dicotomía de ambos usos y sostuvieron la existencia de un continuum discursivo, en el cual en un extremo se sitúa es discurso oral informal (conversaciones cotidianas) y en el otro es discurso escrito formal (escritura académica). Entre ambos se hallaran otros tipos de usos como el oral formal (exposiciones,) y el escrito informal (cartas personales). Esta visión se ocupa de estudiar los usos del lenguaje oral y escrito en distintos contextos para ver como estos demandan diferentes formas lingüísticas.

Las diferencias tienen que ver con los modelos de interacción del lenguaje hablado o escrito con el público ante el cual se expresa. Mientras que la oralidad tiene como fundamento el involucramiento con el otro, el lenguaje escrito produce textos que pueden hablar por sí mismos, produciendo un alejamiento (aunque no del todo) con el lector.

Deborah Tannen, otra autora citada también por Víctor Vich planteó que la tradición letrada no reemplaza a la oral y que cuando la literacidad se introduce en una sociedad los medios de comunicación se superponen. En realidad no es posible realizar una distinción tajante entre individuos orales y letrados ya que según Tannen la gente utiliza insumos asociados con ambas tradiciones en diversos tipos de escenario. Desde la perspectiva de la existencia de un continuum discursivo la mirada de lo oral y de lo escrito ofrece una manera más contextualizada de percibir el lenguaje al contrario de las opciones de investigación que analizan la oralidad y la escritura como conceptos abstractos”.

Como vemos no es una cuestión de diferencia sino de énfasis de acuerdo a las situaciones comunicativas.

Un último enfoque con implicaciones muchas más políticas surgió como oposición radical al movimiento impulsado por la “gran división”. De esta corriente hicieron parte Scribney Cole.

“Esta corriente surgió como fuerte oposición a la “gran división”. En los últimos años, sus seguidores han sostenido que la dicotomía decimonónica entre culturas civilizadas y primitivas ha sido restablecida desde una base falsamente “científica” por autores como Goodoy, Havelock y Ong. Desde una perspectiva antropológica y sociolingüística, y con métodos etnográficos, esta corriente ha buscado destruir los postulados de la “gran división” y, a partir de ahí, ha generado una mirada totalmente nueva para estudiar la oralidad y la escritura de forma más contextualizada”. (Íbid)

Este nuevo movimiento identificaba a la “gran división” como un modelo autónomo de lo letrado y propusieron un modelo mucho más político. Mientras que la gran división planteaba características inherentes a la oralidad y a la literacidad, esta perspectiva propuso las características que supuestamente eran inherentes a la escritura eran solo convenciones de una práctica letrada de un sector dominante de la sociedad.

La lectura de aquellos textos permitió que un cocuyo empezara a explorar mi mente, un breve fulgor me iba poco a poco indicando caminos jamás vistos, la historia basada en fechas, hombres de honor y grandes prodigios empezaba a mostrarme su disfraz a partir de la otra historia que empezó a crearse cuando el mundo popular decidió romper las cadenas del silencio para volver a narrar y contar su propia vida.

ORALIDAD EN LA LITERATURA

Aunque había comprendido a grandes rasgos la relación compleja que tejen los conceptos de oralidad y escritura, no dejaba de curiosear mi pensamiento y me preguntaba muy al fondo de mi ser si la literatura, aquella escrita por grandes, profundos y sobre todo consientes artistas, humanistas e intelectuales que sin duda habían trazado un hermoso camino, no andaría acaso por los mismos senderos de la palabra hablada y no tan distantes como muchas veces pretendemos ver; pues aunque la cultura letrada dominante invisibilice los procesos orales, es también la cultura letrada popular y subversiva la que desde algunos sectores los re significa.

Si bien Macondo es producto del trabajo intelectual de muchos años de nuestro querido Gabo, es también Macondo un pueblo de la memoria, un poblado de voces que resisten, pues las historias que entrecruzan sus callejuelas no son del escritor, sino de todo un colectivo, no solo son del mar, sino del río, el desierto, la montaña y la llanura.

Sin embargo, ahondar en los terrenos de la oralidad a través de literatura es para los sectores letrados dominantes andar por terrenos baldíos, pues para este sector la escritura despliega una gramática más elaborada, estricta y compleja que antagoniza con la expresión hablada y que les da una sensación de intelectualismo muchas veces mediocre, pues muchos escritores queriendo deslumbrar por su elegancia y su rima cuasi perfecta, descuidan el papel fundamental del artista que es dar razón de su época y su tiempo.

Fue así como descubrí merodeando algunas bibliotecas el aporte de algunos autores de narraciones literarias a la recuperación de la voz popular:

LÁPIZ, PAPEL Y VOCES

Buscando entre los viejos libros me encontré con las voces escritas de mi país y descubrí que la literatura colombiana no ha sido la excepción de la relación dicotomizada entre lo oral y lo escrito.

Tomás Carrasquilla, uno de los cuentistas y novelistas más importantes de Colombia ha sido desconocido en un país de letrados y lamentablemente subvalorado bajo el concepto facilista de costumbrista.

Relatar las costumbres, vale decir la vida de un pueblo, por medio de la escritura, es para la cultura letrada dominante un proceso mucho menos meritorio que el de crear universos propios, ajenos en muchos casos al mundo humano vital. Narrar lo que se vive es prioridad de la historia en la cultura letrada, sin embargo, Tomas Carrasquilla deshace en su producción tan ingenuos límites, y se dedica a escribir a través de la ficción, la identidad de su amada Antioquia. Rafael Maya considera a Carrasquilla como el creador de la novela hablada, pues es el diálogo el hilo conductor de todos sus relatos. Es así, como diferentes voces van entrecruzando toda su obra, la suya como intelectual y escritor, pero en su mayoría abundan las voces del pueblo antioqueño, del campesino, de los chiquillos, de las matronas, de los esclavos. En tiempos donde muchos escritores se obnubilaban con las producciones europeas como las de Chateaubriand intentando a toda costa imitar su estilo, como fue el caso del admiradísimo escritor de La María; otros como Tomas Carrasquilla, tiempo después el joven caleño Andrés Caicedo y el huilense José Eustasio Rivera se dedican a explorar los universos de su propia tierra, reivindicando en ese sentido la labor del escritor y por su puesto de la cultura. Carrasquilla decía que no escribía en español sino en Antioqueño: esta expresión sin duda ha sido poco valorada a la hora de interpretarla, pues son evidentes sus matices políticos, al identificarse el autor, sin falsas posturas, con el habla de su pueblo:

“El enigma está en la voz, Carrasquilla busca ir al fondo de la voz (...) En sus páginas se oye hablar, hablar chismes, anécdotas, murmuraciones, con una genuina malicia popular (...) La voz expande los sonidos; emerge al dialogo que incita a inigualables percepciones. Carrasquilla es un maestro indiscutido en el manejo y uso del lenguaje regional. Volver los ojos sobre el mundo carrasquillesco, es como volver los pasos para reencontrar uno de los más genuinos rostros de nuestra América”. (Alape,1990)

José Eustasio Rivera, es también un escritor importante en este sentido, ya que con su obra *La Vorágine* aporta elementos valiosos para la consolidación de la unidad nacional, redescubriendo territorios totalmente abandonados por el estado debido a sus políticas siempre centralistas. Como empleado público, se dirige a la zona oriental del país trazando límites en las fronteras con Venezuela y por ende escuchando la voz de una zona que a clamores pedía atención y apoyo del país entero.

En la vorágine hay un homenaje a la oralidad: En primer lugar, al darle la voz a los que en la historia oficial jamás la tuvieron y segundo al sacar a la luz palabras ya olvidadas por el resto del país, pertenecientes al habla popular de la región.

Palabras como Rumbero (el que sabe orientarse), Picurearse (fugarse), Ramada (cobertizo), Sernambí (caucho de mala calidad), Siringa (cierto caucho fino), Barajustar (huir en tropel), Caboclo (colono), Catire (rubio), Curiara (canoa), Chanchira (harapo), Guayuco (taparrabo), Guina (maleficio), Güio (enorme serpiente acuática), Igarapé (riachuelo), Iraca (palmicha), Jagüey (hoyo lleno de agua), entre muchas otras forman parte de un glosario exclusivo que el autor decidió involucrar en la obra como una manera de renombrar esas regiones innombradas y olvidadas por la nación.

Sin embargo el objetivo no solo era renombrar lingüísticamente a los pueblos sino renombrarlos históricamente, por esto su obra se convierte además en una denuncia que con nombres propios reclama justicia para un pueblo abatido por la violencia, la explotación y el olvido:

“...Hoy escribo estas páginas en el Río Negro, río sugestivo que los naturales llaman Guainía. Desde ha tres semanas, en el batelón de la turca, huimos de las barracas del Guaracú. Sobre la cresta de estas ondas retintas que nos van acercando a Yaguaraní, frente a estas orillas que vieron bajar a mis compatriotas esclavizados, sobre estos remolinos que venció la curiara de Clemente Silva, hago memoria de los sucesos aterradores que antevinieron a la fuga, inconforme con mi destino (...) En su sala, en su tienda, trajinaba Funes, recibiendo a las gentes incautas, separando con sonrisitas a los que pronto serían asesinados en el solar. « ¡Usted, a la lancha! ¡Usted conmigo!» En breves minutos colmóse el patio de rostros pavóricos. Tras la puerta del muro que da sobre el río se situó González con el machete. « ¡A bordo, muchachos! » Y el que iba saliendo, rodaba decapitado, entre los hoyos que dieron tierra para levantar la edificación.

— ¡Ni un grito, ni una queja!

— ¡La noche, el motor, la tempestad!”. (Rivera, 1973)

Sin embargo, José Eustasio Rivera sigue siendo visto desde muchos sectores como simple cantor del trópico que describió bellamente a la naturaleza en sus poemas, negándole la importancia capital en la consolidación de la unidad territorial y cultural del país. Rivera tejió un capítulo importante en la historia patria a través de una novela de “ficción” que narra la crudeza de la realidad.

Andrés Caicedo, un joven caleño que pasó la mayor parte de su vida en Cali también es un ejemplo clave que nos permite ver como a través de la

escritura se pueden reconstruir los procesos orales. Caicedo, amante profundo de Cali *“ciudad que espera, pero no le abre la puerta a los desesperados”* escribe sus narraciones todas ubicadas en la capital del Valle del Cauca y contadas no por su voz particular, sino por la voz de los jóvenes que viven en su tiempo la ciudad. Que Viva la Música, su obra cumbre, capta la crisis cultural en tiempos donde la globalización empieza a tomar fuerza, hijo de la ambigüedad: del rock y la salsa, de la libertad y la opresión, de la burguesía y el sector popular, Caicedo toma postura y decide reafirmarse en lo propio. Es así como esta majestuosa obra, menospreciada por muchos “intelectuales ilustres” que ven en ella una simplista y ridícula apología a las drogas y a la vida nocturna de Cali, se convierte en una de las novelas políticas más importantes de la época.

A través de la música, expresión de la palabra hablada y en este caso cantada, María del Carmen Huertas, “la mona”, reconoce su propia historia pero también la de su ciudad, a la cual redescubre caminándola, sintiéndola y viviéndola:

“...Cada vez me producía mayor depresión la salida del cine al sol, tener que maldecir con los ojos cerrados por el fin de la película. No, me gustan las cosas que me atan con grilletes a esta dura realidad, no las que me saquen de aquí para meterme a otro hueco.

Zapatiando salí la última vez, taconiando duro y adaptando, a la media cuadra, el saltico y la punta del pie, pensando en el Jala-Jala, vente con Richienamá. Y añorando, oh por fin, una rumba grande, o si no un bailoteo de 2 canciones y 2 cervezas. Pero si nadie me invitaba tendría que escurrirme a la casa de mis padres: visitar, comer y despedirme, jala cochero llévame allá. Ya avanzaba poco, en mi caminado, de tanto repensar la canción y marcarla en el andén. Y, antes de cruzar la esquina eso es que voy sintiendo un toc y un plap y "Caína ven", pero no

voltié, no, no podrían ser ilusiones más, deseo mayor de soledades bien incomprendidas...” (Caicedo, 1978)

La literatura y la oralidad empezaban a tejer caminos interesantes, como dos ríos que llegan a morir y renacer al mar. ¿Podríamos hablar entonces de literatura oral u oralitura?

DE VIAJE POR LOS SINTAGMAS, TROPEZANDO CON DIPTONGOS, TRIPTONGOS E HIATOS

5:00 am, me levanto con el sol, mi madre bate el chocolate que será el elemento que producirá la primera manifestación oral del día, la familia completa alrededor de la bebida caliente empieza a charlar, así también a calentar la palabra. Mi madre me da consejos para asumir el día, mi padre me narra los hechos noticiosos escuchados de antemano en la radio, los pájaros cantan diciéndonos que el día ha nacido nuevamente y la vida empieza otra vez su dinámica siempre estando de por medio la palabra.

6:00 am. Solo pasan unos instantes cuando ya la oralidad a cambiado complejamente de contexto, ahora estaba en clase con un maestro, científico del lenguaje. Su nombre es en sí es representación de beatitud: Justo Abel Morales.

La clase era una exploración por los fenómenos discursivos del lenguaje: durante dos etapas. El maestro nos mostró con gran lucidez las diferentes formas de asumir el estudio de la lengua materna, como siempre se refería a la lengua ibérica que pensándolo bien más que madre ha sido madrastra. El primer ejercicio consistió en reflexionar sobre la dimensión formal del lenguaje para lo cual nos leyó un Micro-relato de Eduardo Galeano:

Ventana sobre la palabra

Los cuentacuentos, los cuentacuentos, sólo pueden contar mientras la nieve cae. Así manda la tradición. Los indios del norte de América tienen mucho cuidado con este asunto de los cuentos. Dicen que cuando los cuentos suenan, las plantas no se ocupan de crecer y los pájaros olvidan la comida de sus hijos.

II

En Haití, no se pueden contar cuentos durante el día. Quien cuenta de día, merece la desgracia: la montaña le arrojará una pedrada a la cabeza, su madre sólo podrá caminar en cuatro patas

Los cuentos se cuentan en la noche, porque en la noche vive lo sagrado, y quien sabe contar cuenta sabiendo que el nombre es la cosa que el nombre nombra.

El desarrollo de la primera etapa de la clase se dio a través de un proceso de reflexión colectiva que llevaría a interpretar desde una percepción formalista el texto anteriormente leído. El salón de clase fue dividido en grupos de trabajo que tendrían la función de interpretar cada uno de los apartados del texto.

A nuestro grupo le correspondió el apartado numero 1:

La interpretación formalista tendría como objetivo principal desmontar el texto completo para saber cómo estaba formado, este enfoque de tendencia positivista, apartaba las palabras de su contexto original, como si fueran llevadas a un laboratorio, para estudiar su relación formal intrínseca. Es decir, la organización formal (sintaxis) de las palabras para producir significado (semántica).

El texto sometido a pruebas de coherencia y cohesión empezó a tomar la siguiente forma:

Los cuentacuentos, sólo pueden contar mientras la nieve cae. /1 Así manda la tradición. /2 Los indios del norte de América tienen mucho cuidado con este asunto de los cuentos./3 Dicen que cuando los cuentos suenan, las plantas no se ocupan de crecer y los pájaros olvidan la comida de sus hijos./4

El texto como unidad completa empezó a ser fragmentado con el objetivo de facilitar el análisis formal de su composición. Inicialmente no hablaríamos de micro relato, ni de párrafo, sino de oración. Cada oración constituye una sucesión de palabras con sentido completo debido a la relación que se produce entre el sujeto y el predicado, producto de una organización sintáctica precisa que ofrece coherencia a la oración.

Dentro de la oración habría también unidades complejas llamadas “palabras productos de la sucesión”, en el sentido formal, de signos lingüísticos. Las relaciones entre las palabras producirá el sentido intencional de cada oración.

Fue así que analizamos oración por oración intentado descubrir cómo estaban compuestas. Variamos el orden de las palabras pero nos dimos cuenta que el famoso principio matemático de que el orden de los factores no altera el producto pierde su fuerza semántica cuando se hablan de estudios lingüísticos; aumentamos y disminuimos algunos fonemas cambiando totalmente de sentido de la oración inicial, reflexionamos sobre la función de las conjunciones y preposiciones como enlaces y analizamos cómo el sujeto y el predicado determinaban el sentido de la oración.

La dimensión formal estudiara entonces la relación de las palabras en la producción de sentido: dentro de este proceso se analiza la intención y función de

cada elemento de la oración y la relación y coherencia de una oración con otra para producir significados.

“Entre lenguaje, significado, comunicación y discurso se establecen relaciones intrínsecas y dialécticas que solo pueden entenderse en el proceso global de la comunicación humana. El lenguaje es el elemento clave de la comunicación, gracias a la interacción diferenciadora y al mismo tiempo integradora de significados comunicativos. El poder comunicativo de los significados del lenguaje se manifiestan en la estructuración de discursos que producen y comprenden los participantes de la comunicación en situaciones socio contextuales concretas y con propósitos determinados”. (Morales, 1997)

Es decir que no solo el orden de las palabras y su función particular dentro de la oración determinan su sentido completo o pone en manifiesto la dimensión semántica del lenguaje, sino que además hay una serie de circunstancias producidas por el contexto (dimensión pragmática) que de manera fundamental moldean la intención de cualquier acto comunicativo.

“Los actos de emisión simplemente se caracterizan por emitir signos verbales: sílabas, palabras, oraciones, sin carácter comunicativo. Estos actos se conocen también con el nombre de actos locutivos o elocutivos en otros autores. Los actos preposicionales, se definen esencialmente por su contenido proposicional. Esto quiere decir que el significado del acto se expresa mediante la relación de los componentes proposicionales. Argumento(s) –predicado(s). Los actos ilocucionarios (ilocutivos según otros autores) son los verdaderos actos de habla usados en la comunicación de manera práctica; exigen por lo tanto condiciones contextuales oportunas para poder cumplir y realizar las intenciones que se propone comunicar el hablante a su oyente en el contexto pragmático concreto”. (Íbid)

De la concepción anterior puede deducirse que la pragmática lingüística es una disciplina estrechamente relacionada con la sintaxis y la semántica. El estudio de una lengua natural debe orientarse en la interacción productiva de sus dimensiones: morfofonémica, sintáctica, semántica y pragmática. En estas mismas condiciones los actos de habla establecen relaciones semánticas con las palabras, las oraciones, las preposiciones y los discursos. Hablar del significado de las oraciones y del significado de los enunciados (de actos de habla), es estudiar el mismo problema semántico desde dos ángulos diferentes.

Sin duda la clase me orientó sobre las concepciones teóricas a la hora de asumir el estudio de la lengua, factor base de la oralidad.

Por un lado está el paradigma formalista que concibe el lenguaje, y en este caso la lengua, como un fenómeno meramente mental y como un sistema de signos lingüísticos (Saussure) compuesto por un código constituido a su vez por reglas específicas que no son estáticas sino que pueden variar con el tiempo. Este enfoque ha centrado su objeto de estudio en la organización interna de la gramática argumentando que este sistema hace parte de una facultad biológica autónoma y que por ende los factores sociales no influyen en su organización.

El enfoque funcionalista por el otro, estudia la ejecución de los actos de habla particulares, haciendo énfasis en los factores sociales antes que en los puramente abstractos y generales. Dentro de este enfoque juega un papel determinante la pragmática, que aunque se ha dedicado a estudiar variedad de fenómenos, ha sido reconocida por su atención especial en los actos de habla. John Austin propuso en 1962 las primeras teorías de los actos de habla que posteriormente serían implementadas por John Searle en 1969 quien se convertiría en uno de los investigadores más expertos en el tema. El principio básico que defienden dichas teorías es que el lenguaje es performance, que el lenguaje se utiliza para desarrollar acciones.

Entre tanta rigurosidad, hiatos, diptongos y triptongos, recordé el sueño que la noche anterior me había revelado una pequeña amiga:

-Anoche soñé que mi profesora nos hablaba de las palabras, nos contaba que un gigante las había tomado del cielo, pero como eran aun muy jóvenes, tendría que cuidarlas por muchos años antes de poder usarlas. El gigante ansioso de que las palabras maduraran para poder crear universos con ellas, las metió en unas cajas, dentro de las cuales se enamoraron: En las cajas, amantes las palabras verdes, azules y carmesí nacían y se multiplicaban perpetuamente.

Aunque en este caso las oraciones no corresponden a un hecho real, la dimensión estética del lenguaje que permite crear universos propios le da licencia a la lengua de crear sentido a partir de realidades imaginadas.

DÍA DE LA DIVERSIDAD CULTURAL: ENCUENTRO DE LA PALABRA

¿Charlamos?

Pasaron un par de meses en que no hacía otra cosa que analizar los actos de habla: los del vecino, de la radio, del profesor, del acompañante en el asiento de bus, mis amigos, de mis padres, de los políticos, de los curas, de los campesinos, de los abuelos y niños... escuchar las voces del mundo era para mí escuchar el eco profundo de la esencia humana.

El sol de la ciudad parecía humillar a todos los transeúntes, pues cabizbajos caminaban por el ardiente asfalto, cobijándome entre las sombras de los árboles situados al lado del camino me dirigía a la universidad con la intención de participar en la celebración del día de la diversidad, organizado por el grupo de

investigación Yumatambo y por la facultad de Educación de la Universidad Surcolombiana.

De camino me encontré con Cleopatra una chica muy interesante que solo estaba de paso en la ciudad pues iba para San Agustín a reencontrarse con sus padres y su hermana luego de un tiempo de distanciamiento debido a los estudios que cursaba en la ciudad de Medellín.

Solo un acto de habla bastó para que entabláramos una conversación y una posible amistad.

-¿Tenés fuego?- Me pregunto mientras ponía un cigarro en su boca-

De inmediato busqué entre los bolsillos del pantalón y hallé un fosforo de testa azul que sirvió de intermediario para fecundar una maravillosa historia.

-Veo que estás leyendo las Enseñanzas de Don Juan -me dice mientras observaba el libro que llevaba entre manos-, leer ese y otros libros del mismo autor ha sido para mí abrir puertas de percepciones que antes me eran no solo totalmente desconocidas, sino totalmente arbitrarias.

Entendía de lo que hablaba, para mí resultaba también arbitrario, lo curioso era que ella se refería a esa contradicción como un elemento del pasado, como si la arbitrariedad por un acto de lucidez hubiera sido superada.

-Es decir -le dije - que ahora crees que ¿en realidad todo lo que vive Castaneda al lado de don Juan incluso sus metamorfosis fueron hechos reales y no simples alucinaciones producto del mescal y otras plantas sagradas?

-No hay barreras suficientemente firmes que puedan separar lo “real” de lo que creemos es “ilusión”...lo que ahora empiezo a comprender es la relación cósmica que existe entre todos los seres de la naturaleza.

-¿Y todo lo comprendiste a través de los textos de este antropólogo norteamericano?

Con un tono de risa que juzgaba mi ingenuidad me responde:

-No, claro que no, Castaneda solo fue un bello y orientador regalo del destino. El Yagé fue quien me dio las respuestas.

Cundo escuché la palabra yagé, no pude dejar de recordar al viejo Pipa, el personaje de La Vorágine que a través de la sagrada bebida logra ver algunas escenas del futuro y posteriormente picurearse en la selva.

Con mucho interés por saber de su experiencia con el Yagé, le pedí con mucho respeto me narrara la que para ella había sido la experiencia más sublime con esta planta.

-Hace un par de años y desobedeciendo a las recomendaciones que ya me había hecho mí padre y otros conocedores de medicina tradicional, me atreví a tomar Yagé sola, es decir, sin que ningún guía espiritual mediara mi experiencia.

En el trance, decidí caminar y observar la multitud de colores que se desplegaban del cielo: purpuras, naranjas y rojos destellaban de forma inefable pues no hay palabras que puedan describir la intensidad de los tonos de tan majestuosa paleta celeste. Deslumbrada decidí recostarme sobre las raíces de un viejo samán, que había visto allí desde muy pequeña, para hacer más cómoda y apacible mi observación.

Minutos más tarde siento que las raíces de aquel bello árbol se estremecían, como si mi peso le incomodara. De inmediato me puse de pie, algo sorprendida por el repentino movimiento y poco a poco fui tomando distancia. De repente, como si saliera de la tierra, una voz gruesa me dice:-No tengas miedo. Solo quiero conversar, hace ya más de 30 años que no hablo con nadie.

La voz provenía del viejo samán, mire alrededor y en efecto era un árbol solitario pues el bosque más cercano se encontraba a unos cuantos kilómetros del lugar.

Sin miedo alguno decidí escuchar su triste historia:

-Hace 30 años que la tristeza recorre por la sabia que alberga mi cuerpo, pues fue hace ese tiempo que el leñador que vive en aquella humilde choza dio muerte a mi hermano, un gran samán, para con su cuerpo poder calentar el suyo. La tristeza no me invade solo por su repentina ausencia, pues ya me he acostumbrado a ver la lucha perpetua de la vida contra la muerte, sino por el hado maligno que no permitió que muriera en esa ocasión yo también, pues es para mí preferible la muerte a una larga vida en soledad.

-¿El hado maligno? –pregunte curiosa-

-Sí. Cuando el leñador me dio los primeros hachazos que aquí vez, un sujeto impertinente en su caballo le gritó que por favor no cortara tan bello árbol, pues según él, me veía muy fuerte y robusto y cortar árboles con estas características era algo que enfurecía profundamente a los guardianes del bosque, en especial a la tan famosa Madremonte. El leñador un poco temeroso pensó mejor la situación y decidió abstenerse de seguir hiriéndome con su hacha. Desde aquel día prefiere la leña de troncos viejos y secos, pues según él, el hombre que a caballo lo puso en sobre aviso no debía ser otro que el miso guardián del bosque, pues jamás había visto en su vida un ser más extraño, de aspecto rudo, de piel de tierra, pero de ojos limpios y mirada transparente.

-Y ¿tú crees que en realidad el sujeto del caballo era un guardián del bosque?– pregunté con ansiedad por saber tan valioso secreto, pues aunque estaba en trance dominaba perfectamente la situación y tenía claro lo que estaba sucediendo, tenía claro que había logrado acceder a un mundo palpitante y real

fuera del alcance de los sentidos sensoriales en su condición natural- Sin embargo, mi pregunta se quedó sin respuesta pues cuando intentaba escuchar la voz del árbol se hacía difusa y lejana al punto de no poder oírlo. El yagé llevaba más de 6 horas en mi cuerpo y poco a poco sentía como cesaba su efecto dando paso a esa sensación increíble de ligereza corporal que hace que el cuerpo se sienta puro y en plena armonía con el espíritu.

Hasta ahí pensarás que es una bella historia, tan solo una historia producto quizás de mis alucinaciones con el Yagé. Sin embargo, la situación tiene un desenlace mucho más dramático.

Al día siguiente y ya recuperados en sí todos mis sentidos naturales, me dirijo a la casa de aquel anciano a tranquilizar a mi espíritu que no cesaba de pensar en el testimonio del viejo samán. Al llegar, el anciano me contó la historia de aquel árbol, la cual coincidía con exactitud con los hechos narrados por el fuerte samán. La sorpresa no fue poca y aún hoy se me eriza la piel al recordarlo, la realidad es complejísima y hoy con toda la ciencia y supuesto desarrollo no sabemos de sus profundidades. El hombre en su superioridad antropocéntrica ha olvidado las palabras de los ancestros que marcaban el camino. Hoy no sabemos qué es real y qué no, no sabemos quiénes somos, de dónde venimos, ni para dónde vamos.

La historia de Cleo sin duda me mostro una manifestación de lo oral que no había sido explorada hasta ahora en mi búsqueda. Se trataba de las narraciones populares, aquellas que suceden en las montañas o rincones urbanos, aquellas que cuentan una experiencia de vida o simplemente una anécdota o sueño, aquellas historias con final feliz pero a veces también trágico, aquellas historias diarias que entretienen la vida de los hombres, aquellas voces que aunque silenciadas siguen enunciando la palabra.

“El padre le cuenta a sus hijas sus aventuras de juventud, historias mínimas que no aparecen escritas en ningún sitio pero que serán parte de la historia personal de la muchacha. La abuela le confía a su nieto la receta exacta de ese postre de sus antepasados y que a él tanto le gusta. El anciano sentado en el parque cuenta – a quien quiera escucharlo- su propia versión de la historia revolucionaria en la que participó de joven, una historia que los textos oficiales narran de acuerdo a su conveniencia, no siempre apegada a la realidad de los hechos. El curandero transmite a su aprendiz la combinación exacta de corteza y hojas medicinales necesaria para elaborar un remedio, una fórmula transmitida a través de generaciones y que no está anotada en ninguna parte”. (Civallero, 2006)

Ya en la universidad la fiesta había empezado alrededor del Día de la Diversidad, diversas delegaciones de indígenas y afrocolombianos engalanaban el alma mater con su presencia. Danzas, chirimías, sancocho, chicha y artesanías entrelazadas de palabras parecían cobrar vida para mostrarme las verdaderas y más profundas rutas que puede tomar la oralidad.

La oralidad entendida desde los libros -sin querer despreciar el aporte de los últimos- pierde su esencia vital al no ser vivencial, al no responder a la capacidad de acción que emerge de la expresión hablada. Si quería sumergirme en el mundo oral vital debía vivir la palabra y esta celebración y homenaje a la diversidad cultural parecía ser un espacio ideal.

La primera situación de plenitud oral fue la evocación de una leyenda que se hizo a partir de una danza Yanakuna: un duende de alto sombrero espiaba enamorado a una chiquilla de largo y ondulado cabello. A partir de movimientos circulares, donde intervenían elementos sagrados como el fuego y algunos símbolos, los danzantes nos contaban una historia, nos recordaban su pasado, nos advertían sobre los peligros del presente y nos formaban para el futuro. Los continuos

espirales al son de la chirimía fortalecían la narración que pretendía a partir de la expresión corporal, que también es a su vez oral, poner en sobre aviso a las mujercitas de la comunidad de la existencia del duende, un pequeño ser que habita en el corazón de bosques y montañas y que muchas veces ciego de amor rapta a niñas de hermosa cabellera para hacerlas sus compañeras de vida.

Cuando la danza terminó, un totumado de chicha, empezó a hilar una interesante conversación. El duende, que ahora era hombre bajo las tablas del escenario, se quita el sombrero luego de la extenuante danza y con él se refresca del calor producido por la ciudad y también por su actividad física. Fue ahí cuando la chicha jugó un papel crucial, pues me acerque al hábil y creativo danzante a brindarle un trago de la bebida que pudiera mitigar la evidente sed que tenía. El duende-hombre agradeció con un apretón de manos y una mirada sincera, hechos también orales, la refrescante bebida de maíz.

“Para Daniel Mato la presencia de rasgos no verbales (gestuales, proxémicos, musicales, corporales, voces etc.), es de fundamental importancia en el estudio de los narradores de cuentos y constituye sin lugar a dudas, la real puesta en escena de la oralidad”. (Vich y Zabala, 2004)

-¿Así que de noche te conviertes en duende? – Dije en tono de broma para entrar en confianza con el joven Yanakuna.

Con una sonrisa respondió que era paradójicamente lo contrario:

-No, no, si yo me la paso espantándolo día y noche pues ya ha intentado llevarse a mi pequeña hermana. La última vez alcanzó a llevársela, la encontramos gracias a que nos dimos cuenta a tiempo en una cueva cercana, pudimos llegar al lugar pues el travieso duendecillo llevaba rota su mochila y cantidades de semillas de maíz coloridas iban indicándonos el camino.

Con gran sorpresa por la respuesta fuí por otros dos vasos de chicha para seguir tejiendo cómodamente palabras juntos.

¿Así que has visto con tus ojos al pequeño duende? – Pregunté con inquietud.

-Solo en dos ocasiones he podido verlo, pues los duendes son muy ágiles y por su tamaño logran esconderse rápidamente. Cuando rescatamos a mi hermana no logramos verlo pues suponemos que andaba en el bosque buscando comida.

-¿Cómo pueden suponer con precisión que andaba en busca de alimento?

-Porque hace años una niña que vivía cerca a nuestra finca, también fue raptada. Duro casi tres años en poder del duende, y un día que este salió a buscar raíces, pétalos de flores y frutos para poder alimentarla, la chiquilla aburrída ya en aquel viejo árbol donde vivían, decidió escapar, encontrando por fortuna luego de andar mucho el camino de regreso a casa.

La historia no dejaba de impresionarme, era tan veraz el tono con que narraba, que no podía tener dudas de lo que el joven decía.

De repente un anciano que escuchaba, sin darnos cuenta, todo lo que hablábamos decidió participar también en la conversación dirigiéndose en especial a mí.

-No te sorprendas, la realidad es más que pasar la vida sentado en un pupitre escuchando los que otros dicen, lo que otros pretenden hacer de ti, pre-escolar, primaria, secundaria, universidad, maestría, doctorado...todo eso sentado, sin andar un solo paso. Si quieres aprender de verdad, vete a caminar, vete a la montaña, toma camino. No solo el duende sino muchos otros seres pueblan las montañas de nuestras tierras, seres que han visto en la Madre Tierra, en las profundidades de las cordilleras y páramos el refugio a tanta desolación y caos producido en las ciudades, sus urbes e insostenibles modos de vida.

“Antes, mucho antes de trasladarse a vivir a su palacio subterráneo a orillas del Magdalena, el Mohán fue un hechicero que convocó tormentas y eclipses. Conocía los secretos de las almas, curaba enfermedades y todos temían sus ojos de azabache cuando en los ritos atraía la lluvia y las cosechas o se transformaba en jaguar que recorría las landas del río para ahuyentar los malos espíritus...

...El supo en una noche premonitoria, en una noche de borrascas e inundaciones, de la llegada de los españoles. Vio también la humillación y los despojos de la conquista. Por eso, tal vez queriendo perpetuar la memoria de los antepasados, se marchó con todos los tesoros al palacio del río. Allí permaneció, taciturno y remoto entre las piedras, lejos del tiempo, mientras le crecen los cabellos y las uñas y sus ojos se desploman en la noche.

Junto a los monólogos, a los paseos nocturnos sobre el oleaje de las plantas, el Mohán ama la música. Toca guitarra en las noches del plenilunio y algunos campesinos lo han visto aterrorizado descender en balsa mientras ensaya en la quena una canción desconocida. Embaucador, pajarero pintado de negro y con dientes de oro, el Mohán es un libertino que puede cambiar de apariencia y aprovechar las brisas del río para la serenata y vagabundeo por los mercados de los pueblos en donde compra tabaco y aguardiente y conquista a las muchachas.

Brujo del agua, el Mohán sin embargo ejerce una feroz tutela de río. Regula las crecientes y complica las atarrayas de los pescadores y en algunas ocasiones su celo llega a ser perverso: voltea las canoas y sumerge a las víctimas en el fondo de las aguas. Los viejos pescadores saben todo aquello, por eso le temen. Llevan en la mochila tabaco y están pendientes de cualquier señal de indignación de las olas. Saben que su regreso, que su destino, depende del Mohán”. (Martínez, 1990)

Esta y otras historias populares y leyendas del alto Magdalena como el de la Madremonte, la Patasola, la Madreagua, el Hojarasquín del bosque, la Llorona, la

Candileja, la Muelona, el Poirá, el Silbador, el Sombrerón, las brujas, el Tunjo, el Mandingas y el tenebroso Guando se gestaron durante la amena conversación que fue involucrando poco a poco a los invitados que estaban alrededor, la charla iba desde la anécdota hasta el sentido profundo del buen vivir.

La leyenda y el mito encarna sin lugar a dudas una de las expresiones más sublimes de la palabra, pues a través de ellos la oralidad cuenta la historia de los hombres, sus vivencias, sus conflictos, sus logros, sus miedos y sus males.

“El mito ancestralmente ha tendido a confesar y hacer evidente el mal la confesión del mal es la condición de la conciencia de la libertad, y a que en esa confesión es donde podemos sorprender la sutil articulación del pasado con el futuro, del yo con sus actos, del no ser con la acción pura en el corazón mismo de la libertad”. (Vich y Zabala, 2004)

Durante la conversación la leyenda dejó de convertirse en una fábula o un simple hecho ficticio para convertirse en la realidad primera que se ratifica en la vida actual. Sumergirse en el mundo de las tradiciones orales es viajar por el tiempo que dio origen por vez primera al mundo, el mito cargado de sentido develaba un conocimiento profundo ajeno a los libros y presente en el corazón ancestral del hombre.

Mircea Eliade había ya expresado esto en una de sus investigaciones:

“De una manera general se puede decir que el mito, tal como es vivido por las sociedades arcaicas: 1. constituye la historia de los actos de los Seres Sobrenaturales; 2. que esta Historia se considera absolutamente verdadera (porque se refiere a realidades) y sagrada (porque es obra de los Seres Sobrenaturales); 3. el mito se refiere siempre a una «creación», cuenta cómo algo ha llegado a la existencia o cómo un comportamiento, una institución, una manera de trabajar, se han fundado; es ésta la razón de que los mitos constituyan los

paradigmas de todo acto humano significativo; 4. que al conocer el mito, se conoce el «origen» de las cosas y, por consiguiente, se llega a dominarlas y manipularlas a voluntad; no se trata de un conocimiento «exterior», «abstracto», sino de un conocimiento que se «vive» ritualmente, ya al narrar ceremonialmente el mito, ya al efectuar el ritual para el que sirve de justificación; 5. que, de una manera o de otra, se «vive» el mito, en el sentido de que se está dominado por la potencia sagrada, que exalta los acontecimientos que se recuerdan y se reactualizan.” (Eliade, 1999)

-Cuando el hombre moderno dejó de creer en los sagrados mitos – dijo un hombre de sombrero, trigueño besado por el sol- se condenó a muerte, los mitos nos guían en la conservación de la vida, nos muestran las consecuencias de nuestros actos, nos enfrenta a nuestras propias debilidades y hasta nos predice las desgracias; el hombre muy al fondo sabe las consecuencias de sus actos porque los mitos se lo recuerdan a cada instante, los mitos están presentes desde el primer origen, porque ellos mismos son nuestros primeros padres, solo que la vanidad, la terquedad y la soberbia del hombre hace oídos sordos al palpar profundo de su corazón.

Este comentario me recordó lecturas que hace algunos años me habían sorprendido:

“Enfocado en lo que tiene de vivo, el mito no es una explicación destinada a satisfacer una curiosidad científica, sino un relato que hace revivir una realidad original y que responde a una profunda necesidad religiosa, a aspiraciones morales, a coacciones e imperativos de orden social, e incluso a exigencias prácticas. En las civilizaciones primitivas el mito desempeña una función indispensable: expresa, realza y codifica las creencias; salvaguarda los principios morales y los impone; garantiza la eficacia de las ceremonias rituales y ofrece reglas prácticas para el uso del hombre. El mito es, pues, un elemento esencial de

la civilización humana; lejos de ser una vana fábula, es, por el contrario, una realidad viviente a la que no se deja de recurrir; no es en modo alguno una teoría abstracta o un desfile de imágenes, sino una verdadera codificación de la religión primitiva y de la sabiduría práctica (...) Todos estos relatos son para los indígenas la expresión de una realidad original, mayor y más llena de sentido que la actual, y que determina la vida inmediata, las actividades y los destinos de la humanidad. El conocimiento que el hombre tiene de esta realidad le revela el sentido de los ritos y de los preceptos de orden moral, al mismo tiempo que el modo de cumplirlos".
(Malinowski, 1926)

Otro señor de una edad un poco más avanzada intervino con una sabiduría admirable:

-Vale la pena recordar que hoy hemos estado en un ritual, los mitos no se cuentan en cualquier momento, ni en cualquier lugar, para poder entrar al universo mítico debemos estar en presencia del fuego, y debe este calentar la palabra y el pensamiento, es él quien nos transporta a los tiempos primeros para recordarnos los principios sagrados del buen vivir. Hemos tomado la palabra los viejos, precisamente porque hay jóvenes y niños, jamás se cuentan indiferentemente los mitos y hoy lo hemos hecho como recurso milenario y sagrado de sabiduría, una sabiduría que no la enseñan aquí en la universidad, sino que nos fue enseñada en los tiempos primigenios y que gracias a palabra aun hoy recordamos, este conocimiento legado por los mitos ya lo traemos grabado en los más íntimo de nuestro ser. Los mitos nacen para darnos respuestas a las más íntimas preguntas del corazón humano, los hombre sin certezas claras, acudimos al mito para descubrirnos en el mundo, para hallar sentido a la ambigüedad que envuelve la existencia: vida/muerte, día/noche, bien/mal...En este sentido el mito siempre nos está dando respuestas a preguntas reafirmandonos nuestra esencia, ¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿Para dónde vamos?

Uno de los aspectos fundamentales del mito es el carácter anónimo de las narraciones populares, pues estas son creadas por el colectivo, por las experiencias comunes de un grupo humano que poco a poco van marcando un camino construyendo una cosmovisión particular del mundo. Las narraciones orales como los mitos, las leyendas, los refranes, las anécdotas, no corresponden a una producción individual de tipo intelectual sino de una reflexión colectiva de esencia vivencial y por ende vital, a diferencia de la cultura letrada donde el texto escrito tiene validez, la mayoría de los casos, por provenir de un escritor o intelectual ilustre, la cultura oral es válida por su carácter comunal.

“En efecto este tipo de textos (los orales) no tienen un autor definido y resulta imposible fijar con certeza un fuente original de enunciación. Se afirma que su autor es la comunidad, la tradición popular, una voz o una especie de “rumor” que viene de lejos y que va recreándose en el tiempo”. (Vich Y Zabala, 2004)

De boca en boca las comunidades van tejiendo la vida, van construyendo universos enteros de palabras, de cosas dichas, de cosas por decir, de experiencias compartidas, de gritos aplacados, de causas comunes, de reflexiones interiores, de reflexiones superiores, de caminos no andados y de los ya andados, de sueños y derrotas, de ires y venires, de caídas, de tropiezos, de fuerza, de fuerza y de fuerza... universos de palabras vivas que enuncian pasado, presente y futuro.

El rumor, el corrillo y el cotilleo (tan furiosamente criticado desde occidente gracias a su siempre retrogrado argumento de “objetividad” que no es otra cosa que la supremacía de una verdad evidente por otras que necesitan algo más que un laboratorio para ser entendidas) juegan un papel de importancia superior en la consolidación de la cultura y por ende de la vida, pues hace que a las palabras las lleve y acaricie el viento extendiendo las voces hasta los lugares más remotos. El

pensamiento griego oral lo sabía, solo que el hombre a medida que iba descubriendo el mundo se iba cegando con la luz que produce ese conocimiento, la escritura llegó a Grecia, negando de raíz posibilidades de interpretar el mundo a través de lo mítico pues la eterna cuestión del ser o no ser fue creando barreras que permitieran sólo ir filtrando las posibilidades que llevaran descubrir al “ser en sí”. En América paso algo similar con respecto a la escritura, solo que aquí no solo negó posibilidades sino que aniquilaron culturas.

Un mito yoruba que narra esta ambigüedad de la palabra que puede construir universos propios pero al mismo tiempo destruir los ajenos, se me vino de inmediato a la memoria:

“En una ocasión Olofin, el Santísimo, viejo, cansado y alejado del mundo de los hombres, le pidió a Obatalá , representante de la paz y la pureza, que le trajera a probar el mejor plato que hubiera sobre la Tierra: Obatalá fue y le trajo, en un plato, lengua cocinada. Olofin se asombró, y le preguntó por qué traía precisamente eso. Obatalá contestó que con la lengua se elogiaba, se decían las cosas más dulces y más tiernas, se hacía la caridad y mucho bien. Al otro día Olofin le pidió a Obatalá, que entonces le trajera el peor plato que hubiera sobre la Tierra; Obatalá fue, y regresó con un plato, donde otra vez traía lengua cocinada. En esta ocasión Olofin extrañado, casi molesto, le dice a Obatalá: — ¿No te dije que quería ver el peor plato que existiera sobre la Tierra? Entonces, Obatalá contestó que con la lengua se decían las cosas más lindas, más buenas. Con la lengua se dicen también las cosas más feas, las malas palabras, los chismes, las humillaciones, los enredos. Con la lengua se puede salvar a una persona, pero también causar su perdición. Y Olofin quedó convencido”. (Mendoza, 2002)

En las culturas nativas de Nuestra América la oralidad fue respetada en su plenitud pues era la palabra hablada la encargada de agradecer la providencia de los dioses y la encargada a su vez de contar la historia misma de los hombres: era

la voz y en sí la palabra símbolo de pacto y lealtad, instrumento de intercambio en el trueque, canto de sanación en los rituales, rumor y aprendizaje en las historias populares, mitos y leyendas, poder en la organización de los pueblos, poesía, en canciones... La cultura letrada dominante, engreída en su propia ingenuidad, al no reconocer el poder del lenguaje en cualquiera que sea su manifestación, ven en cambio en la oralidad solo un conjunto de tradiciones folclóricas que por mucho entretienen.

Es aquí cuando la palabra y la cultura popular-subalterna empiezan a tejer nuevos caminos respecto a la oralidad como hecho político, pues son aquellas historias ocultas que se dan en el corazón profundo de las montañas, las que han fortalecido las identidades y por ende las que han venido consolidando movimientos sociales que les permita luchar por la preservación de su cultura y de sus principios de vida.

-La vida tiene sus formas,- había dicho un nasa en la conversación- la colonia llego a desalojarnos de los valles y nos internó en los páramos y profundidades de las montañas para quedarse ellos con las tierras más fértiles y productivas, sin embargo fue este mismo aislamiento el que nos fortaleció y el que nos tiene hoy en pie de lucha.

“Es decir, frente a la experiencia de la dispersión y la fragmentación social, dichas historias o dicho relevo de aquello siempre asumido como preexistente no solo integra sino que también moviliza”. (Vich Y Zabala, 2004)

Después de la muy entretenida charla, una voz llegó a nuestros oídos, ya no para hablar de mitos, sino para anunciar el almuerzo, cuestión sin duda agradable porque el estómago y la lengua – como dijo alguien al escuchar el llamado- trabajan hermanados.

Después del almuerzo tuve la oportunidad de charlar con un profesor afro muy interesado en los procesos de oralidad, quien me narró su experiencia, compartiendo la palabra para hablar de la palabra misma, una acción metalingüística. Mientras charlábamos un sonido de queñas y un viento venido de los andes empezó a cubrir el ambiente, de inmediato busqué con mi mirada el nacimiento de aquella hermosa sensación. Para mi sorpresa ninguna queña sonaba, era la voz de un poeta que con sus palabras evocaba la montaña y el renacer de todo un pueblo.

“Quizá como usted/ yo también anduve/con las patas limpias/sobre el frío rocío/de las montañas/ y quizá como usted yo también vi levantarse/ enojados a los chiguacos/con mi algarabía de niño. /Así nos cogió/la neblina de la mañana/silbando/ y haciendo llorar a los lecheros./ Fueron los primeros días/ de la escupa al suelo/ y el temor al arcoíris,/ del beso a la lluvia/ del granizado mordido,/ de la rasguñada de panela/ tras la alacena,/ del fuetazo a cuero limpio,/ de la ceniza pa’ las/verijas,/del jucas/atormentando las largas noches./Era la sabiduría de nuestros mayores/ presente en el acá/ y quizá nadie sabía/ del achucar de los cuyes/tras el paso de los dioses/por estas tierras./Es que este espacio/era tierra sagrada/ la de los yanacunas en el olvido/ la de los yanacunas que existieron/ para el macizo.

Ahora venimos desde la cenizas, /somos pan de maíz/ en el horno ardiente/ de este macizo amado. /Por eso vamos despacio/con pasos de gigante hambriento/sacudiendo cobijas/ y desperezándonos en el alba/para seguir adelante/con mano firme/ en el renacer / del poderoso Pueblo Yanacuna”. (Freddy Chikangana)

Este poema no dejó de sembrarme dudas interesantes. ¿Acaso el mito, en su afán de encontrar respuesta no se asemeja de algún modo a la intención científica del hombre moderno, solo claro, que a través de otros caminos? ¿No es acaso la

historia también un hecho oral como lo vemos en el anterior poema y no una llana recolección de documentos? ¿Es la oralidad tan contraria y opuesta a la escritura? Estas y más ambigüedades solo dejaban en descubierto los hilos perversos de la ideología y el poder.

“Como puede notarse, se trata una vez más de la construcción de un razonamiento rígido jerárquico que ha traído consigo la imposición de un poder y la formación de violentas relaciones de colonialidad. Al igual que en el debate entre oralidad/ literacidad, podemos decir que se trata de una estrategia ideológica que no tiene en cuenta los contextos en la producción de conocimiento que aparece inventando oposiciones que, por otro lado, siempre pueden ser deconstruidas o simplemente cuestionadas”. (Vich Y Zabala, 2004)

VOCES SIN VOZ, LA ORALIDAD EN LOS ANDES.

Freddy Chikangana era el nombre del poeta que llevaba en su voz la historia y el sentir de todo un pueblo, pues a través de sus palabras se evocaba al pasado para hablar del presente y construir el futuro.

Los amautas leyeron el cosmos y el espacio-tiempo, las manifestaciones primarias de la comunicación ritual de las dos energías hembra y macho, el nacimiento de la vida tangible e intangible, el principio de paridad, lo dual y complementario: día-noche, mujer-hombre, frío –calor, arriba-abajo...

Tejen los mayores y las mayores historias imperiales desde cuando el hombre primero Manco Cápac, hijo del sol, descendía desde el cielo para posarse en las aguas del Titikaka y entregar las hojas y semillas de la koka. De hazañas del Inca Pachacútec, quien defendió su pueblo tras la rendición de Wiracocha y su inmediato sucesor Inca Urco frente a la invasión de los Chancas. Este noveno emperador fue llamado “Transformador de la Tierra” por haber formado el gran

imperio del tawantinsuyo Incaico, gracias a las expansiones territoriales y la administración tanto económica como política. También cuentan la historia mítica de la creación de la palabra:

Habiéndose erguido, /de la sabiduría contenida en su propia divinidad,/y en virtud de su sabiduría creadora/concibió el origen/ del lenguaje humano./De la sabiduría contenida en su propia divinidad,/ y en virtud de su sabiduría creadora,/creó nuestro Padre el fundamento del lenguaje humano/ e hizo que formara parte de su propia divinidad./ Antes de existir la tierra,/ en medio de las tinieblas primigenias,/antes de tenerse conocimiento de las cosas,/ creó aquello que sería el fundamento del lenguaje humano/ hizo el verdadero Primer Padre Ñamandu que formara parte de su propia divinidad. (1)

Según los guaraníes, el padre primero, *Ñamandü*, el Primero de la creación, brotó del caos y de la oscuridad, iluminó el universo con su corazón y creó las llamas y la neblina. Él se reservó la creación de *la palabra* y la música, y dejó el “Ñe’ë” que luego le dio vida a la mujer y al hombre. Esta “Ñe’ë” significa palabra y alma al mismo tiempo, es decir, un concepto que ilustra claramente el valor de la palabra definiéndola como un ser vivo, en una “entrega del alma” y de carácter sagrado.

Así pues, *la palabra* nace del tiempo, de la tierra y la historia, se calienta junto al fogón, con el diálogo colectivo, al recordar el pasado como formador del presente y nutrida del lenguaje simbólico y la memoria oral. Esta última, actúa como conocimiento que da respuesta a las realidades concretas de cada comunidad, se representan bajo la silueta del mito y la leyenda que se transmite generacionalmente y se renuevan con el tiempo y el espacio.

Las primeras *palabras* que se les dan al niño y al joven indio son consejos para vivir armónicamente y vienen de la boca del taita guasu:

-Nosotros como hijos de Ñamandü y Tupí-Guaraní, el mentir o el hablar por hablar es matar la palabra. Es un kuimba'e (hombre) o una kuña (mujer) traidores del alma los que engañan con la palabra...

¿Cuáles son nuestras palabras?

HISTORIA CANTADA, HISTORIA NARRADA

Luego de la reflexión que hubiera podido alargarse por días me acerqué al poeta Yanakuna para intentar charlar un poco más con aquel cantor del páramo y la montaña. Su apretón de manos fuerte fue el primer gesto de confianza que entrecruzamos sin pronunciarnos una sola palabra.

Las primeras palabras que dijo el poeta venían de las montañas bolivianas y se referían a la lucha por la Madre Agua que se llevaba a cabo en aquel país, ejemplo de soberanía en el cono sur latinoamericano. Luego al calor del fuego, la chicha y la coca, el poeta de los andes empezó a contarme la historia de su resguardo ancestral de Rio Blanco en el montañoso departamento del Cauca. Hablo de sus mitos, su gente, sus proyectos, sus formas de vida y sus tradiciones. La historia pasaba de ser leída a ser contada, la historia pasaba de ser la de unos para ser la historia de todos.

Mambeamos la palabra reflexionando sobre temas importantes como la soberanía alimentaria, la lucha por la tierra y el territorio, la construcción de proyectos educativos propios, la importancia de recuperar las tradiciones orales, la recuperación del quechua en su comunidad y otros sin duda claves para el fortalecimiento de la identidad y por ende para la supervivencia de la cultura.

La palabra se convertía en voz mítica, histórica, política y subalterna. A través de su voz las comunidades indígenas reivindicaban su posición, se sumaban dignamente a la construcción de nación.

El poeta compartió la palabra de su historia, su cultura y su vida no solo conmigo sino con todos los que ese día celebrábamos la diversidad en la universidad Surcolombiana.

Su voz que enunciaba el pasado, el presente y el futuro se convertía implícitamente en la voz de un sujeto plural que transmitía en su discurso la necesidad de no perder la memoria, de tener prendido siempre el fuego de la palabra que nos protege contra el frío y la desolación y de mantener incesante el intento de contrarrestar el olvido para volver a posicionarnos como pueblo políticamente vivo frente al mundo social opresor.

Mientras escuchaba atentamente lo que decía el poeta Yanakuna una mujer me susurro al oído

-Lo que está diciendo este hombre es candela, es memoria de fuego, memoria que pervive, que destella y que guía.

-Memoria de fuego -repetí silenciosamente, recordando tres textos que escribió el señor Eduardo Galeano y que llevaban este mismo nombre-

El pasado –dice Galeano- tiene un poder incendiador, es por esto que la historia oficial lo miente en los textos y lo esconde en los museos donde lo encierra bajo siete llaves. La historia oficial ha sido contada por los vencedores, los machos, los blancos, los ricos, los militares. Escribí con la intención de incendiar fueguitos que ayuden contra el frío, los fueguitos que vienen de los tiempos pasados y ayudar a sí a la recuperación de la verdadera memoria de América que es una memoria de la dignidad incesante.

Es por esto, por el poder incendiador que genera el pasado escondido, que la vida en comunidad genera líderes, palabreros y demás tejedores de la historia que permitan tener encendida la memoria que es de fuego, porque trae en sus entrañas verdades silenciadas. Freddy Chikangana sin duda es un intelectual popular, nacido de las reflexiones comunitarias, de las charlas alrededor del fuego, del pensarse colectivamente ya que reflexiona a partir de su comunidad y de su relación con la vida, es un intelectual subalterno que como muchos pretenden construir desde las regiones la nación que nos soñamos, es decir, una nación justa y equitativa que respete los derechos y deberes que se asumen colectivamente.

“El estudio de la oralidad debe conducirnos a una radical pregunta por los medios de comunicación subalterna y la función de los intelectuales locales en un espacio nacional. ¿Qué es un intelectual local y cuál es la relación entre su discursividad y sus prácticas? ¿Cómo se produce la subalternidad y cuál es el papel de las elites en la representación de ella? ¿Cuál es la pertinencia de estas preguntas en el marco de una lucha por la descolonización y de los estudios con los que este libro también se siente comprometido?”. (Vich y Zabala, 2004)

La oralidad es entonces un crisol de realidades, creación, vida, base identitaria, es denuncia, es admiración, es llevada por el viento por todas las generaciones, viajan de boca en boca y de oído en oído, viajan por la memoria y por el tiempo, es el motor de las culturas étnicas, es acción y saber-poder. La oralidad permea todos y cada uno de los espacios vitales del hombre y crea los no espacios dentro del cosmos. Ella es la que posibilita la permanencia en la historia de una cultura. Así la oralidad pasa a crear el territorio y posteriormente la educación.



Escuela Guambiana del Nuevo Amanecer, La Plata-Huila. Baile tradicional del pueblo Misak.

4.4. TIERRA-TERRITORIO

1 DE OCTUBRE 2009

*“Cuando invadí latifundios me echaron los federales
y a punta de bayoneta me vaciaron los morrales
luego fui caravanero descalzo en la carretera
con cientos de compañeros
solicitantes de tierra”*

Corrido Zapatista

Los cantos de cucaracheros, aguiluchos, mirlas y toches llenaban la bóveda celeste y acompañaban la salida del sol, el cual sorprendió a la Madre Tierra aún con su pijama hecha de rocío. Eran inicios de octubre- 2009-, la canícula había pasado y la lluvia le devolvía los colores verdes al campo y la esperanza viajaba por los arroyos crecidos. Las ruedas del autobús se deslizaban a más de 90 por la mojada carretera que lleva hacia el SUR.

Al llegar al Valle de Laboyos-Pitalito- pregunté por los alrededores de su concurrida galería sobre el sitio de concentración del Tercer Congreso de los Pueblos Indígenas del Huila. Al rato, y después de un sabroso corrientazo de frijoles y pezuña me encontré con un amigo Yanakuna de San Agustín que estaba haciendo una remesa precisamente para ese evento.

¿Qué puntos se tratarían en el encuentro?, ¿cómo aportar desde el papel de estudiante independiente? en esas cavilaciones andaba hasta cuando llegamos al coliseo. Y allí una escena salida de poesía aborigen que dibuja las plazas del poblado llena de matices, colores, olores, sabores, saberes, lenguas y que trabajaban mancomunadamente en principio de reciprocidad, había viajado por el tiempo en forma de nube y estaba hoy aquí: guambianos, páeces, yanakunas,

pijaos, estudiantes, periodistas, organizaciones sociales, campesinos, afrocolombianos, asociaciones sindicalizadas del campo, madres comunitarias... Todo era una fiesta de concertación y diálogo, *la palabra* sería el huso para hilvanar nuestros sueños como pueblo colombiano, respetando la diversidad y convirtiéndola en base de un nuevo proceso cultural, político y económico.

Cada étnia hacía su tulpa y prendían el fuego comunitario, algunos otros alistaban sus carpas y cambuches, las guardias indígenas eran orientadas para la protección de las comunidades, los niños corrían alucinados al son de zampoñas, quenás, charangos y tambores y los encargados del protocolo acordaban las intervenciones y el programa del día.

En el centro de la cancha se extendía una larga mesa que albergaba- al contrario de los protocolos burocráticos- productos agrícolas, semillas, artesanías, instrumentos musicales autóctonos, libros de poesía indígena, y todos los puntos cardinales estaban coloridos por los símbolos del CRIC, del pueblo Yanakuna y demás pertenecientes a los diferentes pueblos reunidos en un espacio donde la palabra se hace vida. Un taita del pueblo Nasa dio la bienvenida a todas las personas que nos encontrábamos en el coliseo. Primero lo hizo en lengua materna y luego en español. Nos invitaba a la disertación, al respeto por *la palabra* nacida del corazón del OTRO. Y dio comienzo al congreso con el origen mítico e histórico del pueblo paéz- nasa:

-“...La palabra de la gente sabia, el THE´WALA, se revela cargada de historia y de sentido para comprender el mundo, en horizonte de vida para el pueblo Nasa: primero no había tierra, ni gente, sólo existía KE´A´W WALA-el gran espíritu-. Era masculino y femenino, se reproducía a sí mismo, y reproducía otros espíritus como EKTHE´-el sabio del espacio-; el trueno, T´IWE YASE, nombrador de la tierra; el WEET´AHN el que da las enfermedades a la tierra; el duende que

controla el ambiente, el KLU'M; el espíritu de la transformación, SI'I: el sol, TAY; la luna, A'TE; y el viento, WEH'A..." (Yumatambo, 2008)

En este caminar de la palabra del THE WALA, se pueden comprender asuntos tan importantes como el hecho de sustentar en los mitos y leyendas los principios básicos de la identidad y la cultura propia: *"El mito y la leyenda son para los indígenas de Nuestra América el elemento más fuerte de resistencia ante la dominación, prueba palpable de su triunfo es que aún existen"* (Fajardo y Gamboa, 1998). Y es esta la razón por la cual la globalización como fenómeno universalista es una mentira. Es entonces donde podemos ver que no existe una cultura única y se tiene que ver desde la pluralidad, es decir en términos de culturas.

Durante la fila para el almuerzo el aroma del mote, frijoles, yuca, arroz, sango, despertaron un regocijo en el inconsciente colectivo. Los mingüeros volvieron a congregarse en el recinto, un delegado de la ONIC de la étnia Kofán del bajo putumayo con una chaquirá en forma de iguana sobre su pecho tomó la palabra:

-Hermanos, hoy en medio de este contexto, deberíamos reflexionar en ciertas cuestiones, por ejemplo: ¿a qué se debe ese ambiente de festividad, si lo que nos une es de alguna manera la tragedia y el desarraigo? Quizás el festejo corresponda al hecho de hallarnos entre todos, de sentir que poseemos historias en común que nos hacen reconocernos y comprendernos; sabemos que estamos en lucha frontal contra el poder hegemónico que emana de las tras-nacionales, el FMI, ejecutados por políticos de doble moral y que remienda nuestra constitución para "legalizar" las leyes del despojo, de la que hemos sido víctimas desde la llegada del primer colono y que produjo un cambio estructural en lo social, cultural y económico de nuestros pueblos. Toda esta resistencia se basa a nivel territorial, en la recuperación y defensa de las mismas políticas y mercados, y en lucha contra el TLC y la privatización. Teniendo como base la lucha desde el cabildeo, la lucha pacífica y gandhiana hasta la lucha armada. Es por eso que hoy alzamos

nuestra voz, para que la palabra salga de nuestros corazones y de la historia para formarse en un solo caminar, en una sola hermandad. Esto que hoy vivimos es la minga que abona la palabra, crece una señal de esperanza, porque no estamos solos y porque sabemos que juntos formamos el pueblo que ha vivido excluido y en el lado B de la historia. Estamos en Minga y eso es motivo suficiente de alegría... Los hermanos guambianos y paeces del Cauca dicen que conocer es recorrer. Pero, no sólo podemos recorrer con nuestros pies, sino que podemos caminar también con nuestra palabra y nuestra mente. Para iniciar, entonces, recorramos con nuestro pensamiento fecundado por la palabra ¡Minga le digo!

Al terminar su intervención, organizamos comisiones que tenían como puntos bases: educación, salud, tierra-territorio, derechos humanos. Se daría un tiempo de cuenta larga para concertar la palabra entre los mingueros de las comisiones. Un brazo que salió entre un grupo de personas me tomó por sorpresa, el amigo Yanakuna saltó una baranda y quedó enfrente de mí. Me invitó a ser parte de la comisión de tierra-territorio, nos dirigimos a la parte sur del coliseo donde estaba la logística de la comisión y mientras subíamos una pregunta se clavó en el instante: ¿acaso tierra y territorio no significan lo mismo? Una sonrisa cómplice de mi compañero fue suficiente para saber que no, y con una frase bastante sarcástica respondió:

- El diablo no es como lo pintan...

Al instalarnos en la comisión una joven afro tomó la palabra y reflexionó sobre las leyes del despojo territorial, de las políticas neoliberales adoptadas por “democracias de estado de derecho”, amparadas bajo el pretexto de modernidad de cemento y grandes autopistas, y legalizadas en la desgastada constitución nacional. Dichas leyes son las políticas ejercidas desde el estado- o su homólogo- con fines económicos y políticos, que desconoce la autoridad y soberanía de los

pueblos que habitan los territorios y los someten al desplazamiento forzado y a un resquebrajamiento cultural y social:

“El despojo es un crimen que continúa perpetrándose mediante la implementación del modelo económico extractivo de orden transnacional, que se convierte en una de las llamadas “locomotoras” del modelo económico del actual gobierno. La presión sobre las tierras y territorios va en aumento mediante el impulso de la minería a gran escala, el desarrollo agrícola basado en monocultivos agroindustriales de materias primas y agro-combustibles y la construcción de megaproyectos que facilitan el desarrollo de esta economía extractiva y primaria. El desplazamiento forzado se encuentra asociado íntimamente a la implementación de este modelo en los territorios de comunidades agrarias, mestizas, indígenas y afrocolombianos. En todos estos casos no se han implementado mecanismos adecuados de Consulta y mucho menos de consentimiento en conformidad con el Derecho Internacional y la jurisprudencia de la Corte Constitucional” (Movice, 2010)

La voz de dos guambianos que hablaban en su lengua materna y que estaban al lado derecho me distrajo la atención. ¿De qué hablarían ese par? Acaso se preguntaban ¿cómo después de 516 años de conquista todavía la lucha central de los pobres es por la tierra?, o quizás razonaban sobre este el siglo de la modernidad y el discurso multiculturalista que paralelamente borra pueblos o los absorbe con el mercado?, pero ¿no es en la modernidad donde se articula el capital y el estado siendo la primera forma de exclusión? Lo más posible es que los guambianos vieran en la discusión la historia cíclica que representa con la figura del caracol, trayendo a sus mentes los reclamos de sus abuelos y padres por una vida y un territorio soberano.

De repente un impulso nacido en mi columna cervical me hizo ponerme bruscamente de pie. 90 ojos se posaron sobre mí humanidad esperando alguna respuesta al repentino movimiento, y a tan alta “presión” sólo una pregunta pude lucubrar:

-¿por qué hablamos de tierra y territorio por separado?

Intempestivamente el sol entró raudo por la ventana del oriente y repletó de luz la tribuna. Y con la luz llegó una voz que rompió con el silencio instantáneo dándole paso abierto a la reflexión. La palabra salida de una mujer con rasgos indígenas y que amamantaba un wawa en sus brazos me miró instintivamente y habló a todos:

-Primero que nada, pues, nosotros no decimos que nuestra Madre Tierra y el territorio sean cosas diferentes. Lo que pasa y lo que hay que ver, es que la tierra es nuestra madre y el territorio es el espacio que nos da nuestra madre para vivir, con ciertos mandatos, cuidándola, haciéndola respetar y tratándola de forma armónica. Pero sin tierra no habría territorio, sin territorio no habría memoria, tradición y cultura en nuestros pueblos, sin memoria y cultura no existiríamos nosotros y la tierra moriría de pena al no ver sus hijos y al sentir todo el dolor que les provocan los hermanos menores. La tierra simboliza el cuerpo de una mujer, chamán, madre ancestral y creadora; su vagina es la puerta de las aguas, de la vida, su vientre nos alimenta y nos recibe al momento de volver a ella... y ellos maltratan y nos quitan a nuestra madre, nos niegan los derechos ancestrales sobre el territorio borrando nuestro parentesco y nuestra sangre... ¿dónde vivirán nuestros hijos si el alma del blanco no ve límites? Estamos llamados a defender lo nuestro, a la Pachamama, a la madre universal única poseedora del arte del hilar y el tejer... y no es solo cuestión de los indígenas solamente. No, ese es deber de todos nosotros y es lo que hacemos hoy aquí y en cada rincón de los pueblos hermanos...

La melodía del hablar de la mayor me dejó en claro que la cultura indígena- y no es particularmente de ellos sino de la mayoría de las etnias- piensan su cultura a partir de la naturaleza, al contrario del pensamiento racionalista. Ven en la tierra no solamente el medio para sobrevivir y ocupar, sino todo una serie de estructuras culturales y de cosmovisión que le dan el valor de sagrada, de madre única creadora y protectora. Por ser madre da unos mandatos para el buen vivir, que como hijos estamos obligados a cumplirlos, y esos mandatos se vuelven cultura, articulando al territorio- geográfico- con las tradiciones orales, la organización social, diversidad, soberanía, control político, educación, identidad y cultura: *“El territorio y el cuerpo humano se encarnan y expresan su cosmovisión. La concepción del cuerpo, de la salud, enfermedad, remedios, curaciones, sociedad, naturaleza, territorio e historia están íntimamente ligadas. La coherencia de estos elementos está asegurada por la cosmovisión y se expresan desde el mito hasta la práctica social más cotidiana”* (Yumatambo, 2008).

El mayor de los dos guambianos se levantó y habló de esta forma:

-“Somos nativos de aquí, de siglos y siglos. En donde salía el derrumbe, en la gran herida de la tierra, que daba olor a sangre. Es la sangre regada por la naturaleza, así como una mujer riega su sangre al dar a luz a un niño.

Los pishaus no eran otra gente, eran los mismos Guambianos, gigantes muy sabios, que comían sal de aquí, de nuestros propios salados y no eran bautizados.

Ellos ocuparon todo nuestro territorio, ellos construyeron nuestro nupirrau, antes de llegar los españoles. Era grande nuestra tierra y muy rica. En ella teníamos minas de minerales muy valiosos, como el oro que se encontraba en el Chisquío, en San José y Corrales. También maderas

finas. Peces, animales de monte y muchos otros recursos, que sabíamos utilizar con nuestro trabajo para vivir bien.

Grande, hermoso y rico era nuestro territorio. Los españoles lo fueron quitando, recortando nuestro derecho, hasta arrinconarnos en este corral de hoy: el resguardo. Fuimos sacados de Popayán, nuestra ciudad. Más tarde serían sacados de Silvia y arrojados de Cacique, en donde se habían refugiado, obligándolos a penetrar en los profundo de las montañas.

De esta raíz y en, no se sabe, cuantas generaciones venimos los Guambianos.

Somos, pues, un pueblo que sabíamos de todo: elaborar las piedras, cultivar de acuerdo con los movimientos de los astros, amasar el oro con plantas, ver el tiempo adelante y atrás. Pero hemos olvidado casi todo. Los españoles mataron a los caciques que tenían esa ciencia. Quien come sal del blanco, también olvida lo propio. Un manto de silencio cubrió nuestro conocimiento” (plan de vida del pueblo Guambiano, 1989).

El hecho de poder condensar puntos tan esenciales para la construcción de saberes a partir de un relato oral-ancestral es altamente significativo, en la medida que deja en evidencia el SABER-PODER o cosmovisión de los hombres que lo hacen vivencial; siendo este construido en forma social, instalándose en la historia y a una cuenta larga de plazo, donde la dualidad entre el espacio y el tiempo son complemento: *“Los mitos indígenas son historicistas en dos sentidos: de una parte las narraciones siempre se refieren a la realidad, hablan de una cierta realidad y siempre, también, explican el ser de esa realidad”* (Velandia, 1994).

Este relato del pueblo de Pishimisak fue el huso de ciertas reflexiones sobre la importancia de la memoria histórica y el tejer de identidad de nuestros pueblos a través de la palabra.

A mi lado izquierdo un estudiante de la Uni-Cauca y nativo del Valle del Sibundoy se dirigió a todos:

-Es necesario partir del evento que no solo se trata de recuperar el pasado (como si se tratara de un asunto arqueológico), sino en cambiar las estructuras sociales vigentes con formas de pensamientos y por medio de la palabra, caminado en contravía de la globalización, rechazando el capitalismo, la acumulación, la exclusión, el individualismo y la negación del pasado. No es volver al pasado, sino explicar el presente y formar futuro a partir de la misma y propia historia - y citó un libro sobre el pueblo Wiwa- *“Por eso es claro que recuperar nuestra propia historia no es ya una necesidad política sino una obligación ética, la historia de la negación, del olvido y la exclusión debe ser derribada para dar paso a esa historia diversa, de apoyo mutuo y solidaridad, cinco siglos olvidada, rechazada y negada por el poder y capital”*. (Fajardo y Gamboa 1998).

Es por eso, que para los indígenas la interpretación histórica es más un informe sobre la apropiación del pasado en el presente que del pasado mismo. Así todos los aspectos están unidos profundamente entre sí, la palabra se hace memoria, la memoria se arraiga al territorio, este se ancla a la cultura y la cultura construye identidad, dignidad y fuerza de lucha.

La sinfonía del “El Cóndor Pasa” cesó el barullo que se había posado en el recinto. Se tomaría un receso para la cena y se retomaría luego el trabajo. Poco a poco se fue desocupando el coliseo y afuera el frío viento corría lentamente por el éter. La luna nueva y blanca miraba el destino de los hombres desde su panacea milenaria. Los frijoles y el arroz servidos y cocidos por los Yanakunas de Rumiyaco (Pitalito) calmaron cierta gastritis. Una aguapanela caliente y con sabor

a leña me motivó a fumar un cigarro y caminar un poco por el lugar. Los ruidos de los grillos, la presencia de Mama Quilla, la claridad de la noche y el cigarro se prestaron como aliados para un encuentro que raya entre lo real maravilloso y la construcción de un discurso que forma identidad. Una sombra salida de un matorral me tomó por sorpresa, la silueta se dirigió hacia mi lentamente y con una voz ronca me pidió un poco de tabaco. La luz de la Mama Quilla le iluminó la cara al momento de salir de la sombra. Era un mayor, con su cara abultada en las mejillas por la coca mambiada y con los colores de la simbología Yanakuna en su cabeza. Al botar el primer humo hacia la luna el mayor habló:

-...Grande, hermoso y rico era nuestro territorio. Los españoles lo fueron quitando, recortando nuestro derecho, hasta arrinconarnos en este corral de hoy: el resguardo...Pero la cuestión es cómo nos podemos levantar de eso. Ese es nuestro gran reto. Mama Quilla recuerda con su clara memoria la historia de nuestros pueblos y nos transmite toda esa, toda esa memoria para que luchemos en contra del olvido y re-signifiquemos toda esa modernidad desde nuestros propios usos y costumbres. El tabaco era usado por nuestros abuelos para el trueque, el intercambio entre la zona fría del páramo y la zona caliente del Huila... Mama Quilla lo sabe, todo lo que ella ha visto...

Y arrojando el último pucho del tabaco se quedó mirando con ojos de pupilas dilatadas a la mítica y plateada luna. Tal fue el acto ritual que no pude resistir y me perdí en la inmensidad minúscula de ella, de la Mama Quilla. Y comprendí que dicha hibridación cultural no se basó en un simple choque de culturas, sino una imposición total que rayó con el adoctrinamiento. Esos eufemismos que junto a la supuesta superioridad e inferioridad de razas son los que han mantenido oculta la otra cara de la luna. La presencia española para 1550 ya había modificado el paisaje prehispánico con la muerte, el sometimiento y el repoblamiento. De esta forma se da la primera ley del despojo la cual consistió en la desterritorialización y con ella la pérdida de la territorialidad política y soberanía: *“La inicial*

confrontación, derivada de la defensa étnica a la invasión hispánica, significó el aislamiento del indígena de sus territorios, el genocidio, el suicidio, la migración, el sometimiento. El conquistador consideró la defensa étnica un ataque de unos salvajes a la corona española, a la civilización cristiana y el impedimento a la libre circulación. El español desvirtuó la historia y la cultura indígena. Los cronistas consideraron lo indígena como salvaje, visión del conquistador que les imposibilitó describir claramente las características étnicas, culturales y territoriales de los pueblos prehispánicos, dueños de los territorios que encontraron los hispanos. Para los pueblos indios comenzó la disolución de las familias, la alteración de la cosmovisión con la reubicación territorial, la modificación de los usos y costumbres y la suplantación de las formas de gobierno". (Yumatambo, 2008)

La primera modernidad occidental tal como lo señala el filósofo Enrique Dussel (1994) se dio como concepto en 1492. Dicha modernidad trajo el caos y tendió un puente entre la Europa medieval que buscaba nuevas tierras huyendo a la reforma y al naciente capitalismo. Aunque hay que reconocer que no solo recibimos cristiandad, sino que también llegó lo árabe, judíos, gitanos y toda una serie de rasgos culturales que se fundieron entre todas alcanzando la imagen de un gran crisol: *"Quinientos años después de Colón, se nos pide celebrar el quinto centenario de su viaje, sin duda uno de los grandes acontecimientos de la historia humana, un hecho que en sí mismo anunció el advenimiento de la edad moderna y la unidad geográfica del planeta. Pero muchos de nosotros, en las comunidades hispanohablantes de las Américas, nos preguntamos: ¿tenemos realmente algo que celebrar? ". (Fuentes, 1992)*

Una nube grisácea cubrió la mambiada luna. Voltee la cara para indagar al mayor sobre las luchas por la tierra que se gestaron desde los tiempos de Atahualpa y Moctezuma, pero no encontré sombra alguna de su presencia. Pareciese que se hubiera evaporado como la nube que no pudo con la inmensidad y la luz de la luna. Eran más de las 8 pm y la minga había vuelto a su caminar. El diálogo ya

estaba caminando y se hablaba del modelo económico heredado de la conquista. Un estudiante de la Uni-Cauca tenía la voz en ese momento:

-Un ejemplo cercano es el imperio Inca. Los incaicos con un sistema político, de trabajo, social y de producción propio de un sistema comunista, decayó a la llegada de Pizarro. Dicho sistema “socialista” fue declinado por una política feudal, militar, esclavista y religiosa venida de Europa, tal como lo afirma el intelectual peruano José Carlos Mariátegui (1928): *“Pero no envió España al Perú, como del resto no envió tampoco a sus otras posesiones, una densa masa colonizadora. La debilidad del imperio español residió precisamente en su carácter y estructura de empresa militar y eclesiástica más que política y económica”*. Dicha política feudal trajo una segunda economía basada en lo militar y la explotación de los recursos naturales. La política Española obstaculizó el libre comercio y mantuvo al territorio en un saqueo permanente y en autarquía.

La palabra sagrada de nuestros pueblos se vio amenazada por las carabelas y los altos caballos... Y me permito leer: *“Durante la primera etapa de la conquista, cuando los españoles todavía están cerca de la costa, el principal mensaje que envía Moctezuma es ¡que no quiere que haya intercambio de mensajes! Sí recibe las informaciones, pero no se alegra de ello, sino todo lo contrario (...) Moctezuma no está simplemente asustado por el contenido de los relatos; se nos muestra literalmente incapaz de comunicar, y el texto pone significativamente en paralelo “mudo” con “muerto”. Esta parálisis no sólo debilita la recolección de información; simboliza ya la derrota, puesto que el soberano azteca es ante todo un amo de la palabra –acto social por naturaleza de oralidad y memoria-, y que la renuncia al lenguaje es la confesión de un fracaso”*. (Todorov, 1987)

Una mayor de los pijaos asentados en el Caguán- Huila- que fumaba un tabaco arrojó un escupitajo de color verde oscuro que llegó hasta la punta de mi bota. Al

mirarla para interrogar su actitud, ella con su rostro de luna llena se iluminó con su manchada sonrisa y habló para todos:

-Los españoles lo fueron quitando, recortando nuestro derecho, hasta arrinconarnos en este corral de hoy: el resguardo... nuestros abuelos no tenían consciencia clara de lo que era una reserva indígena, ni resguardo, no conocían los límites de la tierra, ni el significado de encerrar por medio de cercas al territorio. Desde que los blancos irrumpen nuestros territorios, los pueblos indígenas los hemos defendido ancestralmente a través de la Ley de Origen, de nuestro propio origen. En esta Ley de Origen- memoria- el territorio es parte de una geografía sagrada, innegociable, donde se guarda el orden del mundo, la armonía mediante la práctica de los rituales y los pagamentos y donde se establecen diálogos entre comunidades. Es así, como la lucha histórica por la recuperación del territorio ancestral es constante y de suma exigencia, y lo es, para beneficio de todos. La espiritualidad es el eje del Plan de Vida de nuestros pueblos que tenemos en nuestra oralidad y en las experiencias ancestrales la base para que se sustente en el respeto profundo por las experiencias de nuestros mayores, los abuelos, que caminan la palabra y están en un permanente tejer de la memoria de cada uno de nuestros pueblos, de acuerdo al principio armónico con nuestra madre universal... Los hermanos Tule (Kuna), los nasas, aimaras, han vuelto a sus raíces identitarias culturales en los relatos de los antiguos, en sus diálogos con la espiritualidad, en sus poesías, cuentos y leyendas...Ahora liberan la Madre Tierra de los alambres y del malvado gobierno gamonal.

Las palabras de la mama y su cabellera nívea me rondaron en la cabeza como abejas en un panal. ¿Sobre qué se basa la recuperación de los territorios ancestrales y la identidad como pueblo? ¿Qué es liberar la Madre Tierra?

“Los que han tenido oportunidad de acompañar las acciones de recuperación de tierras tienen grabadas esas noches, siempre a la espera, donde se recrean la tradición oral indígenas, los cantares campesinos, las aventuras de los antiguos

trabajadores urbanos, las historias y bailes de los afroamericanos...La fogata, herencia y futuro alumbra aquellas noches donde nadie sabe si amanecerá. En Nuestra América una de las manifestaciones más cotidianas del multiculturalismo se denomina resistencia". (Fajardo y Gamboa, 1998)

También reflexioné sobre lo que en alguna ocasión habló el antropólogo Luis Guillermo Vasco con respecto a la naturaleza y concepción de los resguardos: *"Las tierras indígenas de los resguardos fueron reconocidas como propiedad colectiva de las comunidades por la corona española durante el período colonial y constituían sólo una parte de las tierras que poseían los aborígenes a la llegada de los españoles y desde época inmemorial, y no precisamente las mejores".* Dicho confinamiento en los resguardos por parte de los colonos adelantados y hacendados feudales originó una lucha por la defensa de las tierras ancestrales y la segunda ley del despojo.

También reflexioné sobre el problema de la tierra en Colombia que se originó en los primeros tiempos de la colonia, cuando los españoles se preguntaban cómo explotar la tierra con la mano de obra india sin provocar una disminución de la población aborigen. A razón de ello se crearon entre 1492 hasta la época de la independencia leyes para regir el uso y tenencia sobre la tierra: capitulaciones, mercedes reales extraordinarias u ordinarias, cédulas reales, encomenderos, resguardos, ejidos, el código de indias, el régimen minero, tributos, el derecho a la pernada, cabildos... que obedecían a políticas feudalistas: *"El cabildo indígena puede ser considerado como un "dispositivo de autocolonización", porque debía promover la doctrina cristiana y "extirpar" la idolatría. También respondía por la recaudación de los tributos y regulaba la prestación de indígenas para que realizaran los trabajos requeridos por los encomenderos y las autoridades coloniales, además de los que les podían llegar a imponer el cura doctrinero. Así mismo, tenía a su cargo la reglamentación de las penas, de la escuela, la*

distribución de aguas y construcción de caminos en el interior del territorio. Los alcaldes de los pueblos de indios y resguardos podían castigar con un día de prisión, seis y ocho azotes al indio que faltare a misa el día de fiesta o se embriagase. En síntesis, el cabildo era un instrumento de mediación entre los indígenas y las autoridades coloniales". (Morner, 1970)

Fuertes luchas de resistencia se libraron por el territorio. Yalcones, paeces y pijaos se unieron en lucha en la segunda mitad del siglo XV; entre 1538 y 1544 se originan los hechos de la Gaitana y de Pigoanza. En 1569 es destruida por indios totoyoes, guarocoes y pijaos la fundación de Neiva al norte del Huila. Indígenas otases en lo que hoy es Campoalegre destruyeron la segunda Neiva fundada por el "carnicero de Otás", Juan de Cabrera. Los pijaos entran en la historia nuestra como un pueblo belicoso y aguerrido de los aborígenes neogranadinos.

Al terminar, la mayor volvió su mirada hacia el pucho de coca y hacia mí. Sus ojos color miel y su cara ajada por la experiencia me brindaron un sorbo de chicha, un puñadito de coca y estas palabras:

-Un hermano U'WA de nombre Benito Cobaría y por allá en el año 1997, me decía: *"Nuestros territorios ancestrales, aquellos en los cuales está escrita nuestra historia, la tierra, que es nuestra madre, y que es nuestra razón de ser, no es cualquier tipo de tierra, es aquella que llevamos en el cuerpo, en la vida pero también en la muerte"*. Nosotros peleamos por nuestra tierra, desde nuestra cosmovisión, nuestros mitos, usos y costumbres, pero también en el caminar por las reclamaciones nuestras, así lo paguemos con muertos-. Y soltó una carcajada al volverme arrojar otro escupitajo cerca del pie. Tres yanakunas que estaban a mi lado soltaron una risa estrepitosa al ver el gesto de la abuela.

Una sombra pequeña y tierna se paró en frente de mí. Era una niña de una delegación campesina que me ofrecía en una totuma un vasado de chicha de maíz. La bebí con satisfacción y a los 10 minutos ya estaba dentro de la carpa.

El sueño pronto llegó y entre el duermevela oí el susurro de una mamá arrullando a su wawa que me transportó al espacio onírico. Allí volé como aguilucho por las cimas de las montañas del Alto Magdalena que me dejaron ver sus huellas de más de 70 años de resistencia indígena y una historia de los de abajo. Me recordaron que la palabra de los pueblos había sido callada y sus pobladores sumidos por la viruela, el mestizaje, la chicha, las canciones melancólicas de un pasado destruido, la cruz, el sable, la yunta, resguardos, capitulaciones y *“hasta la coca provocaron el espíritu sumiso, servil, limitado en capacidades mentales que junto a la honradez los hicieron jornaleros apetecidos”*. (Friede, 1972).

Las leyes de indias y las nuevas políticas adoptadas dividieron la población india entre los que se acogían al sistema de la corona y quienes mantenían viva la protesta y las exigencias por su autonomía territorial. Se cae en el uso de las leyes escritas dejando la palabra, ese don precioso, encerrado y viendo en la escritura alfabetizada-el español- un “amparo”. Se desconoce el derecho mayor grabado en piedras. Incluso algunas comunidades de indios-blancos-mestizos- repartieron sus tierras en parcelas privadas lo cual posibilitó su comercialización: *“Las comunidades indígenas modificaron sus formas y procedimientos de pervivencia cultural en sus nuevos territorios demarcados, ya no por las cosmovisiones particulares y la autoridad tradicional, sino por los mecanismos legales de la corona española. Marcó el cambio de los métodos de conquista y los convirtió en querellas y pleitos judiciales entre <blancos e indios> por la propiedad de la tierra, con resultados idénticos en beneficio del español criollo, pérdida de los nuevos territorios, migraciones, violaciones, suicidios, y constantes adaptaciones a nuevos y cada vez más reducidos territorios indígenas, circunstancia que se resume en una secuencia social que señala una constante histórica en la cual, la reducción*

del “indio salvaje” a estado de “indio civilizado” es reemplazada por el desplazamiento del “indio civilizado” por el blanco o mestizo”. (Friede, 1953)

La Nueva Granada ve cómo en 1780 en el Perú José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru II, entra en el pueblo de Sangarara. Este levantamiento salió del mito de Túpac Amaru al morir a manos de los verdugos y el cual vaticinaba su regreso. Dicha gesta fue ejemplo para muchas comunidades de Hispanoamérica provocando rebeliones en diferentes partes de Colombia conocido como el levantamiento de los comuneros. Toribio Zapata se convirtió en 1781 en el primer comunero en asesinar a un gobernador esclavista hecho ocurrido en la provincia de Neiva. El “indio” como se le conocía marcó la retoma de la lucha armada como opción de ejercer respeto y reclamación ante el nuevo estado: *“Gobernaba en la provincia de Neiva don Policarpo Sánchez. El 19 de junio, pasado mediodía, las fuerzas de los revoltosos arrimaron a la plaza de la ciudad, y entre la algazara del populacho-que los presentía- y el entusiasmo revolucionario, se presentó el señor Gobernador con ánimo de sofocar todo desorden y castigar a los culpables. Encarándose con Zapata, le dijo: “rínde esa arma, perro”. La respuesta fue un golpe de lanza que dejó muerto en el acto al funcionario y representante del Rey. En seguida vino el capitán Pedro López, de la guardia, y mató de un pistoletazo a Zapata...”* (García, 1935).

Los latifundios y el terraje se situaron como fuente de economía basada en la mano de obra india y el aprovisionamiento de los tambos, negando así un desarrollo con una economía autosostenible. Las ideas liberales formales de la república recaen sobre la concepción ultra conservadora. Instala en el poder hegemónico una nueva clase y pauperiza al indio en su condición natural. El concepto de indio como un salvaje e inerte que alberga pereza y solo representa una mano de obra necesaria para los trabajos pesados. Colombia en 1863, en

estado independiente regula el patronato regio, da la educación a la iglesia, con una sociedad incipiente que no era consciente de los rezagos de sus antecesores.

No atacaron los latifundios y se inscribieron al hábito protector y soberano de la iglesia católica. *“La Constitución acepta que existen unos territorios indígenas. De acuerdo con la Ley 89 de 1890, las tierras habitadas por indígenas no eran consideradas realmente como parte del territorio colombiano; tanto es así que, en ese momento, el gobierno celebró con el estado Vaticano, un estado extranjero, no sólo el Concordato sino también el Convenio de Misiones, que establecen que en las regiones donde viven indios la ley y la autoridad no reposan en el estado colombiano sino en el estado Vaticano, a través de los misioneros, y que les dan autoridad, inclusive, para que legislen, para que veten y hagan cambiar los funcionarios colombianos que no les gusten”.* (Roldán y Gómez, 1994).

En el Huila se había consolidado un ordenamiento territorial al ser declarado departamento entre 1850 y 1905. La hacienda ganadera y cacaotera como base económica y como espíritu trabajador del huilense fueron la realidad de ese entonces. El territorio fue acomodado administrativamente de acuerdo a los intereses de las familias “prestantes” y la ganadería extensiva. Se dieron litigios de tierras como la de la hacienda Trapichito, Laboyos y Matamundo que se ampararon legalmente con la ley 89 de 1889 que reconoce los resguardos e intentó mitigar los daños por el despojo territorial. Nacen bajo esta ley las peticiones de tierra en San Agustín y el Caguán (Huila) que se ven truncadas con la guerra de los mil días y la liquidación de los resguardos. Así se empieza a marcar la historia de un Huila feudal y “ganadero”.



2 DE OCTUBRE 2009

“...Hemos guardado un silencio bastante parecido a la estupidez...”

(Proclama insurreccional de la Junta Tuitiva en la ciudad de La Paz, 16 de julio de 1809)

Como ocurre frecuentemente, el sueño vivido la noche inmediatamente anterior solo es recordado por fragmentos. No supe a ciencia cierta qué había pasado luego con mi metamorfosis en aguilucho. A lo mejor se incineró de frente con el sol al ver tanta miseria en esta tierra o quizás volvió a ella para aportar con su vuelo raudo a la lucha de los hombres. No eran más de las 4:30 a.m y las guardias ya hacían su cambio de turno, las mujeres bañaban a sus hijos y otras atizaban más las tulpas que durante toda la noche humearon. El frío me hizo desistir la idea de salir al exterior. Así que me relajé un poco y pensé sobre el nacimiento de nuestras naciones-repúblicas y especialmente en la Colombia y el Huila contemporáneos.

Al culto de la “diosa” razón no se le adhirieron las bases de la reforma protestante. El pensamiento racionalista intentó explicar la religión desde la filosofía. La república continuó las leyes españolas y solo presentó ciertos cambios que para nada contribuyeron a golpear las clases hegemónicas ni al sistema económico y político. El pensamiento intelectual de algunos movimientos con aires de cierto anti-clericalismo, ofrecieron propuestas que a lo largo del tiempo no fructificaron. Los nacientes partidos tradicionalistas -conservadores y liberales- mantuvieron en todos los aspectos la centralización de los poderes, sin una reforma administrativa ni económica que combatiera al latifundio.

“La herencia española no era exclusivamente una herencia psicológica e intelectual. Era ante todo, una herencia económica y social. El privilegio de la

educación persistía por la simple razón de que persistía el privilegio de la riqueza y de la casta. El concepto aristocrático y literario de la educación correspondía absolutamente a un régimen y a una economía feudal". (Mariátegui, 1928).

Las guerras civiles de 1863 y 1885 que asolaron el territorio federal en el Estado del Tolima y de lo que es Huila, y La guerra de los mil días dejaron violencia, atraso, reclutamiento forzado y debilitó al país en los momentos en que Estados Unidos se proponía a tomarse el Canal de Panamá con la conocida frase del "filantrópico" Teodoro Roosevelt "I took Panamá". Tal suceso terminó con la pérdida del istmo y del canal en 1903 y con él se tendió el puente hacia nuestras tierras, que dieron por sentado el "descubrimiento" del petróleo en las zonas naturales y ancestrales de indígenas ubicadas en el Catatumbo (Norte de Santander), Orito (Putumayo) y en zonas de Barrancabermeja. El enfrentamiento caudillista entre regionalistas y federalistas había dejado zanjadas las franjas de los colores políticos. Las vías de comunicación paupérrimas, el 80% de la población vivía en el campo en una autarquía sin comercio. La falta de desarrollo económico del país contrastó con la colonización de los paisas en las montañas a lomo de mula, sembrando café y forjando los futuros "próceres" de esta patria. A esto le sumamos la llegada de United Fruit Company y empresas mineras, las masacres a los recién creados sindicatos y la explotación de las selvas en la bonanza de la quina y sobre todo del caucho. Hecho histórico denunciado por nuestro intelectual José Eustasio Rivera frente al desamparo del Estado y su desconocimiento de sus territorios en las fronteras entre Venezuela y Brasil.

La necesidad de empezar mi día me llevó a levantarme. Después de efectuar las actividades matutinas de la mañana, salí a ver qué pasaba alrededor de los fogones. Una muchacha de mejillas rojizas me ofreció un tinto con un par de arepas de maíz amarillo. Y mientras remajeaba las arepas pensé en la relación de

los movimientos sociales entre sí, sus demandas y propuestas de plurinacionalidad.

“Durante la década de los 70 se consolidaron en Nuestra América los diferentes movimientos agrarios y campesinos que reivindican el derecho a la tierra. La influencia sobre las dinámicas sociales de otros actores llevó a ubicar la cuestión de la reforma agraria como una de las principales luchas en busca de condiciones de vida más dignas (...) el movimiento Trabajadores Rurales Sin Tierra, MST, en el Brasil, ha comenzado a señalarle nuevos senderos a las organizaciones campesinas de Nuestra América (...) Esta visión del resurgir de formas de resistencia de nuevo cuño, ha sido cosechada en la tierra, o mejor en la lucha por ella. Las raíces indígenas se han nutrido con la experiencia de los sectores campesinos y la sangre siempre rebelde de los pueblos afros”. (Fajardo y Gamboa, 1998)

Una articulación entre el movimiento campesino y el indígena nace entre las luchas étnicas y culturales de los pueblos indígenas con la lucha de clases populares. El gobierno responde con represión en masacres como la de Inzá-Cauca 1916-, Caguán-Huila 1922, Ortega-Tolima 1931, y con la creación de grupos paramilitares en contra de los movimientos y los levantamientos frente a los gamonales, esos que se hacen llamar patrones. Pero en materia de leyes y tintas podemos decir sin dudas que la mayor conquista que tuvo el campesinado en esa época fue la ley 74 de 1926 que empezó a ver la tierra como elemento social y cultural. Y más luego la ley 200 de 1936, expedida por el gobierno de Alfonso López Pumarejo, la cual procuró legalizar terrenos baldíos. No obstante, la ley 200 prácticamente pasó sin pena ni gloria. El gobierno de Enrique Santos, que sucedió al de López Pumarejo, se dio a la tarea de limitar los alcances de la ley aplazando por diez años más su diligencia; es decir, hasta 1956, mientras avalaba la aparcería como forma legal de contratación en el campo.

Al ver que casi todos los mingueros ya estaban dentro del coliseo, aligeré la marcha acompañado de Margarita que era el nombre de la campesinita de mejillas rojizas y quien me brindo su fiambre. Nos ubicamos cerca de la tarima donde tocaba la chirimía de Juan Tama. La comisión se organizó y el monitor afrocolombiano retomó el caminar de la palabra con lo siguiente:

-El maestro Nicomedes me enseñó las primeras letras, los primeros libros. Nos llevaba siempre a mí y a los pelaos de la vieja Gertrudis pa' una ceiba mayor y debajo de su alma entonaba himnos y recitaba algunos versos:

"Pero América/ matriz del indio, / vientre virgen/ violada siete veces/ por la Loba / fecundada por el Muntu, / con su sangre sudores/ y sus gritos:

—revelóme Changó—

parirá un niño

hijo negro

hijo blanco

hijo indio

mitad tierra

mitad árbol

mitad leña

mitad fuego

por sí mismo redimido...

...Nuestra casa no es nuestra aunque dijera: "Esto es tu rancho". Nada pertenecía a mi padre, ni la tierra, ni sus cosechas, ni el bosque y creo que nunca estuvo seguro de ser dueño ni siquiera de sí mismo... Sabe que no tiene nada en el mundo distinto a sus ansias de vivir. Esa sí que es de él y de sus Ancestros y de nadie más." (Zapata Olivella, 1983).

Años más tarde supe de qué texto se trataba y de la importancia de la literatura, y sobre todo de la oralidad para la reconstrucción de identidad para nuestros pueblos. La memoria nos une, se hace necesario del Otro para instalar un diálogo de las cosas que pensamos solos y recordamos y rememoramos con los demás. Así pues hermanos rememoremos en un caminar por la memoria de las luchas sociales y las leyes de tierras durante el siglo XX, tan esencial en la formación de organizaciones sociales algunas hoy vigentes.

Un señor de tez morena y ojos color avellana tomó la palabra y se dirigió a todos nosotros:

-Bien es sabido que las luchas de Quintín Lame dieron una retoma a la forma combinada de la lucha y la declaración de ilegal a las leyes estatales y al contrato social impuesto con la conquista. Sin embargo, en este mundo de las contradicciones en donde el ser más libre, andariego y humanista-DON QUIJOTE- es concebido en los barrotes de un prisión oscura y bajo una guerra, así también algunas leyes promulgadas por el estado han servido de cierta forma para consolidar los movimientos sociales y abrir la lucha política. La ley 200 de 1936 se constituyó en el primer intento en Colombia de una reforma agraria. Creó el banco agrario hipotecario, de jurisdicción agraria y sobre todo la expropiación de la tierra, dándose así la creación de la APEN organización de terratenientes para frenar el impulso de la ley 200. Paralelamente se conforma en 1942 la federación campesina e indígena. La APEN y la burocracia estatal revirtieron con la ley 100 de 1944 favoreciendo la aparcería y el terraje. Triste historia sufrida en toda nuestra América y escrita en este corrido cuasi universal:

“Cuando acabé de pisar/vino el rico y lo partió/todo mi maíz se llevó/ni pa’ comer me dejó/me presentó aquí la cuenta: /aquí debes veinte pesos/de la renta de unos bueyes,/cinco pesos de magueyes, /una nega

tres cuartillos/de frijol que te prestamos,/una nega tres cuartillos/de maíz que te habilitamos,/cinco pesos de unas fundas,/siete pesos de cigarros,/seis pesos no sé de qué,/pero todo está en la cuenta,/además de los veinte reales/que sacaste de la tienda/con todo el maíz que te toca/no le pagas a la tienda/pero cuentas con mi tierra/para seguirla sembrando...”(El Barzón, corrido mexicano)

Las notas de la canción me hicieron recordar algunas cosas. Quintín Lame nació siendo terrajero. Sus padres fueron terrajeros y contra esa forma de despojo fue su primer motivo del *caminar de la palabra*. *“Terrajero era quien pagaba terraje, y el terraje fue hasta hace unos treinta años una relación de carácter feudal, servil, según la cual un indígena debía pagar en trabajo gratuito dentro de la hacienda el derecho a vivir y usufructuar una pequeña parcela, ubicada en las mismas tierras que les fueron arrebatadas a los resguardos indígenas por los terratenientes, relación que subsistió hasta que fue barrida definitivamente por la lucha indígena que comenzó a desarrollarse a partir de 1970.”* (Vasco, 2006)

Recorrió, conoció y articuló el pensamiento indio en la creación de organización propia de los indios por los diferentes territorios del Cauca, Tolima, Huila, entre otros. Comprendió y se formó la conciencia que las leyes estatales colombianas son “ilegales” al igual que el contrato social de la conquista. Se propuso la liberación india, acogiendo los conceptos de “invasión” y “usurpación”, donde los blancos invadieron y son ellos los que usurparon.

Retomando la lucha armada de palos, garrotes, caucheras y ondas, armó un ejército popular que sostuvo enfrentamientos en el Cauca y concientizó a la gente de esos pueblos. Con las famosas “quintinadas” retomó la palabra, el uso y el poder de la misma junto con el sentido de la lucha por la tierra y por la creación y autonomía de las propias leyes territoriales de las comunidades.

El Caguán fue escenario de las masacres de “Los Limpios”, obligando a la pérdida de identidad étnica y de tierras comunales de los comuneros que se declaraban descendientes y poseedores de saberes indígenas, específicamente con el pueblo pijao. Aquí hay una delegación grande de esta comunidad asentada allí. Después se instauró en Colombia la Violencia o guerra civil no declarada, entre 1946 y 1958, período en el que toda la legislación de reforma agraria quedó sin piso. Los muertos salieron de los labriegos e indígenas, quienes fueron desplazados hacia las ciudades para alimentar la industria naciente que estaba urgida de mano de obra barata. La muerte de Gaitán enardeció los ánimos y las consignas de los de abajo... Guerrillas liberales, “pajarracos” y la F.F.M.M llenaron de plomo y sangre los campos y callaron la palabra protesta y defensa de los pueblos. Los supuestos acuerdos firmados bajo la dictadura militar de Rojas Pinilla en 1950 y la entrega de las armas de los insurrectos contrastaron con la persecución y el cierre de los sindicatos y el asesinato de dirigentes como el caso de Guadalupe Salcedo. ¿Es que esas leyes leguleyas de doctores y patronos nos han dado la tierra? ¿Cuántos Siervos Joya reclamaron con sus muertos la tierra durante todo este tiempo? Y los que siguen haciendo esa resistencia, ¿dónde quedan? Es a eso compañeros lo que se debería apuntar pa` ver cómo le hacemos, para seguir en esa misma lucha compañeros...

La revolución Mexicana liderada por don Emiliano Zapata (1910), la Revolución Boliviana (1952) y la cubana (1959) dieron origen a programas de reforma agraria por la vía armada. Nuevos procesos de paz, y la instauración de la ruleta del frente nacional.

La voz del hombre se quebró en un momento. Dos lágrimas inundadas de nostalgia lo hicieron parar. Quizás recordaría algún ser querido muerto en esta violencia que ha tenido como historia la lucha por la tierra. Una compañera Nasa le alcanzó un poco de agua y le regaló una esperanzadora sonrisa. El grupo

quedó reflexivo tras el caminar de la palabra hecha historia en la boca del educador. Aproveché el momento y subí a fumar un cigarro y mientras lo encendí con el primer humo recordé un artículo de prensa que hablaba sobre la reforma agraria-trunca- en la administración de Carlos Lleras Restrepo y propuesta desde el sector social y campesino.

En el gobierno de Valencia (1964) atacan Marquetalia-Tolima- desatando la guerra de guerrillas y la entrada de la Alianza para el Progreso, política gringa impulsada por el recién asesinado Kennedy y que buscaba contener las reformas agrarias en Latinoamérica y los subversivos que las defendían. *“Los procesos simultáneos de concentración y pulverización de la propiedad de la tierra continúan, olímpicos, su curso en la mayoría de los países. No obstante, las excepciones empiezan a abrirse paso. Porque el campo no es solamente un semillero de pobreza: es, también, un semillero de rebeliones, aunque las tensiones sociales agudas se oculten a menudo, enmascaradas por la resignación aparente de las masas”.* (Galeano, 1971).

Carlos Lleras Restrepo en el año de 1967 impulsó la reforma agraria bajo el Decreto 755. El cuál, realizó un registro de todos los campesinos usuarios de servicios estatales para el campo, permitiendo su formación por medio de campañas masivas de información y fomento y que resultaron en la organización de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC). Según Héctor Mondragón, con la ley 135 de 1961 se crea el INCORA como entidad para la reforma agraria y paralela a ella la propuesta de los movimientos con las Unidades de Acción Rural. Dicha ley agraria fue propuesta y creada desde el seno de las comunidades representadas por el líder, senador y campesino Juan de la Cruz Varela y manocida por la burocracia rémora. Una columna escrita por Alfredo Molano se refiere al respecto.

La ley 1 de 1968 formó la figura de extinción de dominio de la tierra privada cultivable por aparceros y enfeudada, y en la entrega de estas posesiones a los

campesinos. Invasiones de tierras como en Neiva, Campoalegre, Palermo, Rivera, Aipe, Tello, Algeciras, San Agustín, Garzón, La Plata, Baraya, Timaná, a la sombra de la ANUC línea Sincelejo y la creación de Asociaciones de Usuarios Campesinos en 1967 en cada región mencionada.

Una piedrecilla arrojada sobre mi pierna me advirtió sobre la reanudación del caminar. Al llegar me percaté que la colilla que sostenía entre mis dedos estaba ya apagada y que Margarita me preguntaba con la mirada el motivo de mi demora. Quizás ella fue la que me avisó o tal vez no. Lo importante es que ya habían reanudado y la palabra crecía con sus raíces en la boca de una joven periodista:

-No hay que olvidar que aparte del proceso de campenización de cierta parte de la población indígena (ver el caso de los Yanakunas) desatado por varios factores como la cristiandad y el problema económico, también se a dado la indigenización en algunas comunidades y otras que se organizan en colectividades conocidas como Zonas de Reserva Campesina. Cooperativas de producción agrícola artesanal, que ven en el territorio una fuente de economía, pero también de cultura, donde se construyen lazos de sangre y parentesco y estructuras sociales arraigadas en su tierra: *“Para los pueblos indígenas, campesinos y rurales, la tierra y el territorio son más que sólo fuentes de trabajo y alimentos; son también cultura, comunidad, historia, ancestros, sueños, futuro, vida y madre”*. (Comandante Kelly. Tierradentro -Chiapas- 25 marzo 2007).

El pacto de Chicoral-1972- se constituyó en el inicio de la conocida ley del despojo de la contrareforma agraria. Cómo es de todos conocidos en Colombia la clase dirigente, los famosísimos empresarios mojadores de prensa localista y sesgada, junto con las fuerzas militares y grupos irregulares refundan patrias, vuelven hacer las rutas libertadoras, rebautizan los territorios de luchas independentistas,

resignifican los días patrios para aclamar el poder bizarro que emana de las humanidades ignotas, de las muchedumbres acorraladas por la sangre y el dinero. El investigador Alfredo Molano afirma que tras el pacto de Chicoral, los gamonales pudieron agarrotar por la fuerza el intento de los campesinos de invadir sus tierras y liquidó el último de los grandes intentos por hacer una reforma agraria hasta nuestros días.

Tomas de tierras ejecutadas entre 1974 en el Huila, específicamente en Campoalegre y la creación del distrito de riego del Juncal y Palermo, apoyadas por la creación de la Asociación de Jornaleros, la ANUC y legalizadas por el INCORA.

La llegada de la “modernización” al campo colombiano contrasta con los crímenes que se legalizaba con La ley 6ª de 1975 que avalaba la aparcería como un sistema de contratación en el campo y lo aseguraba con “pájaros” o militares. ¿Se nos parece algo en la actualidad?

“La Violencia —esa primera guerra civil irregular— fue en el fondo un simple proceso de despojo. Muchos sobrevivieron a estos efectos y salvaron su tierra. De otro lado, los latifundistas que poco a poco lograron domesticar la Ley 200 y acomodarla a sus intereses con la Ley 100 del 44 y más adelante con el Pacto de Chicoral, aprovecharon la función social para mantener ociosas sus propiedades con actos superficiales de posesión y se volvieron ganaderos, grandes ganaderos, resueltos ganaderos. La tierra se volvió un bien especulativo. El negocio era redondo: un gran predio, unas pocas vacas y un par de vaqueros. Negocio al que se añadió otro, el más jugoso: la renta de la tierra. Las haciendas cogían precio sin hacerles nada, sin invertirles un centavo. Se valorizaban solas siempre y cuando se defendieran de cualquier intento de invasión, reclamación o recurso, y para eso estaban las autoridades: el

gamonal, el juez, el alcalde, el policía, y los “propios”. Como se dice: todas las formas de lucha. La coerción extralegal, la fuerza o, más claro, la violencia, han jugado un papel principal. La concentración de tierras en el país no ha sido ajena a la violencia y en muchas regiones ha sido su arma privilegiada”. (Molano, 2009)

La criminalización, la división y la burocratización de los movimientos originaron un ambiente de hostilidad. El asesinato de dirigentes campesinos, sindicales, indígenas se aumentaron con el status de seguridad y las torturas del gobierno de Turbay. Según Héctor Mondragón, Las tomas de tierras que habían sido 600 en 1971 en pleno auge de la ANUC, se redujeron a un total de 6 entre 1978 y 1981. Pero si la lucha abierta y masiva del campesinado por la tierra estaba casi liquidada, la lucha guerrillera se multiplicó.

Un campesino de baja estatura y bigote espeso interrumpió:

-Pero échate ese trompo en uña niña- dijo el hombre- que nos haiga tocado echar pa` la selva baldía con arma en mano y sembrando que la amapola y la coca no es cuestión simple. El desamparo del estado, el acoso de los gamonales por las tierras y las masacres de grupos armados legales y no, fueron lo que se llamen factores influyentes. Recuerden que pa` el año 1980 cientos de campesinos de la región del pato, orientados por el campesino Humberto Moncada, salieron de su territa en una marcha hacia Neiva, porque el ejército estaba atacando continuamente a las comunidades que se habían asentado en las zonas de colonización en busca de paz porque ya estaban cansados de esta guerra que no tiene cuando acabar, y aunque los campesinos firmaron un acuerdo con el gobierno les a tocado hacer otras movilizaciones porque el incumplimiento de los acuerdos es sistemático.

A la movilización del Pato, le siguieron paros cívicos, tomas de carreteras y movilizaciones en toda Colombia. Así que pues compañeros como dice el compadre Bonifacio, en tierra de ciegos, el tuerto es rey.

Se tocaban puntos neurálgicos sobre la tierra y la organización social. Se hablaba sobre la importancia de la década del 80. La cuál marcó el auge del movimiento indígena propio y con autonomía. El concepto de la lucha por la tierra se convirtió en la lucha por el territorio. *“El desarrollo de las luchas indígenas de los últimos veinte años puso en discusión un problema sobre el cual los teóricos de la antropología en Colombia no tenían nada que decir hasta ese momento: el de su especificidad en relación con la lucha de los campesinos por la tierra. Las propias luchas, la relación-confrontación entre indios y campesinos, el devenir de los procesos de recuperación indígena, terminaron por hacer evidente tal diferencia: las luchas indígenas buscan la recuperación de los territorios de sus sociedades, las de los campesinos colombianos se orientan a lograr el acceso a un pedazo de tierra que les permita subsistir mediante su trabajo agrícola, es decir, acceder a la pequeña propiedad de ese fundamental medio de producción agropecuario”.* (Vasco, 2002)

A partir de 1980 se da el renacer de la problemática étnica en el Huila y la creación en 1983 del cabildo del Caguán. Paralelamente el movimiento indígena a nivel nacional había soportado la crisis del sector campesino, las masacres de sus comunidades y el caminar por diferentes estados de lucha. Así pues, decidieron organizarse como indígenas, con sus propios usos y costumbres y con la premisa de la lucha por el territorio y las tierras ancestrales.

“El 24 de febrero de 1971, en Toribío, siete Cabildos e igual número de resguardos indígenas crean el Consejo Regional Indígena del Cauca – CRIC. Nombrando el primer Comité Ejecutivo, pero no pudo funcionar debido a la represión de los terratenientes y la poca organización en la época. En Septiembre del mismo año

se realizó en Tacueyó el Segundo Congreso del CRIC, en donde se definieron los puntos del programa político cuyas exigencias constituyeron el eje de nuestro movimiento y se retomaron enseñanzas de líderes como La Gaitana, Juan Tama y Manuel Quintín Lame, con lo cual las comunidades indígenas fortalecimos nuestras luchas bajo la exigencia de lograr la aplicación de la ley 89 de 1890 a la luz de los puntos de la Plataforma de lucha del Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, expuesta en el año de su creación y el espacio de puntos de lucha por: “ 1. Recuperar las tierras de los resguardos, 2. Ampliar los resguardos, 3. Fortalecer los cabildos indígenas, 4. No pagar terraje, 5. Hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación, 6. Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas, 7. Formar profesores indígenas (...) 8. Fortalecer las empresas económicas y comunitarias, 9. Defender los recursos naturales y ambientales de los territorios indígenas”. (CRIC).

Nació la necesidad de organización nacional y se funda la ONIC en 1980, como exigencia de una población que posee alrededor de 85 pueblos ancestrales. Con la lucha del CRIC se expropiaron tierras y son motivo de ejemplo para la organización de varios consejos regionales indígenas en Colombia, como la ACIN en el mismo Cauca y el Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT).

Contra esta arremetida indígena y campesina, que asentaron su *caminar* y la movilización masiva, acompañada por el auge de la UP, la CUE (Comité de Unidad Estudiantil), la CUT y la reestructurada ANUC, el gobierno responde con la ley 30 de 1988 que cambia rotundamente el concepto de reforma agraria por el comercio de tierra. Con la administración de Virgilio Barco se empieza a hablar de ofertas de tierras, el encarecimiento de las mismas y el carácter de compra-venta del INCORA. El Huila registra para esas fechas, 1989, la creación del cabildo de Paniquita, consolidado por el INCORA-Huila a 21 familias de descendencia paéz.

Un codazo en la pierna me volvió la atención hacia Margarita, quien me ofreció un poco de café y un pan aliñado. Subimos un poco las gradas y nos sentamos a comer. La minga se veía desde lo alto del coliseo a manera de una gran asamblea, colorida y diversa como el arco iris, con actores políticos y culturales ancestrales, que concretan una decisión comunitaria. El convenio 169 de la OIT sobre los derechos de los pueblos indígenas y tribales, es un sustento para la mayoría de países que elaboraran legislaciones con un discurso multiculturalista y fue la base para la construcción de la constitucional colombiana de 1991 que declaró al país como estado multicultural y pluriétnico.

La constitución política del 91 reconoce en su artículo 7 la diversidad étnica, los territorios étnicos como parte de lo político-administrativo de Colombia y el convenio 169 de la OIT. No obstante, dicho reconocimiento, junto con la ley 160 de 1994, el artículo 332 que define el estado como propietario del subsuelo y de los recursos naturales no renovables en resguardos, la entrada de las transnacionales y de las leyes neoliberales fueron decisivas para que se asentaran las leyes del despojo territorial. Megaproyectos para arrebatar los recursos naturales, conflicto armado entre militares, guerrillas y paramilitares, el mercado de tierras y narcotráfico, son factores que regulan las leyes del despojo actuales: *“En estos tres años, los indígenas han descubierto que detrás del reconocimiento constitucional de sus territorios ha venido una andanada de leyes que los niegan. Se les niega el derecho al subsuelo y sus recursos; son de la nación. Se les niega la propiedad de los recursos no renovables, como el agua y el bosque, el petróleo, el oro, de todas esas riquezas que enumeraba Guillermo Valencia; son de la nación. Al aire, a la atmósfera, tampoco tienen derecho, Colombia se los reserva para colocar satélites, establecer ondas de radio o de televisión, etc. Entonces, ¿sobre qué territorio quedan parados los indígenas?, ¿cuál es el derecho que se les reconoce? Relativamente delgado: 150 hojas de papel de la Constitución o una delgada capa de tierra con la cual pueden hacer lo que quieran, menos excavarla,*

regarla, lanzarla al aire o cortar sus árboles, sacar su oro o no sacarlo, explotar su petróleo o no explotarlo, pues nada de lo que esté sobre ella o bajo ella les pertenece". (Vasco, 2002)

Margarita se paró de repente y se abalanzó en brazos de un muchacho de cabello largo y caminar lento. Ambos se saludaron expresivamente, incluso lagrimas y risas se dieron en el instante. Margarita me presentó a Juan su amigo de crianza, apodado Juan Sintierra en la escuela de la vereda y ahora profesor de Lengua Castellana. Muchacho despierto de espíritu y cuerpo, bastante sarcástico, pero letrado y muy político aunque no tuviera partido. Bastó un par de palabras para poder analizar el sentido de mundo de Juan y darme cuenta de ello. En esas andábamos cuando se dio el receso para el almuerzo y así terminamos los tres en la fila para la olla de los guambianos del Nuevo Amanecer. Los frijoles, la yuca blanca y la aguapanela llenaron nuestras humanidades. Y después un cigarrillo y una caminata por el centro de Pitalito de sobremesa. En el trayecto, Juan Sintierra concertó la palabra.

-Y a pleno siglo XXI se sigue con la medieval idea que el problema del indio obedece a factores étnicos de razas superiores e inferiores, o educacionales y hasta de orden metafísico. Como dice Mariátegui (1928): *"La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los "gamonales"*.

El problema agrario no ha sido resuelto claramente en Colombia y ya tenemos una contrarreforma, -continuó Juan- el gobierno de Gaviria con constituyente a bordo, reglamentó uno de los tantos eufemismos de algo que se llamó "mercado subsidiado de tierras", que mantuvo los precios elevados de la tierra y el latifundio. No obstante, la injerencia política de representantes de los movimientos sociales-

ver el caso de Lorenzo Muelas- en el campo político nacional y las movilizaciones y reuniones promovidas por la Coordinadora Rural, logra aprobar la ley 160 de 1994 la cual dio vida en el papel a las Zonas de Reserva Campesina, ya que solo fue posible en el gobierno de Samper y las movilizaciones nacionales: *“Las marchas cocaleras de 1996 pidieron la reglamentación de la Ley 160 y la creación de Zonas de Reserva Campesina (ZRC), que se hicieron realidad en El Pato, Huila; Cabrera, Cundinamarca; Calamar, Guaviare; Valle del Cimitarra, Antioquia; Morales, Bolívar, con ayuda del Banco Mundial. Muchas otras regiones pidieron lo mismo en Boyacá, los Santanderes, Cesar, Nariño, Tolima y Cundinamarca. Los campesinos habían encontrado, por fin, después de la Ley 200 del 36 de la República Liberal y de la 135 del 61 del Frente Nacional y de Alianza para el Progreso, un recurso jurídico para defender su trabajo y su propiedad”.* (Molano, 2010)

Las ZRC buscan soberanía alimentaria, acabar con la latifundización, que un propietario tenga más de una Unidad Agrícola Familiar (UAF) y el desplazamiento forzado. Empero, el contexto histórico del país fue predominante. El conflicto colombiano ha tenido varias vertientes que han conllevado a un derramamiento incesante de sangre y para hablar solo de 1990 al 2000. Por una parte la conducta militar de las guerrillas comunistas con raíces de reforma agraria se han quedado ancladas en la lucha bélica y al desplazamiento de los proyectos ideológicos y políticos- golpeados por el genocidio de la UP- y en afán económico para postergar el sueño que lleva algo más de 50 años y su financiamiento con el tráfico de drogas. Por otra parte, el estado subordinado a las políticas yanquis tales como la doctrina Monroe, la Alianza para el Progreso y la mentalidad de borrar el marxismo de las mentes de los movimientos sociales y combatir las guerrillas izquierdas junto con las drogas ilícitas y finalmente la Seguridad Democrática y la lucha antiterrorista. Sumando esto la alianza de gamonales, políticos, empresarios, militares y paramilitares, que mediante masacres y desplazamiento forzado roban las tierras y luego las cercan y montan

biocombustibles o echan vacas o traen inversión extranjera y chalanean luego sus caballos de paso fino.

Al decir esta última palabra un camión chirrió sus llantas y quedó en frente mío. Caminábamos por la mitad de una calle, en contravía y en una total distracción. La impresión nos dejó fríos y finalmente desembocó en un ataque incesante de risa. Mis compañeros me miraron extrañados y solo preguntaban si me encontraba bien. Entramos a una cafetería para calmar el asunto y beber algo. Mientras bebíamos y reíamos del suceso pasado, yo en mi afán por saber más sobre la llamada contrarreforma agraria lancé una pregunta: ¿Y qué ha pasado con la palabra del movimiento indígena en esta década de los 90? Margarita me explicó:

-Los grupos indígenas víctimas claras de conflicto armado encrudecido desde los 80, asumieron la palabra como primera forma de lucha. En estas tres décadas, los indígenas han descubierto que detrás del reconocimiento constitucional de sus territorios ha venido una reprimenda de leyes del despojo que los niegan. Son de la nación los recursos naturales, el aire y el subsuelo y se les niega la propiedad de los recursos no renovables, como el agua y el bosque. También vieron que una constitución de papel no es posible sin la lucha organizada.

La lucha armada también ha sido una opción de reivindicación válida y propia del movimiento indígena. *“Para protegerse de las constantes incursiones de las fuerzas armadas y de los paramilitares, pero también de la guerrilla, los paeces a instancias del CRIC reactivaron en 1981 los grupos de autodefensa dirigidos desde las bases. Crearon también un núcleo coordinador que fue el germen del Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL), que comenzó a operar en 1984. Se trataba de un grupo armado defensivo sometido a la autoridad de las comunidades”* (Zibechi, 2007).

Este movimiento indígena entrega las armas el 31 de mayo de 1991 y se reorganiza en ese mismo año tras la masacre del Nilo en Caloto Cauca. Este tipo de guerrilla indígena tuvo su máximo evento a nivel latinoamericano con los levantamientos de Chiapas-México- en 1994 por parte de los indios de la Sierra Lacandona y bajo la subcomandancia del Ejército Zapatistas de Liberación Nacional (EZLN), la guerrilla boliviana Túpac Katari, movimiento revolucionario Túpac Amaru y el Sendero Luminoso en Perú. Los paeces cambiaron de estrategia y en adelante se propusieron cumplir por la vía de los hechos los acuerdos de El Nilo firmados 14 años atrás. O sea, recuperar a través de la acción directa las tierras planas usurpadas, que producen tres veces más que las de montaña donde fueron confinados. Pero el tema es más complejo, la guerra y la acción coordinada de paramilitares y narcotraficantes provocaron una verdadera contrarreforma agraria en Colombia.

El celular de Juan terminó con la conversación. Salimos de prisa del establecimiento y nos dirigimos al coliseo. Antes de llegar el amigo Sintierra habló de su trabajo de grado basado en las leyes para el campo en el gobierno del “pacifista” Álvaro Uribe, pero apenas llegamos al lugar se desvaneció como una espuma de jabón. La guardia campesina cuidaba la entrada al recinto y un delegado dialogaba en ese momento sobre la importancia de este tercer congreso de los pueblos de Huila y sus retos.

-La constitución de resguardos entre 1994 y 1996 de La Gaitana, Guambiano-Nasa de la Plata, de Paniquita, la Gabriela y Tama-Páez del Caguán y la avalancha del río Páez en 1994 fueron causales que junto al desplazamiento y los conflictos constituyeron un Huila diverso en comunidades étnicas específicamente indígenas. *“La avalancha del río Páez significó la consolidación étnica y cultural de las comunidades indígenas del Huila. Un desastre natural, como en los mitos de origen del pueblo nasa, obligó a una gran cantidad de indígenas Paeces y*

Guambianos a ser reubicados en algunos municipios del Huila, especialmente en la zona centro occidente, originando intercambios de vivencias y ampliando los horizontes de la identidad india de las comunidades que se reorganizaron con la experiencia exitosa de los años 80 del siglo XX en el Caguán y los municipios de Villavieja y Palermo, obligando a las instituciones del Estado a reconfigurar sus formas de relacionarse con las comunidades indígenas". (Yumatambo, 2008).

Tal hecho natural a parte del cambio social económico y cultural de los pueblos migrantes, fue en parte explicado por los mitos de origen de los hermanos Páeces y Guambianos. La abertura de una montaña trae el agua y con ella la resignificación de la tierra del territorio: *"La erupción de un volcán, un terremoto, la calidad de un aguacero, la bruma, el comportamiento de los cauces, el color que adquieren las siluetas de las montañas a determinada hora del día forman parte de un lenguaje complejo en la comunicación permanente establecida entre el indígena y su espacio vital"* (OZIP). Algunos consideraban este acontecimiento como un acto del corregir de la madre ancestral por sembrar cultivos malos que han subsidiado el dolor de muchos hermanos y último recurso para subsistir en tierras llenas de conflictos entre los más grande el armado.

Hay que ver cómo desde la década de los 80, el sentido organizativo y de resistencia de las comunidades étnicas representó una mirada hacia ellas y la creación de espacios comunitarios de trabajo. Este último como elemento importante para la unión de todos los pueblos: *"El trabajo colectivo es el medio que crea el territorio a partir del espacio natural, al tiempo que se produce a través de este intercambio; es él el que hace de la tierra un elemento fundamental para la existencia de los indios y su sociedad, y el que genera a la humanidad del seno mismo de la naturaleza. El vínculo ser humano-tierra no es directo, sino que pasa necesariamente por la comunidad, determinando la vida de los individuos por la de su sociedad; y así en la sucesión de las generaciones"* (Vasco, 2002).

Es por esto que en este espacio de diálogo, en este tercer encuentro de los pueblos del Huila, debemos analizar la importancia de estas organizaciones propias. Mirar qué se ha hecho en materia de educación autónoma, sobre la organización territorial y el fortalecimiento cultural. A estas alturas del proceso debemos tener claro que la territorialidad o la lucha por los derechos de nuestros territorios alberga: recursos naturales, identidad étnica, tierra, jurisdicción propia, soberanía, organización social del espacio, control político, diversidad natural, simbología e historia.

De la reclamación primaria por tierras se integró el concepto de la lucha por el territorio indígena. Es por esto que los pueblos indios del sur del Huila nos unimos bajo la organización construida legislativamente en el 2005 llamada CRIHU. *“El CRIHU se estructura organizativamente como una asociación de autoridades tradicionales que une a los resguardos y cabildos indígenas del departamento del Huila. Jurídicamente se reconoce como una organización de carácter público especial con facultades para defender los derechos constitucionales y legítimos de la autoridad y gobierno propio de sus asociaciones.*

Exigibilidad y consolidación de los pueblos indígenas; debe ser el escenario regional donde se desarrolla la institucionalidad indígena y se ejerza la legitimidad pública de sus autoridades, reconocidas por el Estado colombiano desde 1980 y legitimadas como autoridades públicas por la Constitución Nacional de 1991” (CRIHU, 2009).

Aunque también hay que reconocer cierta parte de la población colombiana, incluso comunidades negras y campesinos, que ven en el movimiento indígena un obstáculo e incluso como un peligro para sus propios intereses, dándose desde querellas públicas hasta movimientos armados como “los campesinos embejucados” en el Cauca. No desconocemos que nuestras organizaciones son absorbidas en la figura de ciertos dirigentes por la burocracia y el motivo económico y no el social. El estado disfrazando sus políticas ha querido siempre

quebrantar los movimientos sociales por cualquier flanco. El FMI y BM con la globalización económica han promovido ayudas económicas y de asistencia académica que en la mayoría de casos aplican nuevas formas de penetración, dominación y negación de los indígenas...

NOTÍCULA:

Hasta aquí llegan las hojas que me quedaron del diario de campo después de la requisita sobre el barro y en plena noche por parte del ejército en carreteras que llevan a esos pueblos donde la palabra está nuevamente libre y fuerte. Así se da por terminado el tema de tierra-territorio, dando paso a la educación del fogón propia de las comunidades autóctonas de nuestros campos andinos.



Comuneros en la chagra comunitaria. San Agustín-Huila resguardo Yanakuna.

4.5. EDUCACIÓN DEL FOGÓN

“La educación propia es el camino para fortalecer los gobiernos propios y garantizar la pervivencia digna y diferente de nuestros pueblos”.

ONIC-Darío Mejía. 24 de julio de 2009.

“La educación un proceso que camina, crece y se transforma junto a toda la organización”.

Graciela Bolaños.

Entre montañas de frailejones atravesábamos el Páramo de Puracé, por los caminos que nos conducían a Popayán. Caminos transitados por los ancestros que sembraron ojos de agua, dando origen a ríos inmensos que atraviesan nuestras tierras ofreciendo el don de la vida. Caminos donde aprendimos los mandatos y conocimientos que abrían de permitirnos crear una cultura y sociedad en armonía con la Madre Tierra y el universo. Por estos milenarios caminos dirigía mi espíritu para sumarme a la voz de los pueblos en la gran Minga de Resistencia Social y Comunitaria, que se realiza cada octubre como conmemoración a los quinientos años de lucha y resistencia por la autonomía y libertad de la nación.

Este año, el 2009, era el Pre-congreso de los Pueblos, donde los diferentes sectores de la sociedad se unían en torno a las tulpas de pensamiento para darle vida a la Palabra y así crear, en el trabajo comunitario, las propuestas de Nación que se llevarían el año siguiente al Congreso de los Pueblos, en un esfuerzo colectivo de legislación popular.

Los pueblos del sur y occidente del país, teníamos como punto de encuentro la ciudad de Cali; pero antes de llegar allá, el grupo con el que iba nos congregamos en Popayán con las organizaciones campesinas, afros, estudiantiles, sindicalistas,

moto-taxistas, urbanas y algunos indígenas que se unían para reflexionar y proponer alternativas de vida y desarrollo en su departamento, y desde aquí partir con una perspectiva de identidad más fuerte hacia el Pre-congreso de los Pueblos.

El trabajo comunitario, iba tejiendo la organización. Las chirimías y música campesina alegraban los corazones. Las pancartas llenaban de colores las paredes y mallas del recinto. Los jóvenes con su vigorosidad daban dinámica al proceso y los mayores compartían sus saberes al calor de la palabra.

Mientras transcurría el primer día compartiendo experiencias y puntos de vista, nos daban a conocer el proceso de trabajo que se llevaría a cabo. Que al siguiente día nos reuniríamos en tulpas de pensamiento para reflexionar y construir las propuestas; que estas se llevarían en marcha a la gobernación de Popayán y luego al Pre-congreso de los Pueblos en Cali.

Pero ¿Qué son las tulpas de pensamiento? A medida que transcurría el proceso lo iba comprendiendo. Un mingüero afro me dijo que las tulpas son las piedras que se usan para construir el fogón, y que alrededor del fogón se *mambea la palabra*, y así se empieza a construir la comunidad. Que alrededor del fuego taitas y mamas le dan vida a la memoria colectiva, para que los Planes de Vida estén arraigados a su historia como pueblo.

Inspirados en el conocimiento ancestral, los pueblos indígenas y luego otros sectores, retoman estos conceptos y los resignifican para darle fuerza a sus procesos de resistencia. Las organizaciones indígenas planteaban cinco tulpas de pensamiento en las cuales se articulan las principales necesidades, reclamos y propuestas de país: Guerra, paz y derechos humanos; Soberanía, tierra y territorio; Legislación del despojo; acuerdos incumplidos, y Agenda de los pueblos. (CRIC, 2009). En Popayán se trabajó de esta forma y luego de largas discusiones

en cada una de las tulpas, se construyó el mandato que articulaba los puntos tratados.

Al siguiente día salimos a caminar la palabra para darle a conocer a Popayán el proceso que se está construyendo. Antes de salir a la marcha todos buscamos palos para hacer los bastones de mando y conformar la Guardia Campesina, como símbolo de justicia y autoridad de los pueblos. Ahora empezaba a comprender que el movimiento indígena, no se reduce a sus sectores étnicos, sino que en sus entrañas se estaba construyendo un gran proyecto de Nación donde todos los pueblos unidos en su diversidad se toman *la palabra* convirtiéndose en actores activos de su país. En gigantes pancartas se expresaba: *Porque la minga somos todos, salimos a caminar la palabra.*

Después de dos días en Popayán, en caravanas de chivas pintadas de mil colores nos fuimos para Cali, donde nos reunimos con los pueblos del sur. Multitud de sectores de la sociedad colombiana estábamos unidos en torno de una propuesta de País: indígenas, afrocolombianos, campesinos, urbanos, organizaciones de mujeres, de estudiantes, de jóvenes, de obreros, de desplazados, moto-taxistas, líderes de otros países hermanos, etc. Todos estábamos a la expectativa del trabajo comunitario liderado por las organizaciones indígenas. Múltiples hilos sociales, de miles de colores, se van interrelacionando a través de la fuerza de *la palabra* y poco a poco van tejiendo la trama de la vida, de esta vida que construimos en nuestro país.

En el Coliseo del Pueblo nos unimos en las cinco tulpas. A través del diálogo colectivo, disputábamos unos poderes que se habían reservado las élites para subordinar a los pueblos, por medio de leyes que hacían a su medida; pero ahora nos tomábamos *la palabra* y nos convertíamos en actores activos, capaces de

reflexionar sobre aquellas leyes y plantear otras que garanticen un desarrollo más justo y digno para todos.

Me acerco a la tulpa de Agenda de los Pueblos, en la que se trata el tema de la educación como una de las partes fundamentales en la lucha por la autonomía y la pervivencia de las culturas ancestrales. A mi lado se hace una hermosa joven vestida con un alegre traje de muchos colores trayendo consigo una gigante wipala que se ondea de lado a lado por la fuerza de Wairita, el espíritu del viento llenando de vida el espacio de encuentro.

Con un poco de curiosidad me le acerco y le pregunto de qué pueblo es la dicha wipala.

-La wipala que tengo representa una de las cuatro regiones del Tawantinsuyu, que une en la diversidad los diferentes pueblos que conforman la espiritualidad andina; el Qollasuyu es la que utilizan los pueblos del sur, como Bolivia, que es de donde yo vengo. El Tawantinsuyu alcanza el sur de Colombia, y es denominado el Chinchaysuyu. De acuerdo a la región que se pertenezca, los colores de la wipala se van organizando.

Al conocer su origen no pude ocultar mi necesidad de saber y sentir que tenía muchos hermanos que sembraban la semilla de la libertad por todo nuestro continente, el Tawantinsuyu. La joven me habló del proceso de lucha que se lleva en Bolivia y del gran liderazgo del Presidente Evo Morales, en la construcción de un país más justo y digno para todos. Me cuenta de la importancia de la construcción de una educación autónoma y popular que aporte a la construcción de nación, y me hace entender que la propuesta colombiana no está aislada de lo que pasa en el resto de países del continente, porque los modelos pedagógicos

están pensados desde los sectores neoliberales hegemónicos que nos imponen su sistema educativo desde la Banca Mundial y el Fondo Monetario Internacional. De esta forma LA EDUCACIÓN BILINGÜE INTERCULTURAL, no es solo una propuesta del CRIC y la ONIC, sino que representa un reclamo continental por la construcción de una Educación Propia de Nuestra América, que sea creado desde las cosmovisiones y dinámicas culturales e históricas de los pueblos indígenas: *“La historia de la educación bilingüe en la región tiene unos veinticinco años. Los primeros pasos se dan en la década de los setenta, aunque es a partir de los ochenta cuando aparece un número de iniciativas más significativo. No obstante, hay que señalar que ya desde los años treinta surgieron alternativas al sistema rígido y uniforme de la escuela rural. Así, los proyectos autogestionados de las escuelas del Chimborazo en Ecuador, la escuela «ayllu» de Warisata en Bolivia, los intentos de educación bilingüe promovidos por varios maestros en el altiplano de Puno en el Perú, y los esfuerzos pioneros de México en este sector”*. (REVISTA OEI, NUMERO 13)

-Y sin embargo –le dije a la joven- la educación en nuestras comunidades ancestrales es mucho más antigua ¿cierto? Es algo que está inmerso en toda comunidad, pero que con el advenimiento de la cultura occidental y la educación privatizada (sectorizada en clases sociales) dejamos olvidada, porque desde occidente solo se concibe la educación de las letras y la instrucción pública, para ser reconocidos como ciudadanos. En estas tierras la educación siempre ha existido, pero con la diferencia de que en nuestras comunidades ancestrales se estudiaba desde el mismo nacimiento, cuando la mamá carga su hijo a sus espaldas, introduciéndolo poco a poco en la vida y costumbres de la comunidad, y tampoco se enseñaba a leer gráficos, glifos o cosas así, se enseñaba a leer la vida y la naturaleza. *“La vivencia y el conocimiento de los misterios de la naturaleza, vividos en la cotidianidad con el acompañamiento de los padres, familiares y la comunidad inician a los niños y niñas en el aprendizaje de la*

“lectura” de la naturaleza. Cada símbolo natural (fenómeno natural, según la física) es un mensaje a la conciencia humana, un mensaje a la intuición”. (Cachiguango, 2006).

-Si claro –me dice la joven boliviana-, la educación para la crianza es mucho más integral porque pone en una relación armónica todos los aspectos de la vida humana con la naturaleza, el universo y los seres que en él habitan, sin poner a alguno por encima de otro, porque para nosotros los indígenas todo tiene vida en este mundo, y la vida es sagrada por lo que la debemos respetar en todas sus manifestaciones. Nosotros estábamos olvidando estas formas ancestrales de educarnos, pero hemos caído en cuenta de este olvido y empezamos a preguntarles a nuestros mayores para empezar a hacer memoria y reconstruir un proyecto educativo que permita la supervivencia de nuestra cultura por muchos milenios más.

-Compañera, y en su país el presidente Evo está llevando a cabo una gran transformación social y comunitaria, y en la educación ustedes han avanzado mucho, ¿cómo ha sido todo ese proceso, desde cuándo empiezan a surgir las propuestas de rescate de la educación para la crianza?

-En Bolivia - me dice la joven minguera- , se está liderando una gran transformación social y democrática; en esta lucha la educación es clave. Estamos en el proceso de consolidación de una Educación Bilingüe Intercultural, como parte fundamental en la construcción de un Estado plurinacional, que se viene gestando desde hace muchos años, con las experiencias de las escuelas clandestinas de Warisata, y posteriormente con las propuestas del Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB) -entre los años 1989 – 1994- que se expresa en buena parte en la Ley de Reforma Educativa. Y aunque esta ley recoge experiencias, demandas y propuestas de diversas organizaciones sociales y populares, su consolidación en la realidad no fue del todo satisfactoria. Hoy junto

con el gobierno hacemos memoria de toda esta historia y tratamos de concebir una educación adecuada para todos los pueblos de Bolivia.

-Y ¿cómo fueron aquellas primeras propuestas de educación indígena que llamaron Escuelas Clandestinas?-pregunté.

-En Bolivia, como en el resto de países latinoamericanos, las formas de educación ancestral fueron reprimidas por el poder de la conquista. Desde 1492 nos vienen imponiendo un sistema educativo alienante y tendiente al exterminio de los pueblos y culturas del continente, que ha tenido como objetivo la asimilación del indígena a la cultura occidental. Sin embargo, los pueblos ancestrales, dignos de nuestras tierras y territorios, siempre se opusieron abierta y clandestinamente a la eliminación de nuestra cosmovisión; es por eso que aún hoy en día existen formas de vivir y pensar milenarios, que nos permiten su rescate para generar algunas transformaciones en el presente del país. Es así como en la educación es posible plantear un sistema que parte desde las entrañas de los pueblos originarios, promoviendo modelos educativos socio-comunitarios como en la escuela “ayllu” de Warizata que basada en principios y valores ancestrales se convirtió en el símbolo de esa gran lucha por la construcción de una Educación Propia. Estas escuelas funcionaron desde la clandestinidad y cuando se hacen visibles, los gamonales y terratenientes inician una campaña de represión y exterminio, pues esta propuesta de educación libertaria representa un peligro para sus intereses, porque se convierte en un nuevo movimiento social ligado a la defensa de las tierras comunitarias y la resistencia contra la monopolización de la tierra.

-Y los gamonales ¿lograron su objetivo?- le pregunté un tanto inquieto.

-A pesar de estos intentos de represión- me decía- la semilla ya estaba sembrada y florecía con mucho vigor en otras localidades y hasta en otros pueblos de

Latinoamérica, que desde su estructura social y comunitaria se constituyó en ejemplo educativo de liberación, que se fue aplicando en pueblos de México, Perú, Ecuador y Colombia, entre muchos más.

De esta forma el modelo educativo de Warizata trascendió los límites que le imponían los gamonales y se proyectó del lado del movimiento indígena hasta ligarse directamente con la construcción de una nación pluricultural, liderada por el presidente indígena Evo Morales, por eso también está unido a la cosmovisión andina del *buen vivir* y a las políticas de la plurinacionalidad e interculturalidad: *“La educación para vivir bien es un proceso de transformación humana en convivencia con la comunidad y la naturaleza, que promueve el desarrollo integral en lo racional, afectivo y simbólico espiritual. En este sentido, el modelo educativo socio-comunitario productivo revaloriza y reafirma la unidad plurinacional del país, con identidad cultural; así como la descolonización de las prácticas sociales y productivas; los procesos históricos de los pueblos indígenas originarios y sectores urbanos populares que conforman el poder social”*. (UNNIOS, 2004).

Tejiendo *la palabra*, con la joven boliviana, las memorias se bifurcaban por diversos caminos ancestrales, se mezclaban con los derroteros de la conquista europea y de la imposición del capitalismo avasallador, nos íbamos introduciendo en la construcción de una memoria colectiva que tomaba vida en estos momentos en que nos uníamos para pensar y construir naciones libres y autónomas. Recordábamos la iluminadora experiencia de la lucha Zapatista y sus alcances sociales y políticos en torno a la educación de los pueblos indígenas de México, y su incidencia no solo en Latinoamérica sino también en todo el mundo. Tras largos y duros procesos de lucha y auto reconocimiento los pueblos zapatistas se toman la palabra y dicen: *“Ya no nos van a venir a mandar en nuestras escuelas”* (Baronnet, 2009); expresión que muestra los alcances en la lucha por la autonomía de la educación, como una construcción de poder contra-hegemónico,

que parte de un control comunitario e intrafamiliar alternativo que el Estado no reconoce. De esta forma las mismas comunidades deciden sacar a los profesores enviados por el gobierno y ponen al frente de las escuelas a líderes y jóvenes comprometidos con la resistencia indígena.

La educación zapatista es un claro ejemplo donde los propios pueblos piensan, construyen y administran su escuela: *“En los comités, consejos, comisiones y asambleas de educación autónoma, las autoridades, los promotores, alumnos, madres, padres y ancianos indígenas movilizan recursos humanos, técnicos y materiales para la construcción de la autonomía educativa”*. (Íbid).

Estas experiencias muestran el alcance de las luchas sociales por una vida más justa y digna para todos. En la Tulpita de Agenda de los Pueblos también construimos educación por una nación libre de manos opresoras. Reflexionamos sobre el peligro de muerte que corre la educación pública, como consecuencia de políticas neoliberales y de globalización. Hablamos de la lucha de los pueblos indígenas del Cauca por una Educación Propia pública, con autonomía en todos sus aspectos: desde lo didáctico y pedagógico hasta la parte administrativa y de gestión; se dejó planteada la posibilidad de actuar por las vías de hecho para que esto se diera, pues ese ha sido siempre el mecanismo principal de las comunidades para hacer valer sus exigencias en un Estado racista que le niega las posibilidades de vida. Algún compañero nos hablaba del PEPA (Proyecto Educativo Pedagógico Alternativo) que trasciende la propuesta indígena a los demás sectores de la sociedad colombiana, en la lucha por la educación pública y popular que nos invita a pensar más a fondo nuestra cultura y sociedad para así poder plantear una educación que realmente aporte al desarrollo de toda la sociedad.

Poco a poco las palabras iban tejiendo las propuestas de las diferentes tulpas que serían llevadas el próximo año en Congreso de los Pueblos. Caminando entre la

gente que se unía en el coliseo, reflexionaba sobre los temas que se hablaron de la educación. Los mingueros dejamos en claro que la escuela no es solo el espacio físico de una institución y que no se limita a la sola transmisión de saberes, que la educación pensada desde los pueblos parte del fogón, donde la palabra toma vida estableciendo estrechas relaciones con lo social, cultural y político de las comunidades. Que no en vano estábamos tratando en esta minga tan importante aspecto en la transformación de una nación hacia un Estado justo y digno para todos; como lo plantea Bruno Baronnet (2009): *“La lucha por la autonomía en la educación de los pueblos indígenas es primordial en las estrategias sociales de defensa del territorio, la afirmación cultural y el fortalecimiento del poder de gestión de las familias implicadas”*.

Al día siguiente salimos, con las propuestas en nuestras mochilas, a *caminar la palabra* por la ciudad de Cali. Unión y diversidad, chirimías, cantos a la vida, a la justicia y la paz hacían de la jornada una gran fiesta que fortalecía nuestros espíritus y nos mostraba que la Nación todavía está en proceso de construcción y que el trabajo que tenemos como ciudadanos colombianos es largo y comprometedor. Nos damos cuenta que no estamos solos y que en todo el continente Latinoamericano se escucha la voz de miles de mingueros que luchan por su autonomía, libertad y justicia. Naciones libertarias que luchan por su autonomía en una gran propuesta de construcción de los estados plurinacionales, donde todos podamos vivir en armonía y respetados por lo que somos. Unos estados que nos permita vernos los unos a los otros sin prejuicios para comprendernos a fondo y plantear un contrato social que permita un desarrollo integral de la sociedad y su país.

Al finalizar la marcha se socializó la declaración del Pre-congreso el cuál decía, entre otras, cosas lo siguiente:

“Los resultados de este trabajo colectivo son compartidos hoy con la sociedad nacional, como una convocatoria amplia e incluyente, que invita a todos aquellos que encuentran en la Minga una posibilidad de conjugar y construir el proyecto de país democrático que soñamos las mayorías populares. Mingueros y Mingueras, llegamos a nuestros espacios de encuentro llenos de sueños e ideales y salimos con pensamientos para legislar con legitimidad popular significativa, con propuestas en la ruta de la vida y de la paz, cuyo camino es la palabra vertida en solidaridad, generosidad y resistencia”. (Minga de resistencia social y comunitaria. Declaración Pre-congreso de los pueblos. 12 de Octubre, 2009).

De regreso a mi territa, desde las chivas multicolores, llenos de alegría le gritábamos a la gente: “minga le digo... porque minga somos todos”. Los transeúntes nos miraban con sonrisas en sus rostros, gritándonos algunas palabras de aliento. A la salida de la ciudad, veía solo cultivos de caña que ya no se producen para el alimento de las personas sino solo para los motores de los carros. A medida que transcurría el viaje y dejaba atrás los valles ilimites, mi mente se adentraba y se conjugaba con las montañas milenarias, en busca de una memoria que diera sentidos a nuestra historia y así poder comprender la realidad tan compleja que vivimos, porque si no comprendemos a fondo nuestra realidad, la de los pueblos, nunca podremos construir la educación pública que soñamos, que aporte al desarrollo armónico de todos los pueblos que habitan en este país.

Viajaba sobre el regazo de las montañas milenarias en busca de memorias de las antiguas formas de educación comunitaria que garantizaba un desarrollo continuo y armónico de las culturas ancestrales. Pero en el viaje se empezaron a entrelazar caminos oscuros y confusos. Empezaba a comprender que la lucha por una Educación Autónoma representa la toma de la palabra por parte de la sociedad civil, de un recurso de poder sumamente importante en la construcción de Nación,

y que estaba limitado, en su concepción y puesta en práctica, a las élites estatales y descendientes criollos. La educación está así, en disputa entre los sectores hegemónicos y contra-hegemónicos, como una fuente de imposición cultural, social, económica y política o como un espacio de emancipación de los pueblos oprimidos. *“Por un lado, el Estado se interesa por mantener el control sobre las acciones dirigidas a las poblaciones indígenas mientras, por otro lado, las nacientes organizaciones sociales empiezan a disputarle el derecho a hablar en su nombre”*. (Rojas y Castillo, 2005).

Entre montañas inmensas veía las primeras escuelas civilizadoras y alienantes del ser indígena que se propusieron construir por todos los confines de la tierra los jesuitas, capuchinos, claretianos y otras órdenes religiosas, en su vasta misión colonizadora: *“En la Nueva Granada sobresale la forma rigurosa como los establecimientos de enseñanza coloniales aplican las disposiciones dadas en materia educativa por el Concilio de Trento, de manera que el tipo de educación que recibe la élite criolla, está determinada por la ideología de la contrarreforma”* (Íbid). Ideología que nos aisló, por un lado, del desarrollo que se daba en el resto del mundo en cuanto a los avances de la ciencia y tecnología, las humanidades y otros campos del conocimiento, sumiendo nuestras consciencias en un oscurantismo de tipo religioso medieval, y por el otro, del conocimiento que se venía desarrollando en Nuestra América desde hace más de cinco mil años y que reposa en las entrañas de las montañas en la memoria de nuestros abuelos ancestrales y hermanos mayores.

Sobre las montañas colombianas veía la lucha por la construcción de una nación “independiente”, en la que la escuela era clave para un fin integracionista, concibiéndola, así, como una forma de Instrucción Pública, que debía ser impartida por todo el territorio nacional, para que los pueblos alcanzaran el ideal de ciudadano que venía desde la ilustración y del “progreso humano” de la

Revolución Francesa: *“Para 1821 se determina la creación de colegios o casas de educación en las provincias de Colombia, y se da lugar a la primera escuela pública en Bogotá. De este modo, la escuela iba adquiriendo un lugar central en la construcción de nación y su inserción en el proceso civilizador concebido por las élites”.* (Íbid).

Por caminos milenarios veía inscrito también el Concordato de 1887, como una propuesta de recatolización: *“Con el concordato entre el estado colombiano y la santa sede firmado en 1887 y el cual se extiende hasta pasado el medio siglo XX, se plantean normas y directrices que impulsó la Iglesia católica cómo elemento esencial del orden social y un medio de extensión de la civilización y la nacionalidad hacia los “salvajes” selváticos e indios andinos, antiguos vasallos suyos”.* (Romero, 2002). Esta forma de educación potencializó a su vez la capacidad de alcance del Estado sobre las comunidades; con el Concordato el Estado llegó a los indígenas que para la conquista habían huido hacia las montañas negándose a ser reprimidos por la corona española y manteniendo sus formas de vida ancestrales. Es así como la educación implantada por el Concordato no se limitaba solamente a la instrucción, también se convirtió en el mecanismo ideal para colonizar más tierras, imponer su sistema económico de explotación y reprimir el pensamiento indígena que aún pervive en el seno de las comunidades.

A medida que avanzaban con sus escuelas, también iban avanzando en la colonización de los territorios. Los grandes hacendados, descendientes de las élites criollas, se hacían más poderosos, y sus tierras se extendían cada vez más, reduciendo a los indígenas a los resguardos y a las feudales formas de producción de la terrajería. El Huila no es ajeno a esto; Monseñor Esteban Rojas, llevó a su máxima expresión el Concordato. Creó la primera diócesis del Huila en Garzón, y a través de esta impuso por la fuerza la ideología de la contrarreforma,

siendo la escuela uno de los mecanismos más contundentes para llevar a cabo sus objetivos de aculturación. Una de las principales tareas de Monseñor Esteban Rojas fue la de fundar muchas escuelas, especialmente en el sur del Huila.

Mi viaje transcurría y me adentraba cada vez más en las entrañas de la tierra, de donde empezaban a surgir otras propuestas que se negaban al exterminio de los pueblos; veía cómo florecía sobre los territorios ancestrales las luchas del indio Manuel Quintín Lame quien iniciaría en la gran QUINTINADA, el proceso de resistencia que expulsaría a los gamonales que habían usurpado las tierras del indígena, sembrando de esta forma las semillas de la resistencia que afloran hoy en día con gran vigor.

Con Quintín Lame empezaría a germinar la semilla de la Educación Propia, acorde a las necesidades de los pueblos indígenas del país. A mi memoria llegaban los recuerdos de su libro, "*Los Pensamientos del Indio que se Educó dentro de las Selvas Colombianas*" (1939)", en el que están las bases de la lucha por la autonomía educativa de los pueblos indígenas. En su obra encontramos un pensamiento pedagógico clave que ponía en relación tres aspectos muy importantes, que más adelante serían retomados en los reclamos de los movimientos indígenas que afloran para los setenta: la naturaleza, el saber y el tipo de educación que se derivaría de esta relación. Quintín Lame nos demuestra que no solo el hombre occidental que se forma en escuelas es quien sabe, que la educación está inmersa en toda sociedad y que ésta se desarrolla de acuerdo a las exigencias del tiempo, el espacio y las comunidades.

Quintín nos enseñó, además, la importancia de aprender a leer y escribir, como una herramienta de defensa frente a los letrados que imponían leyes injustas que el indio no podía comprender porque no sabía leer. Quintín Lame subvierte la

función hegemónica de la palabra escrita y la convierte en una forma de hacer resistencia contra el exterminio de los pueblos indígenas.

“No es verdad que sólo los hombres que han estudiado quince o veinte años, los que han aprendido a pensar para pensar, son los que tienen vocación, etc., porque han subido del Valle al Monte. Pues yo nací y me crié en el monte, y del monte bajé hoy al valle a escribir la presente obra”. (Quintín, 2004).

Cuando en Bolivia afloraban las propuestas de las escuelas indígenas clandestinas de Warisata, en Colombia Quintín Lame estaría construyendo las bases de la que sería llamada Educación Propia y que retomarían, más adelante, las organizaciones indígenas para los años setenta cuando el Consejo Regional del Cauca se fundó y empezó sus luchas por la tierra, la cultura y la educación indígena, entre otras exigencias.

“Siempre ha habido resistencia contra las formas de dominación y humillación. Hay espacios de resistencia desde antes: Quintín, Tama, Quilo y Ciclos. Desde el 70 se retoma esta tradición. Ciertas alianzas (con la iglesia y sectores que se dicen de izquierda) causan debilitamiento, pero se ganan ciertos espacios. Se buscan formas de educación propia que fortalezca la identidad. Así es el testamento de Juan Tama”. (Yule, 1994).

Así transcurrió el viaje, entre recuerdos confusos que poco a poco van tomando fuerza y le dan sentido a la vida misma. A medida que me adentraba en las montañas, la noche nos iba atrapando con su velo de sueños. Sueños de vida y esperanza por un país justo y digno para que todos vivamos como seres libres y autónomos.



Minga social y comunitaria. Cali-Colombia. 2009

EDUCACIÓN AUTÓNOMA

Meses después leía un artículo de una revista que hablaba sobre una multitudinaria marcha de indígenas del Cauca en reclamo de una educación autónoma y que me recordaban las discusiones del Pre-congreso de los Pueblos en torno a la educación de las comunidades indígenas, donde se planteó la necesidad de la movilización para hacer las exigencias necesarias. El artículo expresaba:

“La primera semana de febrero de 2010, más de diez mil indígenas del Departamento del Cauca se movilizaron por la carretera Panamericana hasta la capital departamental, Popayán, con una agenda en la que su demanda principal era el derecho a la educación propia”.

Este artículo me mostraba los avances de las propuestas del movimiento indígena alrededor de la minga y reafirmaba lo que me decía algún día un joven nasa acerca de los procesos políticos que venían construyendo desde los años setenta: Los derechos de los que habla la Constitución Política no se dan por voluntad del Estado y sus representantes, sino por la resistencia y lucha de nuestras comunidades que a través de los mandatos de la Madre Tierra y la Ley de Origen se han organizado y exigido sus derechos, poniendo muchas veces muertos porque el Estado siente tambalear su poder y en medio de su ceguera no ve de otra sino imponerse por medio del terror y la muerte.

“El surgimiento del CRIC, en 1971, retoma las luchas ancestrales y genera un proceso organizativo que revitaliza la lucha por la tierra como fuente vital de la existencia espiritual y física de los pueblos; fortalece los cabildos como ejes de organización y autoridad política en las comunidades y resguardos; crea escuelas y programas que promueven la vivencia de valores tradicionales; apropia y

desarrolla nuevas estrategias de fortalecimiento cultural; y principalmente, para el campo que nos corresponde, investiga y replantea un modelo educativo de participación comunitaria". (Bolaños, 2010)

Los años setentas son tiempos de intensos cambios. Por un lado los países latinoamericanos vivían una fuerte tensión frente a proyectos desarrollistas que se imponían desde las políticas neoliberales y globalizantes de EE.UU y por el otro surgían los procesos de resistencia que se negaban al capitalismo impuesto como proyecto para Nuestra América. En Colombia el movimiento campesino y popular había sido reprimido con la violencia estatal, sumergiéndolos en la clandestinidad. Estos hechos sugieren la necesidad de nuevos actores que revitalicen los procesos de lucha y resistencia del país, y es así como renacen los pueblos indígenas con una gran propuesta de nación a la que se van uniendo poco a poco los diferentes sectores de la sociedad.

La Educación Propia empieza a ser un reclamo de las comunidades y surge como un proceso que ha de fortalecer la lucha por la pervivencia, autonomía y dignidad de los pueblos indígenas del país, en el que se plantea un modelo educativo de participación comunitaria, donde todos se reúnen en torno del fuego, piensan y reconstruyen su propia educación:

En este proceso de las comunidades indígenas el CRIC crea, en 1978, el Programa de Educación Bilingüe, a través del cual se inicia una disputa con el Estado por la lucha de la autonomía en este espacio de poder, tan importante en la construcción de Nación.

Hasta esta época la educación de las comunidades indígenas era controlada desde las iglesias y misiones o en algunos casos eran las Escuelas Normales. La incapacidad técnica y financiera del Estado para atender a las comunidades más

apartadas de las capitales evitó que se avanzara en la construcción de una educación adecuada para los pueblos indígenas. Los indígenas empiezan a tomar decisiones importantes para la construcción de sus escuelas. En primera medida se habla de una educación desescolarizada, es decir que no se limita al solo espacio físico y a quienes se involucran directamente con ella (profesores-alumnos-padres-administrativos), sino que se convierte en un catalizador del desarrollo de toda la comunidad, en torno a los Planes de Vida. Es así como la comunidad se toma la Palabra y empiezan a decidir qué tipo de educación se requiere.

Deciden sacar a los profesores nombrados por el Estado y poner al frente a jóvenes y líderes de las mismas comunidades, que hablan su lengua materna y que están comprometidos con el proceso de resistencia indígena; en muchos casos estos profesores escasamente habían hecho la primaria, pero que con su trabajo crearon las bases de jóvenes que se empezaron a reconocer como indígenas y ser partícipes de los procesos de sus comunidades.

“Para esas escuelas se necesitaban crear nuevos tipos de maestros, formados sin los prejuicios de las escuelas convencionales, líderes surgidos de la misma comunidad. El perfil de estos maestros sería muy diferente a aquel de la escuela “oficial”, eran agentes políticos de cambio”. (Boniolo y otros, 2004)

A la par de la educación también se desarrolló un pilar muy importante que es el de la investigación, que sería el mecanismo que articula la escuela con la comunidad, como un eje de construcción de pensamiento propio que busca la recuperación de la memoria histórica como pueblos, estudia las lenguas ancestrales, la cultura, usos y costumbres que posibilitan la pervivencia de las comunidades en el mundo globalizado de hoy.

Y a medida que se avanza en la investigación se van descubriendo conocimientos ancestrales que si bien estaban vivos dentro de las comunidades no se tenía consciencia de ello. Así, poco a poco, las comunidades avanzan en su auto-reconocimiento como indígenas y a la par en sus procesos de resistencia. En base a la investigación-acción se van construyendo los principios y dinámicas de la educación.

En este proceso -de echar pa'lante mirando pa'tras- se rescatan conceptos milenarios como es el de la diversidad, que recuerda formas muy antiguas de relación entre culturas diferentes que se enmarcan en un trueque armónico de objetos, símbolos y conocimientos. Se empieza a hablar entonces de interculturalidad, como eje político, que permite la confluencia de los diferentes pueblos, sectores y clases sociales en un intercambio de saberes que posibilite la construcción de una Nación digna y autónoma, y que a su vez es uno de los ejes principales del Proyecto Educativo Bilingüe Intercultural, PEBI:

“La interculturalidad tal como es entendida dentro del CRIC y su proyecto educativo más allá de sus implicaciones pedagógicas de inserción de contenidos y metodologías internas y externas a las comunidades, tiene un sentido eminentemente político y su desarrollo ha contribuido a adquirir una visión integral de la educación que constituye la columna vertebral del proceso organizativo”.
(Bolaños, 2010)

La interculturalidad se enmarca, entonces, dentro de una visión política que debe conllevar a una transformación estructural de la institucionalidad de la educación, no solo para los indígenas sino para la Nación en su totalidad. De nada sirve si dentro de las comunidades se forma desde la visión de la diversidad y en el resto de la sociedad se sigue implantando una visión homogenizante, que tiende al exterminio de la diferencia.

Dentro de estas dinámicas de exigencias educativas de los indígenas, el poder del Estado a través de la iglesia se estaba desplazando y tienen que cambiar sus retrogradadas formas de colonización; es aquí, como dice Luis Guillermo Vasco, cuando los curas se vuelven buenos, y como ya no pueden oponerse a una realidad que se daba con mucha fuerza, pues decidieron retomar el discurso indígena y acomodarse a sus proyectos, para no perder del todo su influencia sobre las comunidades.

El MEN, por su lado, se veía muy presionado y tenía que posibilitar algunos cambios. Por un lado el movimiento indígena que exigía el cumplimiento de sus demandas entorno a la autonomía de la educación, y por el otro, el Movimiento Pedagógico Colombiano, que basados en Freinet y otros pedagogos libertarios se lanzaron a la lucha por una educación pública y democrática.

Tanto los pueblos indígenas como demás sectores sociales peleaban por una educación para la vida, que no dejara de lado la cultura y la política nacional, como lo pretendía el MEN con sus propuestas desarrollistas. Los intentos de mercantilización de la educación fueron rechazados contundentemente, y por medio de la movilización se dio una cobertura por una transformación real de la educación. Se debía cambiar la mirada neoliberal de la educación y darle cabida a las exigencias de las comunidades, maestros y alumnos.

Entonces el MEN, por exigencia de las comunidades indígenas, en el Primer Seminario de Etnoeducación que se realizó en Girardot en 1985, crea el Programa Nacional de Etnoeducación que se reglamenta en 1987 (Resolución 3454): *“A partir del surgimiento de los proyectos educativos indígenas el Estado debe transformar su lógica para dar respuesta a “nuevos” interlocutores, las organizaciones sociales y autoridades indígenas, lo que demanda ajustes en su institucionalidad. Es así que se da paso a un progresivo proceso de*

institucionalización de la etnoeducación". (Rojas y Castillo, 2005) En esta dinámica, las propuestas indígenas también deben cambiar algunas de sus orientaciones iniciales, para comprender y asumir la posición que había tomado ahora el Estado frente a las exigencias y luchas de los sectores populares.

En este punto *la palabra*, en torno de la educación, empieza a tener otras connotaciones. Si antes la educación indígena, por no ser reconocida oficialmente, hacía que la construcción de ésta partiera de los mismos comuneros, para luego hacer las exigencias al Estado, por medio de la movilización, ahora la construcción de la educación se concertaba con las autoridades indígenas y el Estado, predominando en muchos casos la posición oficialista.

En las discusiones alrededor de la creación del Programa de Etnoeducación se van formando sus bases: de un lado están las exigencias de las comunidades, representadas en las Autoridades Indígenas, por el otro están los planteamientos que se retoman de Bofill Batalla respecto al etno-desarrollo y las corrientes que empiezan a hablar de lo "étnico", y finalmente por la visión oficial del Estado que se expresa a través del MEN. En esta dinámica se formula una definición oficial de la etnoeducación: *"Un proceso social permanente, inmerso en la cultura propia, que consiste en la adquisición de conocimientos y valores y en el desarrollo de las habilidades y destrezas, de acuerdo con las necesidades, intereses y aspiraciones de la comunidad, que la capacita para participar plenamente en el control cultural del grupo étnico"*. (Íbid)

Desde sus inicios se rebela la predominancia de la palabra oficial del Estado y su visión occidental de la educación, dejando de lado la parte política en la que se había fundamentado la propuesta indígena; ahora se habla de adquisición de conocimientos y valores y del desarrollo de habilidades y destrezas, discurso propio de los expertos de la élite de la educación.

También la posición del profesor indígena cambia. En el afán de integrar a la “legalidad”, los maestros que habían trabajado en las escuelas sin estudios especializados ni títulos de ninguna carrera, el MEN crea el sistema de profesionalización. Esta iniciativa se lleva a cabo a través de la participación de las Escuelas Normales, del Centro Experimental Piloto –CEP- algunas facultades de educación de universidades y en algunos casos desde los mismos centros educativos de misioneros, que se “habían vuelto buenos” y que estaban trabajando desde la teología de la liberación, como es el caso del IMA- Instituto Misionero de Antropología-.

Con su formación profesional, los maestros ya no son tan radicales en sus luchas y se vuelven más burocráticos; a partir de estos procesos de profesionalización el MEN va introduciendo sus conceptos oficialistas y especializados en las mismas escuelas de las comunidades. Ahora los maestros empiezan a manejar conceptos propios de la educación oficial y de mecanismos de control hegemónico.

Pero en otros casos, los maestros asumen el proceso de profesionalización con un sentido más crítico, donde empiezan a conocer más a fondo la naturaleza de la educación oficial y desde aquí poder plantear otras alternativas; así mismo las organizaciones indígenas hacen convenios con universidades como la del Cauca y La Nacional dando la posibilidad de una formación más integral para los profesores indígenas.

La etnoeducación se convierte así en un mecanismo, a través del cual el Estado va a hacer presencia en las comunidades indígenas, introduciendo en su discurso el concepto de etnoeducación para la diversidad, pero con sentidos homogenizante de fondo.

Sin embargo, las comunidades indígenas, no paran en su trabajo, y del lado de la investigación que realizan dentro de sus territorios, se van fortaleciendo en sus

propuestas, ubicándose en una posición muy fuerte frente al Estado. Por un lado, algunas comunidades siguen trabajando con la propuesta indígena de Educación Propia o el Proyecto Educación Bilingüe Intercultural, PEBI; y por el otro obligan al Estado a escuchar *su palabra*, generando cambios significativos en torno de la etnoeducación.

En el surgimiento de este concepto parece haber participado el propio movimiento indígena, que en 1989 planteaba las siguientes características de lo que denominaba entonces etno-educación: *“La etnoeducación es flexible, bilingüe, intercultural, colectiva y participativa; se basa en la investigación y el conocimiento propio que se tiene, el proceso de enseñanza se realiza fundamentalmente en grupo y busca promover los valores de la vida y el trabajo colectivo”*. (Íbid)

Pese a que las propuestas indígenas se reflejan de algún modo en la reglamentación oficial, su implementación siempre ha estado lejana de la realidad, de tal forma que es letra muerta pues el Estado no garantiza los recursos materiales y humanos para que se lleve a cabo dentro de las comunidades. La construcción de educación siempre va a estar mediada, entonces, por las tensiones que se dan entre la oficialidad y los pueblos ancestrales que piden que se les dé la posibilidad de hacer de la educación un mecanismo que les garantice la vida en el mundo de la globalización y el postmodernismo.

Los procesos sociales y políticos que se gestaban en toda Colombia durante los años setenta y ochenta, que dejaron cientos de muertos de todos los sectores, culminan con la creación de la Constitución Política de 1991. Esta representa un avance fundamental en la construcción del País, pues genera algunos cambios coyunturales: se reconoce la nación como un Estado Social de Derecho, como una nación multicultural y pluriétnica, le da la posibilidad a los sectores de

oposición de consolidarse, se cambia la política representativa por una participativa, entre otras cosas.

En cuanto a las comunidades indígenas, la Constitución Política le dedica algunos espacios a la educación que se expresan en los Artículos 7º, 10º, 13, 27, 63, 68, 70 y 243; este le imprime algunos ajustes al Programa de Etnoeducación que poco a poco se van reglamentando en la oficialidad.

A partir de estos mecanismos, la propuesta inicial de los indígenas se va tergiversando y a su vez la comunidad va perdiendo el control que había tomado sobre la educación. Aunque la comunidad siga con el trabajo en su interior, es el MEN quien da la última palabra a partir de sus mecanismos de evaluación de calidad, los cuales toman mucha importancia con la Ley General de Educación de 1994.

“Mientras desde lo normativo se propone que las diferentes etnias sean respetadas por un pluralismo que parte de la inclusión, de una igualdad formal, los currículos de las instituciones educativas se homogenizan y estandarizan para dar paso a la superación de estándares internacionales que permiten mostrar avances en la calidad de la educación, o bajos rendimientos si se trata de desprestigiar a los y las docentes, a través de diferentes pruebas, en donde no es tomada en cuenta la diversidad de nuestro territorio, aquí prima la homogenización en las respuestas y las <competencias> procedimentales que permiten resolver ágil y exitosamente los exámenes”. (DEBATE. REVISTA EDUCACIÓN Y CULTURA. FECODE, N°68)

A esto hay que agregarle la reducción del presupuesto Nacional a la educación por las crisis económicas y decisiones políticas que centran sus actividades en la guerra. Se impone un recorte y congelación de transferencias que paraliza el desarrollo de la educación, pues aunque le merma al presupuesto económico

pretende aumentar las exigencias de calidad sobre las mismas, mediante el Acto Legislativo 01 de 2001.

Con la reestructuración del MEN, en el 2001 se da una creciente tendencia hacia la privatización. El Estado va dejando de lado su responsabilidad social y administrativa frente a la educación y cada una de las instituciones tiene que inventarse formas para suplir sus propias necesidades, que en muchos casos recae sobre los padres de familia, quedando de esta forma sometida a la oferta y demanda, como un negocio bien rentable. *“La educación contratada es un antecedente significativo e importante sobre cómo profundizar la privatización y de qué manera el Estado entrega a otros sectores un trabajo tan importante como la educación de las etnias”* (Íbid)

Ante esta crisis, las voces de las organizaciones y comunidades indígenas no se quedan en silencio y empiezan a replantear propuestas de Educación Propia más acorde a la realidad que se vive. El movimiento indígena coge mucha fuerza a partir del Mandato Indígena y Popular de la Minga por la Vida, la Justicia, la Alegría, la Libertad y la Autonomía, que se lleva a cabo en Santiago de Cali en el 2004.

Con esta gran movilización se da inicio a la Minga que se realizaría a nivel continental cada 12 de octubre y que se encargaría de poner en articulación todos los sectores, movimientos, organizaciones, etc., en una propuesta de Nación más justa y digna para todos. En este marco de la Minga, también se le va a dar fuerza al proyecto de Educación Propia, que más adelante se concretizará con el Sistema de Educación Propia-SEIP- y que se implementará en las comunidades a través del Proyecto Educativo Comunitario-PEC-.

Así, El SEIP se viene desarrollando desde el año 2003 a través de la Mesa Nacional de Concertación y que luego se concretizará con la creación oficial de la

Comisión Nacional de Trabajo y Concertación de Educación para los Pueblos Indígenas SEIP -(CONTCEPI) mediante Decreto 2406 de junio 26 de 2007.

La creación del SEIP, va a estar mediada por la movilización y exigencias de las comunidades, como una respuesta frente a la privatización de la educación pública y por el diálogo directo con los representantes del Estado.

“La educación propia se da en cumplimiento de la Ley de Origen, Ley de Vida, Derecho Mayor o Derecho Propio de cada pueblo, manteniendo la unidad, la relación con la naturaleza, con otras culturas, con la sociedad mayoritaria y conservando cada una sus propios usos y costumbres; se desarrolla con base en la sabiduría y conocimiento propio, en forma vivencial, con la participación de sabedores ancestrales, autoridades, mayores, padres de familia y comunidad en general”. (Documento SEIP, 2009)

De esta forma el SEIP se convierte en un mecanismo capaz de concretar y hacer eficaz la educación pensada y creada en la base de las comunidades, de acuerdo a sus necesidades y exigencias; con este proyecto las comunidades retoman *la palabra* frente a la creación de la educación indígena, que había sido desplazada por las iniciativas estatales de la construcción e implementación de la etnoeducación que estaban muy distantes de los Planes de Vida que se había propuesto cada comunidad.

Este proceso de construcción de Educación Propia poco a poco se va concretizando, y en el año 2009 se van legitimando legalmente las propuestas, de tal forma que en el Pre-Congreso de los Pueblos se toma la decisión de pelear la legalización absoluta del SEIP. En este pre-congreso, en la tulpá de Agenda de los Pueblos, se habla de la necesidad de hacer las peticiones por medio de las vías de hecho, pues el Estado no garantiza la coyuntura para que esto se haga realidad.

Es por eso que en febrero de 2010 Indígenas nasas, guambianos, yanakunas, coconucos, entre otros, proclaman en la movilización: *“Llegamos a la ciudad de Popayán para contarle a los caucanos y a los colombianos que hemos acordado un convenio interadministrativo entre la gobernación de Cauca y el CRIC, concretando la palabra del MEN bajo el compromiso de avanzar de forma paralela, en la puesta en marcha de una normatividad que viabilice la exigencia indígena y el mandato constitucional de garantizar, con recursos del Estado, el derecho a una educación autónoma y diferencial, para lo cual se estableció un plazo de dos meses y una ruta jurídica que debe conllevar a la expedición del Decreto Autónomo que establezca el Sistema Educativo Propio en pueblos indígenas”* (MINGA SOCIAL INDÍGENA))

Es así como queda el camino abierto para la concertación del SEIP mediante el Proyecto Educativo Comunitario –PEC-, que debe implementar cada comunidad indígena en sus resguardos, ligándolo directamente con sus Planes de Vida. Una tarea ardua que requiere de la participación de toda la comunidad y de las garantías de cada gobernación.

Con el PEC, las comunidades indígenas tienen de nuevo la palabra sobre la construcción de su educación. La creación de este proyecto debe garantizar el arraigo de la escuela en su comunidad, de tal forma que potencialice el desarrollo de los Planes de Vida, pues el PEC no tendría sentido sin estos. De esta manera la educación se convierte en un espacio que posibilita la reflexión, el diálogo de saberes y la participación de la gente en la construcción de su comunidad.



Ritual de armonización del territorio y ofrendas a la madre tierra. Estrecho del Magdalena, San Agustín-Huila. Celebración del Kapac Raymi.

5. TEJIENDO LAZOS CON LA COMUNIDAD

Caminar el territorio ha sido una de las principales fortalezas del proyecto y una de las rutas más importantes para entablar lazos de confianza y afecto con la comunidad. Diversos caminos poseedores de la fuerza ancestral han sabido guiar nuestro rumbo, despejándonos el horizonte: las montañas de Arauca 1- San Agustín- nos han dado su aliento, como la escuela y el Cabildo su total apoyo; el Tablón y sus caminos reales nos han inyectado fuerza y El Estrecho su sabiduría, el compromiso necesario para afrontar tan valiosa experiencia.

Todos estos caminos permeados de la sabiduría milenaria de las culturas aborígenes nos han confirmado la necesidad de unión y resistencia popular, la necesidad de entablar relaciones de hermandad con los pueblos poseedores del pasado y sobretodo dignos constructores del presente, para que entre todos aseguremos nuevos amaneceres donde el kuychi (arco iris) y su diversidad puedan vislumbrar las rutas de la equidad, de la justicia y la paz.

Recorriendo las diferentes rutas hemos ido tejiendo lazos con la comunidad que nos han permitido acercarnos y compartir con la gente algunos espacios dentro de diferentes actividades lideradas por el cabildo: actividades culturales y deportivas como las realizadas en los diferentes bazares nos han enseñado el espíritu colectivo y de trabajo que permea a todos los miembros de la comunidad. Celebraciones propias como el aniversario número doce de la fundación del Cabildo nos dejó entrever además, la gran calidad humana de los líderes que reflexionan sobre sus fortalezas y debilidades iluminados por el Taita Nina y mediados siempre por el diálogo.

Diferentes miembros de la comunidad nos han compartido cálidamente su palabra: Albeiro Misael Hoyos, Guardián de las Lagunas, evidencia en su espíritu una

capacidad valiosa de liderazgo y compromiso por su comunidad que resulta muy interesante por su juventud. Albeiro ha sido un ser muy valioso para la consolidación de este trabajo pues desde el inicio se mostró muy solidario y abierto con nuestra ruta de investigación.

Durante el año 2009 y 2010, el señor Alberto Cerón, Gobernador del Resguardo, nos ha mostrado su apoyo, reflejando su interés por construir relaciones de hermandad y de resistencia con todos los sectores populares del departamento, como lo es la comunidad estudiantil de la Universidad Surcolombiana. Abriéndonos las puertas de su casa nos enseñó que el Otro es nuestro hermano, compañero de ruta, de viaje y de camino.

Los taitas Gentil Quinayás, Emilio Tuquerres e Iber Omen, médicos tradicionales de la comunidad y por ende poseedores de un conocimiento ancestral de inigualable valor también han mambiando la palabra junto con nosotros mostrándonos pequeños destellos de su místico oficio, revelándonos anécdotas sobre sus aprendizajes y sus métodos, y finalmente mostrándonos en sus conversaciones el espíritu diáfano de los pueblos indígenas. El taita Emilio Tuquerres, por ejemplo, nos cuenta sobre la importancia del Ritual al Padre Fuego (Taita Nina):

“Esto es para purificar, digamos la organización, mirar qué cosas están marchando mal, y por medio del Padre Fuego también hay veces que salen propuestas, salen ideas hacia el futuro y lo que está pasando... hay veces que está pasando cualquier cosita, entonces uno ahí reflexiona y por medio del Padre Fuego, uno piensa, entre todos pensamos como nos queda bien y pensamos en un trabajo el día de mañana lo mismo, como vamos hacerlo, todo eso, entonces nos guía el Padre Fuego”. (Entrevista realizada el 6 de agosto de 2009).

6. PALABRA CAMINADA, MAMBIADA Y TEJIDA



Después de un baño de agua bien fría y una aguapanela calentita con hojaldras, me voy pa' la escuela en la camioneta que contrató el cabildo y que llega repleta de estudiantes, aunque a veces me toca sentar en las piernas a alguien, porque o sino no cabemos todos y no alcanza la plata para hacer más recorridos.

Mientras llegan los profesores jugamos futbol y las niñas juegan al pañuelo y a la lleva. Ya no traemos las caucheras porque los profesores nos la quitan, porque dicen que debemos cuidar los pajaritos, porque los indígenas somos hijos de la Madre Tierra, y que somos hermanos del resto de los seres vivos, que por eso no debemos creer que somos más que los demás animalitos o plantas, que debemos respetarla porque todos somos hijos de la misma madre, y el resto de seres vivos son nuestros hermanos, que hasta las piedras tienen vida.

Llega el Profesor Alirio, y los dos niños encargados del aseo del día pasan a realizar su tarea. Luego iniciamos la clase de Sociales. El tema de hoy es la IDENTIDAD y el Profesor nos ha traído un mapa del Huila, sin nada, para que nosotros lo adornemos con elementos naturales. Lo hacemos con tierra y aserrín y luego le dibujamos el río Magdalena, que atraviesa todo el Huila, y dice el profesor que también atraviesa a Colombia entera. Debe ser un río muy gigante. También dice el Profesor que el río Magdalena nace en el Páramo, de donde somos originarios los Yanakunas, por lo que nos llaman "Hombres de Páramo y Montaña". Somos los guardianes de las lagunas, de donde nacen los ríos más gigantes de Colombia. También ubicamos a San Agustín, que es donde está nuestro resguardo.

Luego el profesor nos dice que el tema que estamos trabajando es la IDENTIDAD; y nos pone a hacer un dibujo de cómo nos vemos a nosotros mismos, y también a nuestro mejor amigo, y escribe en el tablero: "Mas valgo por lo que soy y no por lo que tengo". Y el profesor nos explica:

-Las personas integramos una comunidad, y la comunidad establece unos valores humanos que conforman la identidad; esto quiere decir que nuestra identidad es la de los Yanakunas, porque nosotros somos de esta comunidad. Somos descendientes del imperio Inca, que nació en el Perú y se extendió por muchas tierras de América. A todo ese imperio le llamaban el Tawa Inti Suyu, que quiere decir, “las cuatro regiones del sol”, que llegó hasta donde estamos hoy y mucho más allá de las montañas. Ellos estaban organizados desde antes de la llegada del español, y desde esos tiempos nosotros vinimos hacia estas tierras. Luego llegaron los españoles y trajeron otro poco de Yanakunas, para explotarlos en las minas de Almaguer, por allá en el Páramo. Pero los indígenas se cansaron de que los explotaran y se revelaron y hubo duras batallas a muerte. Muchos indígenas que se negaron a ser esclavos de los españoles se metieron a las cuevas, de donde son los Tapanos, seres de vapor, y nunca se supo nada más de ellos... y esto ocasionó también que los que quedaran empezaran a dispersarse hasta estos tiempos que nos volvimos a organizar como indígenas.

...Y de ahí en adelante hemos llegado poco a poco a San Agustín; incluso este municipio fue fundado por familias de Yalcones y Yanakunas, entre los que sobresalen los Astudillo. Lo que pasa es que San Agustín es como un puerto, y allá en el Páramo, se vive mucha pobreza, porque las tierras son muy frías y poco se cultiva; además que hay escases de tierras, ya no alcanza para todos, y muchos salen de sus resguardos ancestrales a buscar otras posibilidades de vida por otros lugares, y a San Agustín han llegado siempre muchos Yanakunas. Por eso nuestra comunidad está en San Agustín, desde donde estamos construyendo nuestra identidad.

Después de un buen rato salimos a desayunar, y aprovechamos para jugar fútbol y para ir al potrero de al lado para jugar con las niñas al escondite, y para bajar guayabas y guamas y mísperos que se encuentran hartos por ahí.

Luego llega la clase con el profesor Uber, que nos va a dar LEGISLACIÓN INDÍGENA. Pero a los más pequeñitos les ponen a que busquen diferentes elementos de la naturaleza, que hay alrededor de la escuela. Luego les dice que lo que van a trabajar son los sentidos, y que cada estudiante debe hacer uso de sus sentidos para sacar las características del elemento que hayan llevado, que si es blandito o duro, amargo o dulce, que si tiene sonido propio o no lo tiene...

Nosotros, los más grandes, vamos a trabajar el tema del TERRITORIO. El profesor nos dice que vamos a dibujar nuestro resguardo, pero como este está dividido por varios lugares, solo dibujaremos a Arauca 1, que es donde vivimos más comuneros, como yo.

Primero nos explica el profesor Uber, que los linderos de un territorio se demarcan con el “mojón”, que es una piedra gigante, que se entierra sobre la tierra, y que luego van las “chambas”, con las que se delimitan los linderos. Entonces el profesor dibuja en el tablero los mojones que demarcan a Arauca 1, y luego dibujó las chambas. Nosotros también lo íbamos dibujando en el cuaderno. Cuando ya estaban los linderos dibujados empezamos a dibujar las familias y sus territorios correspondientes. Primero la carretera central que atraviesa todo el cabildo; entonces el profesor pregunta ¿Quién vive por estos lados? Y todos estamos atentos para dar la respuesta, sobre todo los que vivimos allá. Yo me lo conozco porque me gusta jugar por todo el campo, ir a la reserva de bosque donde hay muchos pajaritos y donde nace una pequeña quebrada. Y también voy a las casas de mis amigos, para jugar con ellos, entonces me conozco todo Arauca. Por eso le digo al profesor donde vive cada familia. Que la familia de don Olimpo y su hijo Albeiro; que la de don Gentil, el Papá de Dina, y que es médico tradicional; que la

parte del profesor Reinaldo, y así, hasta que llenamos todo el resguardo, ubicando también los cultivos de café, de caña, de yuca, plátano, que son los más, pero también hay arracacha y yota, y las huertas de cada familia donde tenemos la col y las maticas de coca y el ají.

Luego de esto dibuja algunos símbolos en el tablero y entonces el profesor nos explica:

-Sobre el territorio nos organizamos como comunidad, y nos ponemos de acuerdo cómo vamos a vivir. Decimos que los indígenas sin tierra no somos indígenas, porque la Tierra es nuestra madre, y ella nos ha dado un lugar para que vivamos de acuerdo a los mandatos que ella nos ha dejado. También nos ha dejado los símbolos que representan prácticamente nuestra creación de mundo. Tenemos nuestro Yanaquichy y la Wipala, que son símbolos que representan el Quichy, que es el Arcoíris, porque es el símbolo de la diversidad, y tiene los siete colores de la armonía. Pero la wipala no solamente es nuestra sino de todo el mundo andino. También tenemos como símbolo lo que es la Chakahana, que utilizaban antiguamente nuestros mayores para transportar un enfermo, de pronto había un herido, y como no habían carreteras, entonces le tocaba entre cuatro, seis compañeros armar una chakana en madera, estilo una escalera que le llamamos nosotros, y de pronto ahí echar el herido para transportarlo hasta donde hubieran nuestros médicos tradicionales. Ahora, dibujen los símbolos en su cuaderno y luego vamos a recibir las onces.

Después de las onces, aprovechamos para jugar otro rato y luego entrar a la clase de QUECHUA, que nos da el profesor Reynaldo. Él nos dice que nosotros como somos indígenas, no debemos estudiar solamente el inglés y el español, porque tenemos nuestra propia lengua que es el quechua, que antiguamente hablábamos, pero que los españoles nos obligaron a olvidar, por eso lo estudiamos, para

recordar nuestras raíces y saber de nuestra identidad. Dice el profesor que nuestros apellidos son quechuas, como Quinayás, Astudillo, Papamija, y muchos nombres de lugares que se ven más que todo en el Cauca, de donde somos originarios.

Primero nos pone un vocabulario para que nos aprendamos. Que riqsinakuspa, quiere decir “conociéndonos”; que cayakama significa “hasta mañana”; apay, “gracias”; warmi, “señorita”; walpa, “gallina”; urco, “cerro”; wasi, “casa”; yachaiwasi, “casa del saber”... y mientras llega la hora de salida estudiamos un diálogo para decirlo la próxima clase.

A la salida me fuí para donde una tía, que vive cerca de la escuela, porque por la tarde debo ir a la clase de música, que nos da el profesor Alirio, que está conformando la chirimía de los niños, y en la que yo toco el tambor. Por el camino me encuentro con Dubán, que también acaba de salir de clases de la escuela de Mesitas.

-Quihubo Dubán, ¿qué hace?

-Estoy atisbando una ardillita que está en ese árbol gigante.

-Ya no moleste más las ardillitas, mejor camine, porque si nos ven por acá, nos van a regañar.

-Bueno vamos. Oiga Ud. me puede ayudar a hacer una tarea de políticas que no entiendo.

- ¿Cómo así? ¿De Políticas? Yo no veo eso.

- ¿No? ¿Y entonces?

- Pues yo no sé.

- La escuela de Uds. es diferente ¿cierto?

- Si, porque nosotros somos indígenas.
- Umm. Mejor le digo a mi tío que me ayude.
- Bueno Dubán, chao.

¿Pa' donde iría el profesor que almorzar no me invitó? Acostumbrados estamos a almorzar en el cabildo y jugar con la Luz Dary, el Esneider, la Juliana, María Roseidad... y saltar los broches para comer moras del bejuco o jugarse un partidito de niñas y niños, pero menos con el Felipe que no le gusta el futbol y solo quiere computadores y cámara de fotos... aunque cansón y todo pero es nuestro compañero de la escuela.

-Doña Cecilia ¡cómo le va!

-¿Y eso, por qué no anda en la escuela? ¿A poco no fue? Échele pa la casa...

El olor salido del fogón de la mamá del Jefferson sí me hizo correr más de prisa, como el viento o waira como lo llaman los abuelos de la comunidad. Al llegar me tropecé con la puerta y hasta un huevo en la cabeza me hice, salude a mi mamá y a mi papá, me lave las manos y a comer.

Las cosas que aprendí en la mañana se querían salir de la boca y ser habladas para todos, pero perdieron ganas al ver la sopa y el arroz. Tres cucharadas pa' quitar esa hambre que traía desde el recreo después de la tirada de la colada por culpa del Rocamora y sus piedras aventadas. Mi apá preguntaba por una comida llamada sango y repitió tantas veces como pudo. Mi amá le sonrió con esos dos labios lindos de mi má y le dijo que pa' cuando los cumpleaños sería esa vez.

Yo entonces metí la cucharada y les pregunte que como era eso de la comida del sango y mi apá me contó a mí y a mi mamá:

-La mayor, o sea, mi mamá, su abuela, decía que el sango viene de hace tiempos, y es era base de la comida propia de nosotros. Es la sopa de maíz, la que tomamos, de maíz amarillo, con carne de ovejo o venado, pero como eso pu aquí no se ve entonces se le echa de vaca, se le lleva también lo que son las habas o frijoles verdes, papa, uyucos, y se nos servía cuando nos levantamos pa salir a trabajar el jornal entre las cinco y seis de la mañana. Luego salíamos todos a la hacienda y nos llevábamos el guarapo, la koka y el mambe, y trabajábamos más y más, aunque la paga nunca se veía...el indio melancólico por su condición de esclavo o terrajero que llaman, se refugiaba en la chicha y en sus canciones. Trabajar pa cualquier puñado de sal y por un pesito cualquiera...de esa forma es que ha vivido nuestra gente y por eso estamos nosotros hoy aquí, para reponernos de todo eso... pero ciérrese la boca con una cucharada de sopa que se le infria el almuerzo.

- Buenas profe...

- Hola joven, ¿cómo le va?

- Bien profe., ¿todavía no han venido los otros niños?

- No, todavía no. Pero hoy no vamos a ensayar la chirimía, porque los profesores tenemos una reunión muy importante. Hoy ustedes estarán con los muchachos de la USCO. ¿Si se acuerda de ellos?

- Si señor, los dos muchachos que jugaron futbol con nosotros y la muchacha que jugaba con Fidelia y las otras niñas.

- Si, ellos. Ya no deben demorar.

- Profesor, mire que a la salida me encontré con Dubán, el hijo de don Oliverio, ¿si se acuerda? Y él me pidió que le ayudara con una tarea, pero yo no pude porque disque era de política, y nosotros no vemos eso profe, ¿por qué?

- Haber, lo que pasa es que nuestra escuela no es igual a las demás, porque nosotros somos indígenas, y las escuelas para indígenas deben tener algunas cosas especiales, que nos permita vivir por siempre en comunidad. Las otras escuelas, que son las oficiales, sirven más para generar trabajadores obreros, mientras que la de nosotros es para la vida, o sea desde nuestros usos y costumbres, por eso la llamamos Educación Propia. La escuela nos debe brindar muchos elementos y argumentaciones para continuar nuestro camino como indígenas, sin que nos de pena decir que lo somos, por eso decimos que el papel primordial de la escuela es la de enseñar a caminar hacia el conocimiento, desde nuestra cosmovisión indígena.

...Las escuelas oficiales trabajan con algo que llaman el Proyecto Educativo Institucional (PEI), donde se preparan para ser personas competitivas en el sistema; nuestra escuela trabaja, en cambio, con el Proyecto Educativo Comunitario (PEC), que parte desde las mismas comunidades indígenas, por eso es comunitario, porque nuestras formas de vivir, compartir, trabajar, organizarnos es comunitaria.

Entonces, nosotros como indígenas tenemos el doble de responsabilidad en la escuela, porque no solo estudiamos algunas materias que ven los otros niños de las escuelas oficiales como naturales, sociales, matemáticas, ética y valores, inglés y español; también vemos materias propias de nosotros como Yanakunas, o sea la clase de Derecho Mayor, que es en la que aprendemos sobre los mandatos indígenas, leyes que nos competen, las formas de organización de nuestros territorios; también vemos el Quechua, que es nuestra lengua ancestral; vemos Música y Danza, en la que aprendemos sobre nuestras chirimías, que es nuestra

música ancestral, también aprendemos sobre los mitos, leyendas, cultivos, usos y costumbres que se rescatan a través de la danza que nosotros fusionamos con el teatro. ¿Si se acuerda de la danza de la cabuya?

-Sí señor, esa es en la que sale todo lo que uno tiene que hacer para sacar la wasca.

- Aja, y también tenemos la danza del mujeriego, la danza del sombrero, la danza del pañolón, la danza del duende, ahora último la danza de lo de la medicina tradicional, la danza de la siembra del proceso del maíz, la danza del proceso de siembra del cultivo del trigo... todas esas danzas muestran nuestras formas de ver y vivir en el mundo, por eso es tan importante que la veamos en la escuela.

- Y la CHAGRA, ¿cierto?

- Sí, esa también es muy importante, porque en ella rescatamos nuestros cultivos y productos propios; que la col, la yota, la kokita, todo lo que tiene que ver con el territorio...Vea, ya llegaron los muchachos de la universidad... Vaya y participa, que ellos van a hacer una actividad bien buena para ustedes.

Los tres muchachos vienen a saludarnos y hablan con los profesores, luego jugamos un rato futbol con ellos, pero son malos, sobre todo el más grande, y la muchacha nos grababa con la cámara, y a veces jugaba con las niñas, también las dejaba grabar. Cuando los profesores se fueron a la reunión nosotros entramos al salón, porque los muchachos de la universidad nos iban a hacer unas actividades especiales. Nos dividimos en tres grupos: la muchacha y el muchacho crepito se hicieron con los más pequeñitos, y les pusieron a dibujar en plastilina al Kuichy, que es el arcoíris, y el lugar que más les gustara de nuestro territorio; y no solo usaron la plastilina, también le pegaron hojas naturales, flores, pasto y otras cosas que habían por ahí en el cabildo. Les dibujaron pajaritos, lagunas, ríos, los cultivos de café, de caña, de plátano...

Los más grandes nos fuimos con el otro muchacho, que también es el más grande, porque los otros dos son pequeñitos, y nos puso a leer un cuento que decía que era de un peruano, de donde es nuestro origen. El cuento era “El Sueño del Pongo”, y el muchacho, que se llama Andrés, nos contaba que el pongo, era como un sirviente, pero no como los de ahora, que son humillados y maltratados, sino que eran respetados porque ayudaban mucho a los grandes incas y jefes de las comunidades indígenas; el muchacho nos contaba que nosotros los Yanakunas, antiguamente éramos también pongos; pero que cuando llegaron los españoles, los esclavizaron y los humillaron y los trataron como animales, así como dice en el cuento, que al pobre pongo el patrón le decía vizcacha, que es un animalito pequeñito... Luego Andrés nos puso a reflexionar sobre el cuento, y yo le decía que uno no debe dejarse humillar de nadie, ni tampoco humillar a los demás, que debemos respetarnos los unos a los otros...

Luego nos reunimos todos para hacer un taller de títeres. Ellos nos enseñaron a hacer los títeres con elementos naturales, que no contaminaran la tierra, para que luego representáramos una obra con estos títeres. Nosotros íbamos a representar una pelea de gallos, porque en el cabildo hay una gallera, y nuestros papás tienen gallos muy bonitos que pelean arto. Nosotros nos hicimos con Erwin, el más pequeñito y crespito; él nos enseñó a hacer un pajarito en papel y que nosotros adornamos como un gallo, poniéndole hojas como plumas, pasto como la cola, pétalos de rosas rojas para la cresta. Yo le puse a mi gallo el Canaguay y también hice un hombre para que llevara el gallo a la gallera, a él le puse Gumerciendo. Cuando terminamos los títeres, pusimos un tablero de telón y representamos las obras. Nosotros mostramos tres peleas de gallos, y el mío, el Canaguay, ganó una. Los que se hicieron con Andrés representaron el mercado de San Agustín, porque allá trabajan varias comuneras y comuneros, vendiendo sus productos. Los más pequeñitos, que se hicieron con la muchacha que se llama Sofía, representaron una minga, que es la forma como los indígenas trabajamos, para

que todos podamos vivir bien. Algunas madres nos acompañaron y vinieron a ver las representaciones de títeres, y se divertieron viendo nuestros títeres. A mí me gustó mucho y me llevé mi gallo para la casa para mostrárselos a mis papás y para jugar con mi hermanito. A él y a otros niños les voy a enseñar para que juguemos entre todos a las peleas de gallos, y para que hagamos títeres, que es lo más de fácil.

Al finalizar jugamos otro rato y nos despedimos de los muchachos de las USCO, y quedamos de vernos al otro día en el Kapac Raymi, que celebra mi comunidad y que es una fiesta grande que celebraban nuestros mayores desde hace muchos años para hacerles ofrendas a la Madre Tierra, para que hubiera fertilidad en la tierra y nos diera las comidas y así germinara la vida; pero cuando llegaron los españoles nos las prohibieron y nos obligaron a celebrar la Navidad, en vez de celebrar el Kapac Raymi. Pero ahora que nos estamos organizando otra vez los indígenas estamos recuperando nuestras tradiciones y formas de vivir milenarias.

Cuando llegó la noche caí en un profundo sueño, soñé con un señor que le gustaba pescar por las noches. Un domingo le dijo a su mujer que lo acompañara a pescar, pero ella no quiso y le advirtió que no fuera a pescar de para abajo, porque de pronto se encontraba al guando, pero él no le hizo caso y se fue río abajo pescando con su atarraya gigante.

Iba en su barca río abajo y vió a un señor que iba de para arriba, y cuando pasaba por el frente del pescador le dijo: ¡Nos vemos amigo!, pero el pescador no le respondió nada. Después de unas horas su mujer se fue a buscarlo para darle algo de comida. Cuando se encontraron, el pescador le dijo que se subiera a la barca y cogieron río arriba. Después de haber avanzado un buen tramo, vieron que iba un ataúd por el río abajo; el leñador con un poco de miedo le lanzó la atarraya pero no lo cogió, y los peces que ya había atrapado se le convirtieron en

sapos y culebras. Asustados se fueron para la casa y se acostaron. Cuando la mujer estaba en profundo sueño, el guando se le apareció y le dijo que le llevara al río una caja de cigarrillos por veinte días, o sino se cargaba al esposo. La señora entonces, no tuvo otra cosa que hacer, y aunque con mucho miedo, le llevó los cigarrillos durante los veinte días, salvando de esta manera a su esposo.



Nos habíamos acostado temprano para que las horas cronológicas y gregorianas no nos atropellaran y nos hicieran perder el nacimiento del día que parte el año andino en dos. La reflexión sobre la importancia de la región Yanakuna, su ubicación en la parte norte de lo que constituyó el Tawantinsuyo incaico, llamado chinchaysuyu y el espacio cósmico del Alto Magdalena habitado por la cultura Ullumbe, me llevó a un liviano sueño. Muy pronto el Taita Inti alcanzará su posición más meridional y mostrará el Ukhu Pacha o el mundo de abajo, el de la tierra.

Casi toda la gente estaba ya levantada, con los pies descalzos en contacto con la Tierra y con la mano derecha extendida al sur, de donde proviene la energía. Don Emilio Túqueres con su boca hinchada de koka, con un chumbe de los colores del kuichy en la cabeza y un tambor templado, iniciaba el ritual. Y don Freddy Chikangana explicaba:

-Nuestras propias fiestas nos la ha tomado la parte católica, entonces siempre en esta fecha 19, 20, 21 eran fiestas grandes, fiestas grandes en nuestras comunidades y se sacaba imágenes, por ejemplo en esa misma fecha acostumbraban en nuestro resguardo decían: no nace solo un niño dios, decían los abuelos, nacen 30 o 50 y según las veredas se venían todos con sus niños dioses. Cada vereda tenía su propio nacimiento, ¿ya? Sacaban sus comidas y compartían, y prendían ellos algo que se prendía el fuego a través de la vaca loca decían ellos, y comenzaban a circular por el pueblo, danzar y todo eso. Entonces ya volviendo hacia nuestra memoria hemos mirado que es nuestra fiesta de Kapac Raymi, la fiesta de la vida, ¿ya? Analizando todo, todo, como ellos sacaban los primeros retoños, los primeros malkes, los malkes son los retoños de cualquier tipo de planta, ¿ya? Entonces los llevaban y les hacían ofrendas, ¿ya? Y hacían grandes fiestas, porque salían el retoño. Entonces la fiesta del Kapac Raymi en el mundo quechua es el retoñar de la vida, entonces por eso retomamos una fiesta que se celebra no solamente acá sino en Bolivia, en Perú, en Argentina, de parte

de lo quechua. Para nosotros el Kapac Raymi es el retorno de la vida no solamente de la planta sino de los niños, de todo tipo de animalitos, ¿ya? cuando el Padre Sol se aleja más de la Madre Tierra entonces nuestros ancestros dicen: para que no se alejen cantemos, cantemos, cantemos para que la vida no se vaya, eso así en general... hay cosas que aquí han pasado cuando decimos despertar los espíritus, es como que los ancestros dejaron ciertos elementos muy poderosos, que hoy en día no se entienden, con la razón no se logra entender...

De repente el sol cubrió la pacha y los tambores se confundieron con el canto libre de loros y guacharacas, el sonido de las gallinas bajando de los árboles cacaraqueándole al nuevo día, la semilla que brota vida, el rocío escarchado y su fuga por los verdes iluminados por la luz, el tiempo y el espacio armonizados por la comunicación con el cosmos y la Madre Tierra.

El taita inti ya en su esplendor engalanaba el celaje purpúreo, de repente una mirada hacia el cielo me hace descubrir una bella imagen: era el kuichy arqueado de colores que atravesaba el cielo como un puente que nos lleva a recorrer rutas no andadas. Diversos colores tejían el gran camino del kuichy, como nosotros en el Kapak Raimy tejíamos desde diversas miradas las rutas de la resistencia social, las rutas del pensamiento, las rutas de la palabra, las rutas del despertar del espíritu, las rutas que algún día por fin nos encaminen hacia el principio sagrado de la libertad. “oh libertad, divina libertad, quiero salir y todos me abren la puerta, oh libertad, divina libertad, quiero salir y todos me abren la puerta, cuando tú te vas, cuando tú te vas te llevas mi sangre corriendo detrás....”

Estaba al lado del fogón observando a las mujeres y mayores de la comunidad preparar el mote que nos daría la energía necesaria para afrontar la caminata espiritual que emprenderíamos para ofrendar en nombre del espíritu de la madre yacu al gran Wakakayo, río de tumbas. En grandes pailas se revolvía el maíz que poco a poco se iba calentando y cocinando, al igual que se calentaba la palabra y

se cocinaba el pensamiento. De repente la voz de una de las mayores se dirigió a mí:

-Hace rato que los jóvenes están perdiendo la costumbre de mirar pal cielo, lo digo porque a ratico vi que estaba mirando puallá a los lejos del firmamento, entre las nubes y me dije ve, para ser de la ciudad todavía tiene algo de limpieza su corazón y me alegro por usted, porque si le digo la verdad, la mayoría de muchachos que uno ve por ahí de la ciudad andan por los caminos equivocados, por los caminos del dinero fácil, por los caminos de los excesos, por los caminos del derroche, por los caminos del presente, olvidando los del pasado y los del futuro y se lo digo yo con en estas canas que no llegaron solas, esa será su perdición, y lo más grave si el mundo se sigue moviendo de esa forma será la perdición de todos.

Fue así como calentados al calor del fogón se empezaron a cocinar las palabras que se convertían en su cocción en ideas y pensamientos llenos de complejidades y cotidianidades, de sueños y resistencias, de luchas y de ganas.

-Yo jamás fui a las escuela-dijo otra de las señoras que trabajaban en minga en la cocina- porque en los tiempos pasados, la escuela era el mismo fogón, si, este que ves aquí, este mismitico que atizo a cada rato pa'que no se apague, pa'que se mantenga vivo, así nos educaban, con concejos que nos decían que no había que olvidar, que había siempre que recordar, porque si no pues pa'que tenemos la memoria si nos es pa recordar, y usted me dirá no es que pa recordar puedo utilizar una cámara de fotos, si pero lo importante no es el recuerdo solo, sino el recuerdo acompañado de luz, de lucha, de conciencias, el recuerdo será valioso cuando ilumine los caminos.

Otra mujer que preparaba las fritas de choclo añadió:

-Es muy gracioso que puallá en la ciudad estudian todo el tiempo sentados, desde chiquillos sentados, primaria sentados, ya después bachillerato pues también sentados, que la universidad donde se hacen disque profesionales no hay más remedio y de nuevo sentados. La escuela tendrá sentido algún día si se articula con la vida y la vida obviamente no se vive sentada sino caminando de aquí palla, de allá paca, puallí otra vez, de eso se trata.

De inmediato me di cuenta que aquellas mayores trataban de decirme algo, de enseñarme algo, estaba sin duda ante la escuela del fogón.

De repente un chiquillo que merodeaba por la cocina tratando de ganarse algún bocado empieza a cantar una canción que según dijo la había aprendido en su escuela:

*Somos indiecitos que vamos alegres/ hasta nuestra escuela para trabajar.
/Salimos al campo conociendo matas/ y si queda tiempo nos vamos a bañar.
Aprendemos números siempre mas y mas/ para hacer las cuentas y no dejar robar,/ escribimos cartas para saludar a los compañeros de otra comunidad./Les contamos siempre que estamos contentos/ y que unidos todos vamos a luchar/ que en nuestras escuelas aprendemos todos/ a nuestros abuelos siempre a respetar./ Si de la vereda queremos saber, salimos al campo para conocer/ buscamos los ríos, buscamos caminos/ y en nuestras parcelas sembramos cultivos. /Todas las semanas la comunidad/ A la recuperación viene a trabajar/ Unos desyerbando, los otros sembrando y algunos compañeros quedan cocinando. (Cantos de los niños de la laguna,)*

Fue entonces que comprendí que la educación está al servicio de la vida más que al servicio de las grandes ramas del conocimiento como siempre me hicieron creer mientras sin andar un solo paso pensaba que me educaban.

El legado de los grandes científicos, de los más virtuosos músicos, de los más ilustres académicos, de los más reconocidos cineastas, de los más pulidos pintores, de los políticos más famosos, de los maestros más estudiados entre otros “grandes de grandes” se convirtieron durante algún tiempo en el único conocimiento válido para mi sentir, en un estandarte de saber inquebrantable que había puesto al hombre al centro, como protagonista ingenuo de todo el conocimiento. Fue así como el antropocentrismo represento en mí la esencia del renacimiento, del renacer de las tinieblas, pues por fin el hombre les había arrebatado el puesto a los dioses y ahora el mismo era un dios.

Sin embargo las palabras de las mayores, caminantes de la vida, iluminaron mi espíritu como jamás lo había hecho la universidad y sus intelectuales.

-Los humanos creen que todo el planeta es suyo, que todo lo que hay en él es únicamente para su servicio, se dice que el hombre es el ser más pensante de todos los que habitan la tierra, pero el hombre a diferencia del resto de seres vivientes trabaja a diario en su propia muerte. Los animalitos no, ellos buscan comida, se protegen del frío, se aparean para tener hijitos, sobreviven a toda costa... va uno donde el médico occidental y este para darle la cura de una enfermedad le da tantos medicamentos que al final termina con una enfermedad nueva, ve uno los grandes inventos y al final nos damos cuenta que estábamos mejor sin ellos, porque si miramos al fondo del agua, al fondo del estanque donde ya nuestro reflejo no se ve, todos estos inventos están destruyéndonos, la televisión está debilitando a la palabra hablada, la palabra que compartíamos con nuestros abuelos alrededor del fogón; los carros, bonitos y todo, útiles y todo, están contaminando cada vez más nuestro planeta, el petróleo, la sangre de nuestra madre y por tanto sangre de nuestra sangre, la usamos disque pa' hacer gasolina y cosas de plástico y pa' matar gente, porque a eso le llaman el oro negro, y el hombre se desvive cuando escucha la palabra oro. Nosotros los

indígenas caminamos la vida, porque la vida es un regalo del cosmos, por eso la defendemos, la queremos y la cuidamos.

-Y qué decir de nosotras las mujeres que aportamos día a día a la vida, que garantizamos el germinar permanente de la cultura de nuestros pueblos, y que caminamos con nuestros hijos a cuestas para defender su futuro –Expresó la voz de otra mayora que atizaba el fogón para darle más fuerza al fuego-

-Pero... y la muerte, finalmente todos vamos a morir ¿no? –Dije con inquietud-

-La muerte solo será bella y digna cuando se ha hecho bien el trabajo de la vida...

Las mujeres yanakunas irradian con su belleza, tejiendo, sembrando, pariendo hijos para la tierra, cantándole a la vida desde su conocimiento complementario.

Entre charla y charla ya el desayuno estaba listo, entonces agradeciendo a la vida y a las mayoras el alimento brindado empezamos a comer para así prepararnos para la jornada espiritual que estaba pronta a comenzar.

Ya con la barriga llena y el corazón contento iniciamos el ritual que pretendía armonizar el territorio con la espiritualidad de varios caminantes de la palabra que desde diversos parajes del territorio nacional se habían dado cita en el resguardo Yanakuna de San Agustín para celebrar juntos la fiesta grande a la fertilidad de la madre tierra con el objetivo de seguir desalambrando los senderos del conocimiento, para a retomar la tarea de caminar la palabra juntos, unidos en nuestra diversidad, caminado por los senderos coloridos del kuichy.

La gran fiesta simboliza el paso del verano al invierno, fecha especial para la minga pues la Pachamama permite al hombre acariciar sus entrañas para que este en un acto vital la fecunde con semillas que serán después el alimento que tendrá en pie firme a toda una comunidad; es por esto que el encuentro se

convierte también en un ejercicio comunitario de defensa de la vida, del territorio, de las semillas propias, en una propuesta política de resistencia y soberanía alimentaria pero sobre todo en un encuentro espiritual que permite el intercambio de saberes bajo los principios de la solidaridad, la hermandad y la comunión con la naturaleza.

Fue así que unidos unos a otros como formando una serpiente humana danzábamos ondulantes alrededor de la wasi, cantándole a la tierra, espacio sagrado en donde eclosiona la vida, fuente de las múltiples identidades que nos constituyen y lugar de donde provenimos como pueblos milenarios.

A través del ritual nos integramos para compartir, estar alegres, danzar y ofrendar a nuestros guardianes espirituales, al taita Inti, al taita Nina, a la mama Quilla, a la mama Yaku, a las estrellas y lugares sagrados como montañas, lagunas y ríos, a las semillas que germinan en vida, a la medicina tradicional, a la memoria de nuestros ancestros y mayores, quienes son el símbolo de armonía, de lucha y resistencia.

La danza en un especie de transe espiritual regocijaba nuestros cuerpos fundiéndolos con la naturaleza, con el espíritu del viento y de la vida.

Luego de armonizar con nuestros cantos y movimientos el territorio exterior, danzábamos hacia la wasi, entrando por donde lo hace el padre sol, para purificar colectivamente el centro espiritual de saber Yanakuna.

Ya en la maloca el taita que encabeza el espiral humano se acercó al padre fuego, sumergió su mirada profunda en él y de rodillas empezó a hablarle, le susurraba secretos mientras con su mano le arrojaba hojas de coca, de romero y otras hierbas. Los danzantes excitados, bailábamos alrededor potenciando la energía y llamando al taita Nina para que su luz y su fuerza se quedaran en aquel espacio sagrado iluminando nuestro sentir.

De repente y sin saber cómo estaba ya no danzando sino al lado del taita intentando comunicarme con aquel ser especial que entablaba un dialogo espiritual con el fuego. Cuando me observó a su lado con mi mirada profunda sobre su ser como intentando decir algo sin decir nada, me dijo.

-Esto es para purificar, digamos la organización, para mirar qué cosas están marchando mal, por medio del Padre Fuego también hay veces que salen propuestas, salen ideas hacia el futuro y sobre lo que esta pasando... por medio del Padre Fuego, así como estamos aquí, uno piensa y siente entre todos, así nos guía el Padre Fuego.

-¿Dónde adquirió usted todos esos saberes que hoy fortalecen a su comunidad?-
le pregunte con mucho respeto-.

-Usted me pregunta por los saberes. Los saberes yo los adquirí de mi abuela, que Ella venía desde muy anterior trabajando con la medicina tradicional; Ella era partera, era sobandera, y además curaba las demás enfermedades, así también con plantas; entonces yo le adquirí el mismo saber que ella tenía... Y nosotros trabajamos por medio de los espíritus, el de Ella también, el de los abuelos que nosotros le llamamos "ajai"; porque ellos ya están en el otro sitio, mi Dios ya se los llevó, entonces nosotros quedamos con los saberes.

-¿Qué función cumple el fuego en la medicina tradicional?

-El Padre Fuego nosotros lo utilizamos para coger los espíritus malos que se concentran en cada uno de nosotros...

- ¿Solo a través del fuego o participan otros elementos?

-Nosotros utilizamos este fueguito que tenemos aquí y utilizamos los sahumeros que es el cofán, la mirra, el incienso, el eucalipto, el romero, el poleo, la ruda... Nosotros hacemos esa mescla con los sahumeros que nosotros hacemos, y eso

son los que nos curan de los espantos, de los espíritus malignos; esos son parte fundamentales para nosotros hacer la medicina tradicional... Cuando nosotros vamos a hacer una curación, nosotros contactamos con los espíritus y utilizamos esto para hacer un remedio más bien.

-¿Pero como sabe usted que una persona esta espantada?

-En los pulsos, nosotros pulsiamos, si la persona esta espantada entonces este pulso no le cae acá en las muñecas, está bien arriba; entonces ahí es donde se conocen los espantos; (...) cuando se está espantado se deja de comer, da dolor de cabeza, da fiebre, da vómito, hay veces hasta solturas; entonces son cosas que uno le reconoce acá y en los orines le conocemos lo que es la parte del reumatismo, fiebres, cólicos, mareos a la cabeza que eso hay veces que viene como de frío, nosotros le llamamos el viento, y el malapilepsia, entonces esas son las enfermedades que uno reconoce por medio de los orines y esos se curan con plantas de acá también; hay veces que van al hospital, y allá es muy poquito lo que conocen lo que es malapilepsia, entonces nosotros si lo reconocemos acá y se curan con estas plantas y utilizando este sahumero... y el Padre Fuego también es el que nos ayuda a hacer la fortaleza a nosotros, nosotros trabajamos por medio del Padre Fuego, de la Pacha Mama, de los espíritus que nos acompañan y nos rodean, así como los que tenemos aquí en este Parque Arqueológico, entonces nosotros nos concentramos , en ese momento nos concentramos con ellos, ellos nos van a guiar, nos guían a nosotros con las plantas que necesita el paciente, entonces así trabajamos nosotros y estos rituales que nosotros utilizamos es para que... si algo está pasando ellos nos avisen, de pronto para nosotros concentrarnos más.

-¿Y eso de que depende que se le meta a uno un espíritu?

-Pues hay veces que uno tiene malos vicios, así como es el licor, entonces uno se va haciendo un camino y llegan temporadas en que se tiene la sangre dura y

hay temporadas en que se tiene la sangre muy débil; entonces cuando uno se encuentra con la sangre débil hay veces que se lo carga a uno el guando, hay veces el duende, hay veces la patasola, o hay veces uno se espanta de uno mismo, de verse a si mismo, cuando hay noche de luna hay veces uno se espanta de la sombra de uno mismo. Esas son enfermedades... o hay veces que... por ejemplo la muchachada, cuando uno es muchacho es muy travieso, cuando es muchacho se puede espantar de un compañero que se le escondió, por decir, se le esconde y cuando menos pensó uno ya pasa y le meten un grito detrás, entonces uno se asusta, y también eso es un espanto duro, y eso se sale así también con plantas.

-¿Cuanto lleva usted trabajando con la medicina?

-Yo cuando empecé a trabajar, Yo estaba de once años, a esta fecha tengo cincuenta años, o sea ya hace cuarenta y nueve años... treinta y tanto; y además he tenido capacitaciones con otros médicos tradicionales que han sido del Putumayo, por medio de la planta del yagé también he aprendido porque es sagrada; entonces uno por medio de eso uno también consigue... Consigue la visión de mirar otras plantas, otras realidades.

-¿Qué propiedades tiene el Yagé para la curación?

-El yagé se utiliza para despertar la mente, para estudiar; o sea es como si fuera una universidad para uno. Esa planta le va a despertar la mente a uno, si usted está estudiando se le despierta la mente, así que si usted lo toma con esa fe y dice yo voy a tomarme este remedio con esta fe haber qué me muestra, usted a la hora, al momento que usted lo toma, al momento no le hace nada, sino que eso le coge como a la hora o a las dos horas, depende como se encuentre usted, si está débil le va a coger más rápido, si esta como fuerte se demora un poquito, pero entonces ahí usted como que se le viene un sueño, pero usted está normal, usted está mirando... cuando se le viene el sueño usted va a mirar... primero mira hay

veces cosas feas... si usted es débil pues de pronto usted se asusta, pero si usted es guapo entonces usted dice no, yo quiero ver otras cosas, entonces ahí le ve a mostrar, le despierta la mente a qué camino le está apuntando a usted... Eso es muy bonito, hay veces uno mira culebras, mira leones, mira tigres, porque depende del yagé que tome; hay veces mira... de pronto los abuelos que ya se han muerto los mira, mira gatos, mira micos, mira cosas sensibles digamos que uno no a mirao... eso son cosas que le significan que uno está obrando mal, no está atendiendo bien en lo que uno está, de pronto si está estudiando, de pronto va a mirar cosas que usted no ha pasado.

-¿Cuántas clases de yagé hay?

- El yagé hay de tres clases. Hay el yagé león, el yagé tigre y el yagé de mirar cosas así que usted quiera mirar; de pronto se tiene una compañera o una novia y que ella le esté obrando mal, pues ahí va a mirar. Usted mira el paciente que le está haciendo la jugada y entonces usted dice: esta mujer ya no le conviene; entonces ahí es donde uno conoce toda, toda la visión que uno tiene o uno aspira; entonces si usted no le conviene ahí mira y sino pues si no me conviene entonces no lo hagamos, entonces se retira, así, facilito.

Hubiéramos podido hablar mucho más, sin embargo el ritual continuaba, nos encaminábamos al estrecho a ofrendar al gran wakakayo rio de tumbas.

La chirimía no paraba, su ritmo cadencioso que nos adentraba en los tiempos del ritual, donde el espacio y el ser se conjugan en fraternidad cósmica, y nos preparaban para caminar las milenarias tierras del jaguar, ofrendarle a sus espíritus y tratar de interpretar su palabra, la palabra armonía, la palabra vida, memoria, resistencia.

Los wawas encabezaban la caminata levantando sobre los vientos la Wiphala, la Tawa Chakana y el Kuichy, que iluminaban de alegría estas tierras, donde personas de diferentes latitudes bailábamos la música de la diversidad, y buscábamos sentidos, símbolos y significados a la existencia.

Los médicos tradicionales siempre atentos y guiándonos en este caminar, pedían permiso a Taita Inti, a la Pacha Mama y a los espíritus de estas tierras sagradas; les ofrecían de sus esencias -a nosotros también-, deliciosos perfumes que refrescaban nuestros cuerpos y nos daban energías en el caminar. En el rostro de las mayores y mayores se veía la fortaleza de una cultura milenaria que se niega a morir, los niños con sus sonrisas divinas reafirmaban la vida, los jóvenes con sus energías desbordantes se mostraban atentos a las enseñanzas de los taitas. La palabra fluía a través de la caminata que se extendía por los caminos como una gran serpiente.

En el caminar me acerqué a Taita Freddy Chikangana, médico tradicional, líder Yanakuna del Páramo y un gran guía del proceso que lleva la comunidad de San Agustín. Con su quena acompañaba la chirimía, sus cabellos largos se extendían hasta sus hombros que se cubrían con una bufanda tejida en forma de Kuichy. Descansa por un momento y al verme a su lado se dirige con sus palabras tranquilas y cargadas de sabiduría. No puedo ocultar mi inquietud y aprovecho para preguntarle diversas cuestiones que enriquezcan la comprensión sobre lo oral y la memoria como pueblo. Taita Freddy me decía:

- Lo oral es fundamental en la medida en que podemos lograr que toda esa visión de lo Quechua o todo ese mundo, digamos histórico de nuestra propia vida, se vaya transmitiendo, que no se quede, que se vaya sacando donde está escondido, ¿eh? Ese es el gran esfuerzo que tenemos que hacer a través de los ceremoniales, a través de rescatar, digamos, algunos tipos de tradiciones en

cuanto a la danza, en cuanto a la música que se transmite a partir de canciones, en cuanto a lo oral ¿ya? ...

...En el momento en que se comienza todo el proceso de florecimiento de nuestra memoria, comienza a descubrirse todo el elemento Quechua, toda la tradición Quechua. Nosotros somos en general, somos hombres y mujeres de quechuas. Nuestro mundo es Quechua, desde como nuestros abuelos nos sentaban al lado del Padre Fuego y nos iba contando las historias, nos iba dando los mandatos o como nos iba mostrando lo de la Madre Tierra, ¿eh? Y mirábamos que todo, todo, todo nos remite a una visión netamente Quechua. Hoy por ejemplo, podemos comparar con algunos elementos que manejan los hermanos de Bolivia, Perú y vemos que cambian algunas cosas que se adaptan a lo del macizo, pero en general somos lo mismo, ¿no? Digamos las mismas, las mismas visiones, el Padre Fuego, la Madre Agua, hablamos de los grandes yacos, que son nuestras fuentes de agua, hablamos de los urcos, que son nuestros cerros sagrados y hablamos de todo lo que es el origen a partir del maíz. Nuestra fuente digamos de lo oral, crece a partir del maíz, de la quinua y de la hoja de coca, ¿eh?

-Taita, y de esa memoria ancestral que se ha tejido desde los resguardos ancestrales del Páramo, todos esos mitos y relatos de origen, ¿cómo sobreviven acá en San Agustín?

- Pues en lo que hemos mirado, sobre todo nuestra gente lo tiene como en su familia, ¿no? Pero que se desarrolle a nivel colectivo es parte de lo que nos toca trabajar. Eh... cada cual, cada individuo tiene en su ser como ese conocimiento de lo que fueron las bravuras de las lagunas, la fuerza del espíritu del páramo, lo que fueron el caminar de los abuelos. Y uno va a cada casa y la gente lo tiene, ¿ya? A veces lo van contando despacio, pero lo van comentando ¿ya? Eh... de pronto en lo colectivo, en lo colectivo no se ha hecho digamos bien visible, porque es precisamente lo que tenemos que recordarle a nuestra gente. Cómo a través de

los ceremoniales ir perfilándonos pa' volver a recordar a nuestros espíritus. Y lo que les decía, hay muchas veces la gente por temor a que se burle no, no lo han sacado. Pero ya poco a poco yo creo que es un proceso que tiene que ir dando más elementos, ¿no? Y de pronto trabajar mucho con los jóvenes porque ese tipo de ceremoniales tiene que permitirnos reencontrarnos, digamos, con lo vivo de la naturaleza, con lo vivo del agua, lo que implica la protección de estos seres de vida. Ahí está nuestro gran compromiso.

-Taita Freddy y para llegar a recordar esa memoria de lo oral, sobre todo en los jóvenes y niños, ¿cuál sería ese camino a recorrer?

-Bueno, en principio hemos hecho un trabajo que tiene que ver con la simbología, cómo nos acercamos a través de la propia simbología quechua a una forma de conocimiento más amplio de nuestra cultura ¿Ya? De lo que significa esa herencia de los colores del arcoíris, de la fuerza de lo que fue los antiguos que manejaban los bastones de mando, eh... creo que en ese proceso nos toca como ser un poquito ¿cómo dijera? Trabajar... hemos pensado que manejando el arte en general, lo que llama cerámica, el tejido... el tejido que no se convierta solamente en cómo hago una mochila para poder venderla, ¿ya? Sino cómo tejo y a la ves cómo hacían las abuelas, TEJER EL PENSAMIENTO, cómo hilvanar, cómo sentir... que se sientan entre 4 o 5 abuelas y tejen para conversar, para contar sus historias, ¿ya? Es trabajar en los ceremoniales del Padre Fuego, para que la gente vaya poco a poco retomando lo que significaba eso en un antiguo, ¿ya? Aquí tenemos todavía un paso muy lento por que la comunidad es muy pequeña y cuando hay un evento la gente se ocupa de los trabajos. Ahora estamos pensando que la gente debe salir a otros lados para que estén atentas, para que escuchen. Es todo un proceso que no solamente es de esta comunidad, sino que también las comunidades en el Cauca están en un resurgir ¿ya? Si vamos a las comunidades del Cauca encontramos un cierto grupo que está trabajando, pero hay un amplio colectivo que todavía, todavía como que estos ceremoniales no lo ven todavía

como parte de su mundo, ¿no? Piensan que es una imposición, inclusive hablábamos ayer en una evaluación y la gente decía: “no, es que no queremos otra religión” y nosotros les decíamos: “esto no es una religión, acuérdense de los abuelos cuando se sentaban al lado del fuego, acuérdense de cuando ellos pagaban con la chichita, acuérdense cuando hacían las alumbranzas... esas fueron fiestas nuestras que las tomó la religión, cómo se hacían las vueltas alrededor de determinada casa, como eran las vueltas contrarias a como gira el reloj y cómo después otro tipo de vueltas al amanecer...” entonces ellos nos dicen: “ ah sí, sí, sí, eso lo hacíamos, si eso lo hacíamos”... “por eso mismo, esas fiestas fueron nuestras...” ¿ya? Que la religión las tomó y nos las quitó, ¿ya?...

... Entonces ya poco a poco, eso es un proceso, ya algunos que eran muy reacios ya van entrando, inclusive yo les he dicho acá: “los abuelos es lento, pero cuando el abuelo entra, el abuelo no cambia de palabra, ¿ya? Con los jóvenes es: hoy estoy, pero mañana de pronto me salgo y me voy, ¿ya? Y se desorienta. Entonces eso nos ha pasado en el Cauca, los abuelos que han entrado y los que hemos ido como recordándoles su trabajo medicinal, lo que él conoce de su mundo. Después de que ya entró en este mundo de nuestra propia visión, ahí va pa’ delante, y es leal, ¿ya? Entonces eso es parte de lo que estamos haciendo cada día, trabajando.

Lo fundamental es que el niño o el joven se fortalezca en su raíz. Si tenemos jóvenes fuertes en su raíz, en el conocimiento de su cosmovisión, de lo que surge a partir de la transmisión de su propia historia o de lo oral, es un muchacho fuerte que no le teme, como decíamos al comienzo, de sentarse en cualquier cultura o tecnología y poder aportar a su comunidad, ¿ya? Pero si no está fuerte siempre está dudando, pero si se tiene fortaleza no hay ningún problema, ¿ya? Eso es lo que estamos buscando de que, si bien en la escuela a los niños les entregan cierto tipo de elementos de la Secretaría de Educación, también podemos partir de

la Yashai Wasi, cómo fortalecerlo ahí. Y tener esos dos elementos, porque es inevitable, es inevitable.

-Taita, y hablando de las políticas de Estado, lo de los planes departamentales, que son los planes de agua, los planes de minas, que lo de las paneleras, los guardabosques, ¿cómo lo vive la comunidad indígena, principalmente las comunidades del páramo que es donde nacen las fuentes hídricas?, ¿cómo se vive eso por parte de los Yanakunas? ¿Qué se está haciendo?

-Pues desde las comunidades indígenas se ha hecho una fuerte resistencia a este tipo de políticas. Lo que tiene que ver con los planes de agua que tienden a privatizar ¿eh?, se pierden los acueductos comunales, que fue un gran esfuerzo de los mayores, se pierde, ¿ya? Igualmente los programas de guardabosques; en el Cauca hubo una fuerte resistencia. Sin embargo, en los planes de aguas, allá hay unos resguardos que se opusieron y hay como dos que están como, todavía no lo han implementado pero que estaban a favor. Pero la realidad es que la mayor parte- hablo del Cauca- han dicho no a los planes del agua, ¿ya? Inclusive resistiendo frente a unos alcaldes que son bien politiqueros y quieren imponer, ¿no? Lo que tiene que ver con Familias en Acción, algunos lo han retomado debido a la misma situación de economía de la gente, si no lo toman entonces por cualquier lado se cuele y lo han tomado y han tratado de manejarlo. Es lo mismo que pasa aquí en San Agustín se estaban resistiendo y a lo ultimo lo tomaron y van a manejarlo de una manera que no responda a ciertas vainas de politiquería y que corresponda a las necesidades de la gente, a la hora, esa es plata de nuestros mismos recursos, ¿no? Y en lo que tiene que ver con los intereses en los páramos, las lagunas y las minas y todo eso, sí hay un problema grave que estamos trabajándole. Por eso es que estamos en el camino de hacer la carrera ceremonial, que va a involucrar a gente del Cauca como de acá, para ser una defensa de la Madre Agua, ¿ya? Porque vemos que los páramos están siendo afectados, vemos que hay unos intereses fuertes de los mineros, sobre todo en el

Cauca ha habido lo que tiene que ver con oro y un mineral que no me acuerdo como se llama, cerca del rio Guachicono y que ya han comenzado a entrar, sobre todo mineras de niveles internacionales, ¿ya? Y entonces se está trabajando para que en la carrera ceremonial se haga visible esa situación...

-Taita Freddy, ahorita un comunero me decía que dentro de la cosmovisión Yanakuna, la hojita de Koka es fundamental ¿Uds. cómo hacen en la actualidad, cuando en las políticas de Seguridad Democrática uno de los puntos de acción es la lucha contra las drogas, y que dentro de eso está la cocaína, pero que muchas veces no la diferencian de la hojita de Koka y del uso ancestral que le dan las comunidades indígenas?

-Bueno, sobre todo en esta zona que es caliente y algunas zonas que son de allá del Cauca, se está rescatando lo de la hojita de koka y se está buscando que se preserve y que se trabaje para medicina propia. Aquí ya tuvimos un problema, inclusive el ejército nos arrancó como 250 matas, que había sido un trabajo colectivo, cerca a la wasi nos la arrancaron. Ellos mandaron una queja al batallón, y ellos dijeron pues que no habían caído en cuenta en la norma, que no se qué, que los disculparan y que iban a indemnizar; entonces les dijimos que lo mejor no era indemnizar, que lo mejor era el respeto que debía darse a nuestra cultura y bueno, se hizo toda la observación y volvimos a sembrar, ¿ya? Entonces ahora tenemos una chagrita, no sé si ustedes la conocen, en el estrecho, y otra que la maneja otro compañero en Arauca, ¿ya? Por ahorita esas dos y la idea es seguir ampliando a lo que la ley nos permite, ¿ya? Porque la ley nos permite que cada familia tenga mínimo sus 60 o 70 matas, ¿ya? Para la medicina, ¿ya? En ese sentido aquí se ha venido haciendo trabajo, porque también es entendible que en esta zona, cuando se comenzó en eso, pues imposible, porque aquí ha venido fuertemente atacando a la hoja de koka. Aquí nuestro sueño es llegar a inclusive que en el mercado se comience como se hacía antiguamente, se vendía por libritas, ¿ya? Aquí la gente la venden, pero si ustedes se dan cuenta la venden a

escondidas. Uno tiene que decirle así: tiene coquita... tengo un poquito... o uno le dice ¿tiene koka? Y lo quedan mirando y después lo llaman a uno y le dicen: tal persona tiene. Aprovechando que aquí hay indígenas le he dicho a ellos: como indígenas sí se puede instalar allá su puntico. ¿Cómo se defienden? Defiéndanse con la ley indígena y se va logrando no solo para nosotros sino también para el campesinado. Acá hay mucha gente con origen, es campesino pero tiene origen de lo nuestro, sino que no han querido integrarse al cabildo, aquí hay mucha gente, yo diría que 70 u 80 por ciento son... pero muchos se vinieron y como dije hay unos que no quieren ingresar al cabildo porque al estar en un cabildo implica muchas obligaciones. Entonces a muchos no les gusta.

-Taita, y ya hablando precisamente de este pueblo, se ve que existe una discriminación fuerte por parte de los habitantes del pueblo con los indígenas Yanakunas y pues nosotros también hemos estado conversando con la gente del pueblo y nos dicen que los indígenas son perezosos, negligentes, que no aprovechan las tierras, hablando específicamente de las fincas... ¿Cómo mediar, cómo hacer que el pueblo que realmente es indígena y que no se reconoce, al menos tenga ese respeto por los que trabajan y sacan adelante el proceso?

-El respeto se gana en la medida que el indígena asuma su papel como cultura, ¿ya? En la responsabilidad que tiene con la Madre Tierra, ¿ya? ahí hay varias cosas: en un comienzo cuando la gente llegó a estas tierras llegaron como peones, y como peones de hacienda los patrones los trataban, ustedes saben que como patrón es mandarlo y obedezca. Cuando el indio comienza a revelarse no es bien visto, no le gusta. Lo de las tierras eso no es cierto porque Arauca era un potrero, según la gente de este pueblo esa tierra era un montarral que nadie lo recuperaba y miren ahorita, están llenos de plátanos, yuca, frijol, café, ¿ya? Eso lo trabajaron nuestra gente; de pronto en lo que había que son borrachos, eso en cierta medida puede ser cierto pero también es fruto de la misma represión que había contra el indio, ¿ya? El indio lo único que le quedaba era refugiarse en la

melancolía, en tomar chicha, irse para la casa otra vez y madrugar donde el patrón, ¿ya? Y trabajar un mes, dos meses, y salir con cualquier centavito, así sea para medias, unas dos velas, y para la chichita. Esa ha sido la triste realidad de nuestra gente pero hay que mirar cómo nos reponemos, ese es nuestro reto, ¿ya? Cómo reponerse de nuevo, bebamos esa chicha pero en ceremoniales y enseñémosle al no indígena a que esto tiene valor para nosotros, que venga y comporta con orgullo, ¿ya? Ese es nuestro gran reto, y San Agustín es una zona de arraigo indígena, que nos creamos blanquitos es algo que está en el peso de una cultura dominante, pero aquí la mayoría son indios. Son indios, unos vienen de Pasto, otros de Caquetá, otros del Cauca, eh... yo pienso que es ganar un poco de orgullo indio en Colombia, ¿ya? Que el que se sienta un poco más y que haga parte de nuestra vida y no tengo que parecerme al europeo...

-Si claro, alguna vez hablando con un joven del pueblo me decía muy efusivamente que los Yanakunas eran unos aparecidos, que querían tomarse las tierras y el Parque Arqueológico... y entonces yo le decía que muchas veces por desconocimiento tendíamos a negarnos a nosotros mismos, que en el caso de los Yanakunas y San Agustín la historia los ha unido, que incluso este pueblo fue fundado por ocho familias de Yalcones y doce Yanakunas... entonces no son ningunos aparecidos, lo que pasa es que nosotros con nuestra mentalidad homogénea y colonial, nos negábamos a nosotros mismos, negamos nuestra historia... También es que tendemos a pensar que el indígena es el del taparrabo, y cuando vemos a uno que se viste como nosotros y que usa celular, ya lo consideramos como igual, y decimos que es que se hacen pasar por indígenas para obtener beneficios. En el caso de la cosmovisión Yanakuna, Taita Freddy, ¿ésta cómo se sustenta?

-Bueno, nuestra cosmovisión en general parte de lo que es el mundo del agua, somos hijos del agua. Nuestros abuelos hablaban de que éramos, que nosotros surgimos de los Tapukus. Los Tapukus, seres de vapor, ¿ya? Inclusive en un

tiempo había una serie de historias que decían, no le decían Tapukus sino tapanos, ¿ya? Los tapanos no se alimentaban de nada diferente sino de vapor. Y contaban que los humanos invitaron a los tapanos y los tapanos llegaron y ellos les pusieron maíz, le pusieron quina, les pusieron comida y entonces ellos se enfermaron y ocurrió una desarmonía en el territorio, ¿ya? Esa es la historia que más conocemos. Surgimos de los Tapukus que es el fondo, lo subterráneo y decían los abuelos después, eh...cuando surgimos al espacio entonces, con el calentamiento de la palabra surge el kuichy y los tapanos, habían tapanos hembras y machos, entonces los tapanos o los Tapukus se casan con el arco iris y de allí surgen los Yanakunas. Ese es más o menos en grandes rasgos. Pero ahí hay una serie de mandatos, dice que después Padre Sol entrega mandatos, ¿eh? Entrega mandatos a los Yanakunas, a los nuevos seres les dice: bueno, estos se van a encargar del tejido, estos se van a encargar de la tierra, estos se van a encargar de cuidar el agua, estos el fuego, estos tal cosa, ¿ya? Y van a tejer los colores del Kuichy, del Arco Iris. En grandes rasgos esos fueron los mandatos que nos dejaron. A partir de estas historias vamos construyendo con los muchachos. A veces se dan ustedes cuenta, en los ceremoniales ya hay unos relativamente jóvenes, algunos están comenzando o que ya vienen trabajando y vienen caminando. Entonces a partir de esa mitología es que partimos todo nuestro mundo y junto a esto va todo lo que tiene que ver con el espíritu del maíz, el espíritu de la quinua y el espíritu de la koka. Porque antiguamente nuestros abuelos hacían grandes fiestas en la época de agosto y en nuestro resguardo le llaman fiestas patronales, pero esas eran las fiestas de nuestro Padre Sol y se sacaban productos, yo era muy niño, recuerdo que sacaban productos, sacaban animales, traían chivos, sacaban 10 o 15 chirimías y hacían un tipo de carnaval, hacia allá vamos. Nuestros carnavales, cada cual hacía sus máscaras de animales, salían por el pueblo, bailaban, cantaban, hacían sicuriar, sicuriar son flautas, contestación de flautas ¿ya? tambores, eran grandes fiestas ¿ya? Esas fiestas nos la quitó la religión y las dejaron como fiestas patronales.

-Taita, Y Ud. que ha estado en el Cauca y acá, ¿qué distingue al Yanakuna de San Agustín del hombre del páramo?

-Bueno yo me he estado haciendo la misma pregunta también, eh estado mirando...eh, la gente del Cauca tal vez por el clima, por lo frío, es más reflexiva, es más contemplativa diría yo. Van por los caminos y están como más pendientes de la naturaleza, están mirando, ¿ya? Los abuelos en general son muy contemplativos, ¿ya? Ellos miran una matica y le dice: esa matica puede ayudar para esto, esto para tal cosa. Están constantemente experimentando y de pronto, acá, tal vez, yo lo relaciono con el clima, la gente es más abierta, más despierta, los niños son más ágiles, son muy inteligentes pero al mismo tiempo pues a veces se dispersan también, ¿ya? Se dispersan. Pero... no sé... esta tierra tiene, me parece a mí, que tiene una energía muy fuerte que permite que también la gente poco a poco irla ubicando. Sino que aquí, lo que yo veo, es que estar una comunidad en un sitio turístico siempre corre sus riesgos. Tiene que tener una mayor fuerza en su raíz, porque si no tiene fuerza esa raíz se corre el riesgo que fácilmente se doblegue ante el turismo.

-Nosotros también nos preguntábamos que siendo San Agustín un lugar geoestratégicamente ubicado, multicultural y al ver los jóvenes tanto extranjero con tendencias europeas, ¿cómo trabajar para que ellos no se alejen tanto de la cosmovisión Yanakuna y no se permee tanto de la cultura extranjera?

-Es una ventaja, conocer mucha cultura y también es una desventaja cuando no se tienen fuerzas. Yo les he dicho: si uno tiene fuerza en la raíz puede ver lo que vea o puede estar con quién esté y uno es lo que es, ¿ya? Yo puedo estar al lado, lo pueden visitar los mormones o conversar con ellos y mi mundo es este, mi mundo está ahí, intocable. Pero si es débil, inmediatamente uno comienza como a que... y por eso fácilmente penetran las religiones, los evangélicos están tratando

de entrar. Hemos estado hablando de cómo frenar esa situación, porque eso es una debilidad.

- ¿Y las sectas evangélicas han entrado ya?

- Están tratando de entrar, inclusive en un lado han entrado. Inclusive en otros lados algunos hermanos los ven como reacios. Aquí ya han entrado en la comunidad, hay unos 3 o 4, que ya están entrando. Entonces es un problema grave, pero también eso tiene que ver con las predicciones de nuestros antiguos, ¿no? Los Mayas, los Incas también con el retorno del Pachacutec. El tiempo de la oscuridad, a medida que nos acercamos al 2012 va a ser fuerte y se va viendo. Pero igualmente si trabajamos, si trabajamos esa oscuridad no nos, no nos penetra tanto, ¿ya? Pero si dejamos suelto es terrible, es terrible y comienzan los conflictos hacia un lado, hacia el otro, porque el mismo proceso de nuestro astro, de nuestro Padre Sol va siendo para eso y los movimientos que va dando la Madre Tierra es para eso. Y no solamente para los indígenas, es en general, es bastante conflictivo, ¿ya?

Mientras tejíamos las palabras con Taita Freddy Chikangana, los caminos del Jaguar nos llevaban al cañón del Magdalena, cerca del Estrecho, lugar mágico donde se concentran las energías ancestrales y nos dan fuerzas para seguir en la lucha por la vida y la libertad de los pueblos.

Desde lo alto del cañón veíamos la Wipala, acariciada por Waira, el espíritu del viento, surgiendo de entre los árboles e indicando el sitio de los petroglifos donde haríamos los pagamentos a la Madre Tierra, el Padre Sol, Taita Nina y los espíritus que cuidan estas tierras ancestrales.

Bajando por el cañón Taita Freddy expresaba con mucha alegría un mensaje para la comunidad Yanakuna de San Agustín:

-Tenemos que hacer mucha fuerza porque perviva nuestra memoria, que se mantenga nuestro mundo desde lo oral, lo oral es la palabra de los antiguos, pero igualmente cómo logren trabajar para que hoy en día nuestros muchachos, nuestras generaciones se apropien de lo nuestro, así tengan contacto con otras cosas de las tecnologías del mundo llamado moderno, entiendan que lo nuestro ha sido primero y que es lo que nos mantienen como a los árboles, afianzados a la Madre Tierra.

Cuesta abajo, taita Freddy Chikangana volvió a retomar su quena alegrando las montañas con sus bosques milenarios.

A medida que nos sumergíamos en el cañón del Magdalena el eco del taita me repetía la importancia de buscar nuestras raíces y aferrarnos a ellas como un wawa sobre la espalda de su madre.

Mientras caminábamos me acerqué a Nawany quien observaba con profundidad el cielo y me compartió estas palabras.

-¿Te has dado cuenta de lo contenta que esta la pachamama hoy?, ¿ya viste su sonrisa colorida? ¿Sientes como el sol hoy irradia una energía especial? Los pueblos indígenas tienen un sistema de comunicación primario, elemental y cósmico que muchos otros pueblos ya han olvidado, una comunicación que les permite interpretar el lenguaje de la naturaleza y así saber cuándo la pachamama esta triste o contenta, cuando llora o cuando ríe, cuando sufre, cuando germina, cuando se expresa. Los indígenas comprendemos los murmullos de los ríos y

aspiramos en él la energía cósmica del universo que nos protegerá como un escudo de todas las profundas oscuridades que pude albergar el corazón humano.

En su mano Nawany llevaba un telar colorido que sostenía por medio de un palo y el cual ondeaba el viento con fuerza; en sí mismo era bello por la cantidad de tonos que lo componían: verdes, rojos, azules, violetas, naranjas... todos en pequeños cuadritos que semejaban multitudes diversas y que hacían con solo verlos sonreír el corazón, pues irradiaba destellos de armonía, alegría, comunión. Se trataba de la wiphala.

Mientras caminaba sentí la necesidad de tener aquel colorido mapa del corazón humano conmigo y sin pensarlo dos veces dije

-Nawany ¿podrías prestarme por unos minutos la bandera?

De inmediato un indígena de aspecto serio y ceño fruncido dijo en tono formador.

-¡Bandera la de los bandidos! Eso es un símbolo.

Y se alejó adelantándose en la caminata como no soportando la confusión. Con algo de pena pregunte a Nawany, el guardián de las lagunas...

-¿Hay alguna distancia que separe los conceptos de bandera y símbolo?

-Toda la distancia, como la que hay de aquí a la sagrada luna o a la Mama Quilla como la llamamos nosotros. El pueblo colombiano y los diferentes países tienen para ellos su bandera, por ejemplo, aquí en el país en el que estamos tienen la bandera colombiana que es amarillo, azul y rojo; para nosotros como indígenas que hemos estado en un proceso de fortalecer nuestro pueblo Yanakuna, es nuestro deber tener nuestros propios símbolos que nos representen como indígenas Yanakunas; es ahí, donde, pues de todas maneras como Colombia tiene su bandera amarillo, azul y rojo, nosotros le hemos mirado algunos significados que al transcurrir de nuestro vivir, de nuestro pueblo Yanakuna,

hemos analizado la bandera colombiana y decimos: bueno, aquí en esta Colombia existen partidos liberales, partidos conservadores y si usted se puede dar cuenta siempre el color azul representa al partido conservador y si usted mira el rojo siempre representa el partido liberal, entonces estos dos colores vienen políticamente al trascurrir del caminar y para nosotros son partidos que en vez de unificar, en vez de compartir las necesidades del pueblo, lo que hacen es simplemente alimentarse esos dos movimientos, lo que es el rojo y lo que es el azul, que es el conservador y el liberal. El amarillo para nosotros significa el oro que estos dos movimientos se comparten, se pelean y hacer peliar al pueblo colombiano, no solamente indígenas sino a campesinos; entonces nosotros como comunidad indígena Yanakuna tenemos nuestros propios símbolos que son diferentes a las banderas, por ejemplo: nuestro Yanaquichy, el Quichy es el Arcoíris, el Arcoíris al transcurrir de todo el caminar de nuestros mayores, de nuestros ancestros viene y va de lo alto del universo, del cielo y donde nosotros como indígenas decimos, pues lo han dicho nuestros mayores: Este símbolo siempre iluminará los caminos en el momento en que se acuerda de nosotros, nosotros lo miramos al cielo y cuando lo vemos decimos: Nuestro padre Arcoíris se está acordando de nosotros, en todo momento nosotros le tenemos respeto a Él porque en momentos cuando Él sale, siempre sale es en parte cuando está naciendo sol, pero en parte cuando cae lluvia, entonces para nosotros cuando cae la lluvia siempre decimos, bueno, dentrémonos porque es el Arcoíris, se está acordando de nosotros, también nosotros respetamos profundamente al Arcoíris porque es el símbolo de la diversidad, es un símbolo de la diversidad que no solamente como pueblo Yanakuna lo tenemos como símbolo, sino diferentes pueblos, diferentes movimientos y es respetable porque en este mundo todos somos diferentes y nosotros como pueblo Yanakuna entendemos la diversidad y no hay porque tener discusión, sino pues, respetarlo y seguirlo cultivando, y por ejemplo nuestra "Wipala" , esta Wiphala también va en símbolo de Arcoíris, sino que simplemente va en representación de cuadros, pero para nosotros esto no es

una bandera, para nosotros estos son símbolos muy originarios que nos representan y nos llevará en un caminar bastante extenso; también tenemos como símbolo lo que es la Chakahana, esta Chakahana viene del pensamiento de nuestros mayores porque anteriormente no existían así como ahora que existen carreteras por lao y lao, que hay carros para allá, carros para acá, hay caminos por donde uno... caminos extensos, amplios donde pueden caminar de pronto caballos donde uno puede llegar fácilmente, ahora existen ambulancias para los enfermos, existe, bueno, cantidad de cosas, anteriormente cuando nuestros ancestros, no habían carreteras, de pronto había un herido le tocaba entre cuatro, seis compañeros armar una Chakahana en madera, estilo una escalera que le llamamos nosotros, y de pronto ahí echar el herido para transportarlo hasta donde hubieran nuestros médicos tradicionales, de pronto para trasladar a un finao hasta donde estuvieran sus familiares, donde se le fuera celebrar su sepultura, entonces este ha sido un símbolo que viene de un largo caminar, y pues que nosotros como indígenas no queremos olvidar sino seguirlo retomando, seguirlo, pues cultivando; esta es la parte más que todo de la simbología que no son banderas sino simbología del pueblo Yanakuna.

Otra simbología es pues el Padre Fuego al que ofrendamos en los rituales, donde usted pues ha mirado y que bueno poderlo compartir con algotros compañeros como usted. El Padre Fuego que es el que nos da la calor, la energía, el pensamiento, el que nos da la unión con nuestros sagrados espíritus de nuestros mayores que ya mucho tiempo ya no están en este espacio pero su espíritu sigue con fuerza y es el que nos da el ánimo, la resistencia para seguir adelante. En el rededor de nuestro Taita Nina, ofrendamos nuestros símbolos que es el Yanaquichy, lo que es la Chakahana y lo que es la Wipala, ofrendamos también lo que es nuestras plantas tradicionales que son plantas muy medicinales, plantas culturales como lo es por ejemplo nuestra sagrada hoja de koka, la ofrendamos a nuestros símbolos pero también la ofrendamos a nuestro Padre Fuego y le

ofrendamos a los hermanos que se encuentren alrededor del círculo ¿para qué? Decimos para *mambiar la palabra*, para que con nuestra hoja de koka nos de energía, para que nos salga de nuestro corazón de nuestro pensamiento palabras que están muy ocultas, entonces nosotros le brindamos la hoja de koka para que sientan esa caloría , esa fuerza, para que el viento o la mama Wayra aleje ese miedo de hablar, ese miedo de compartir palabra y le ofrendamos al sagrado fuego porque a través de Él nos estamos comunicando con nuestros sagrados espíritus; entonces esta es la parte de la sagrada simbología que tiene que ver con el pueblo Yanakuna.

La caminata nos llevo entre charla y charla al lugar de la ofrenda muy cerca del gran Wakakayo, mientras los taitas armonizaban el espacio contemplábamos los ancestrales testimonios en piedra que nuestros antepasados habían dejado plasmados en grandes rocas en forma de petroglifos; desde allí ya escuchábamos la respiración del gran Magdalena. Las figuras zoomorfas y de líneas espirales se notaban muy tenues sobre el lienzo lítico, ya casi a punto de tornarse invisibles, sin embargo allí perviven pidiendo a gritos que el tiempo no devore los saberes ancestrales que en su ingenuidad, perversidad y ego el hombre moderno no ha logrado asimilar. Allí sobre esas piedras esta grabado el derecho Mayor como lo llama el ex-constituyente Lorenzo Muelas. Son las escrituras donde están grabados los saberes y el derecho a la tierra como primeros pobladores.

Al llegar al territorio sagrado todos descalzos sentimos el contacto con la tierra, como saludándola, como besándola con la piel, nos tomamos de las manos y empezamos a bailar y a cantar al espíritu del viento, a la mama Yaku, al taita Nina, glorificando la vida y la lucha, la resistencia y la armonía. Jallalla, Jallalla, Jallalla.

Todos llevábamos ofrendas, unas para el taita Nina, otras para la Pachamama y otras para el gran Wakakayo, río de tumbas, río viajero, río ancestral. Cada uno alentado por su espíritu y por las energías del lugar tomaba alguna semilla, hierba o tejido, flor o suspiro y lo depositaba en el fuego y en la tierra a las raíces de un gran árbol, pidiéndole a los espíritus de la naturaleza fuerzas para continuar el camino. La lluvia caía levemente, como lágrimas de madre cuando se reencuentra con su hijo, lágrimas que al caer en la cara de los danzantes eran a su vez como lágrimas de hijos que se reencuentran con su madre.

La Pachamama parecía feliz pues luego de la melancólica lluvia, el sol con sus cabellos dorados pero con tez morena y aborigen, empezó a calentarnos los cuerpos, los espíritus, la palabra y el pensamiento.

La quena andina y la guitarra española no dejaban de sonar como tampoco las voces de indígenas, mestizos, viajeros y curiosos que hoy haciendo un homenaje profundo a la interculturalidad unían sus sentires y saberes para intentar sembrar en sus conciencias las semillas de la hermandad, la solidaridad y la tolerancia y aportar así a la gran cosecha de dignidad humana que demos entre todos sacar adelante.

El Jaguar, como le llaman a un joven músico Yanakuna, no dejaba de cantar y hacer danzar a las briznas de hierba que movidas por el viento acariciaban a la tierra.

La tarde ya empezaba a caer, ahora nos dirigíamos al Estrecho del Magdalena para ofrendar al gran wakakayo y al espíritu de la Madre Yaku.

Nawany estaba unos pasos atrás, así que decidí esperarlo unos segundos para seguir caminado la palabra, para caminar conociendo, para caminar aprendiendo.

Mientras se acercaba observaba su rostro de dignidad, su expresión sincera y profunda, observaba su bastón de mando y su cabellera tejida por los colores del Kuichy... apenas estuvo cerca decidí preguntarle

-¿Qué significa para usted ser Yanakuna?

-Ser Yanakuna significa para mí estar vivo, la identidad y la cultura la defendemos finalmente porque es la que nos brinda la vida, gracias a ella somos parte del todo siendo a la vez un todo chiquito.

-Y ¿de dónde surge la necesidad de organizarse como pueblo Yanakuna, acá en San Agustín?

-Eso usted sabe que, por ejemplo como comunidades indígenas esto ha sido un proceso muy milenario, de muchos años, de mucho caminar y en este largo caminar ha habido muchos tropiezos, muchas piedras en el camino que a nuestros hermanos mayores, líderes les ha tocado enfrentar.

Nosotros siempre como comunidades indígenas nos hemos enfrentado al rechazo y a la discriminación de muchos gobiernos pues siempre hemos sido gentes que para muchos del Pueblo colombiano y para diferentes países no sirve, no vale y es ahí cuando de pronto dicen, no, estos indígenas tienen muchos derechos, hay que acabarlos, sí, que tienen que acabarnos a nosotros, de pronto esas dificultades ha habido, hermanos líderes no solamente como pueblo Yanakuna, ni como Pueblo Nasa, ni como Pueblo Guambiano o como diferentes pueblos, sino como Pueblo Indígena han sido silenciados, en todo el Pueblo Indígena ha sido de la misma manera, han habido masacres, han habido secuestros de hermanos indígenas, han habido amenazas, de pronto han habido líderes que se han dejado amiedolentar y de pronto han acabado con el proceso; fue ahí en esa ola de violencia producida por el conflicto armado que tiene enfermo a nuestro país cuando muchas de nuestras familias con ese caminar decidieron buscar otras

tierras, una de esas fue San Agustín, sin embargo, nuestro Pueblo Yanakuna ha sido muy fuerte y valiente, inclusive en el Sur del Cauca, muchos se han alejado de nuestros Resguardos Ancestrales de donde han venido nuestros mayores, con todos estos problemas, con todas estas dificultades nuestros líderes han dicho: ¡no, tenemos una familia, queremos vivir, dejemos ahí!; Pero entonces han habido otros indígenas con mucha fuerza y han dicho ¡no, hay que seguir, hay que seguir el proceso, hay que seguir en resistencia! Por ejemplo, nuestro Pueblo Yanakuna desde el Sur del Cauca también venía decayendo, decayendo, como cansándose, como ya decir, no, ya volvámonos igual a lo que el Gobierno quiere para todos, que vivamos de la misma autoridad, de la policía, del ejército, dejemos nuestros Gobernadores, dejemos nuestra Guardia, dejemos todos nuestros líderes, dejemos toda nuestra autoridad y metámonos allá; pero han habido otros líderes que han dicho: ¡no, lo nuestro es lo nuestro, nuestra cultura, nuestra música, nuestra autonomía, nuestra tierra, es nuestro, y no tenemos por qué dejar acabar! Entonces de ahí es donde han venido líderes fuertes y han empezado a reunir y queriendo fortalecer a los débiles y decirles ¡no, hermanos, no sintamos cansancio, no nos debilitemos, echemos pa `delante, recuperemos, no tenemos nada perdido, tenemos es que recuperar nuestra lengua, recuperar nuestro territorio, recuperar nuestra dignidad, recuperar nuestra autonomía! De ahí, desde el Sur del departamento del Cauca, el Pueblo Yanakuna, de pronto con algunas debilidades siguió en resistencia. Ahora, ellos allá en el paramo están fuertes como Pueblo Yanakuna, como pueblo indígena; ahora, por ejemplo, nuestros padres por la estreches de territorio de nuestros Resguardos Ancestrales, por la estreches, de pronto por la economía, ellos han tenido ya sus mujeres, han tenido sus hijos, entonces han caminado hasta acá, hasta el sur del departamento del Huila, han llegado a diferentes partes de aquí, a diferentes municipios del sur de Huila, porque no solo en San Agustín existe un pueblo Yanakuna, existen tres en Pitalito, existe uno en San José de Isnos, existe uno en Palestina y existe acá uno en San Agustín. El Pueblo Yanakuna esta acá en el Huila, aunque existen otros

pueblos, pero ya es Pueblo Nasa, Pueblo Guambiano y otros pueblos; pero de mi Pueblo los que estamos acá en San Agustín, y acá como Pueblo Yanakuna en diferentes municipios, ellos se han venido del sur del departamento del Cauca por la estreches de territorio, por, de pronto la economía; acá son territorios que, si, que lo que uno siembre la Madre Tierra nos produce para el alimento, pero entonces cuando llegamos acá al departamento del Huila, dijimos: por el traslado de territorio, por estar a una distancia o por estar algo de separación no tenemos por qué dejar nuestro proceso indígena, dejar de ser indígenas, ¡no!, ¡nosotros estamos acá y queremos seguir siendo indígenas!; Fue ahí cuando el hermano Jair Quinayás, nuestro Taita empezó a liderar el proceso y dijimos ¡no!, nosotros venimos del Cauca, fue por una estreches de territorio, por una economía mejor, pero entonces reunámonos, tenemos nuestra música, tenemos nuestra danza, tenemos nuestra artesanía que traemos desde nuestros Resguardos Ancestrales, entonces, unifiquemos acá, sigamos con la unidad como hermanos indígenas, entonces del pensamiento del compañero Jair Quinayás nació el seguir fortaleciendo el proceso indígena acá en San Agustín y así algotros líderes que existen en otras comunidades indígenas del Pueblo Yanakuna en los otros resguardos, así mismo también nacieron con ese pensamiento porque nosotros no queríamos llegar acá y ya quedar como campesinos, quedar al mandato del Gobierno colombiano. No, nosotros queríamos seguir con nuestros usos y costumbres a pesar de que estábamos en otro departamento; y para nosotros eso no era problema, ¿por qué? Porque para comunidades indígenas no ha habido límites, no ha habido fronteras, donde quiera que lleguemos estamos con nuestro proceso indígena, llevamos nuestra sangre en nuestra mente, en nuestro corazón muy fuerte como comunidades indígenas y de ahí poco a poco dejándonos guiar y orientar por la luz del compañero Jair y de algunos compañeros seguimos fortaleciendo y hemos ido ingresando, hermanos indígenas que han venido del Cauca, o hay algotros hermanos que existen en San Agustín porque en San Agustín la mayor parte son de los territorios ancestrales del departamento del

Cauca, otra mayor parte son nariñenses, entonces por ejemplo nosotros acá dijimos: No, tenemos que seguir con nuestro proceso y hemos caminado lentamente pero muy seguros, muy firmes, sin caer y poco a poco ya hermanos indígenas que hace mucho tiempo han venido de allá ya son nacidos acá, sus padres, pero sus abuelos han venido siendo de estos resguardos y ellos se ponen a hacer una investigación, ¡bueno!, mi papá nació acá, pero mis abuelos ¿dónde nacieron?, entonces ellos ya van haciendo una investigación dicen: bueno, mis abuelos eran de allá, tenemos sangre indígena, pues también ingresemos a fortalecer el proceso indígena en San Agustín y así poco a poco han ido ingresando y pues se ha ido fortaleciendo la comunidad. Aunque por ejemplo, pues nosotros siempre luchamos por el territorio porque poco a poco pues van naciendo más wawas y más wawas o van llegando más compañeros que de verdad hacen su investigación y se sienten como indígenas entonces van llegando al transcurrir de este tiempo y van ingresando; pero entonces nuestro espacio, de todas maneras hacemos de que todos quepamos y que de todo nuestro fogón, de nuestra olla haya alimento para todos.

-¿Cómo cree Ud. que el Pueblo Yanakuna de San Agustín contribuye a la propuesta de nación que se está gestando desde el CRIC y desde la ONIC?

-Pues igual, porque pues usted sabe que estas son entidades indígenas, por ejemplo el CRIC la ONIC. Ellas son como decir el cuerpo o por decir la cabeza de las comunidades indígenas, que nosotros como cada comunidad indígena el deber es fortalecer a nuestras organizaciones como indígenas, por ejemplo en el CRIC hay compañeros que... está conformada por indígenas, entonces cuando hay un llamado de Gobernadores estamos ahí para alimentar, para fortalecer, para decir: ¡Bueno! ¿Qué necesitamos? ¿Qué nos falta, que problemática tenemos? La vamos a solucionar entre todos. Entonces cuando hay una dificultad todos estamos llamados a fortalecer ese proceso. Igual el de la ONIC, nuestra organización que está en la ciudad de Bogotá, que son representaciones globales,

no para que estén simplemente como organización, para conseguir para esos cinco, pa` esos diez, pa` esos veinte que hay ahí, no, es para todo el Pueblo Indígena, para todo el Pueblo Indígena. Entonces todos estamos llamados a fortalecer con nuestro pensamiento, con nuestro corazón, ¿cómo? Representando nuestra música, nuestra danza que cada Pueblo Indígena tiene para fortalecer, por que como usted sabe, es un solo Pueblo Indígena, pero de pronto hay diferencias entre ellos, hay diferentes derivados, por ejemplo está el Pueblo Yanakuna, el Pueblo Guambiano, el Pueblo Nasa, así sucesivamente hay muchos pueblos, pero que cada pueblo tiene sus usos y costumbres que vienen de cada una de sus vivencias propias, de cada pueblo. Por ejemplo como Pueblo Yanakuna tenemos nuestros usos y nuestras costumbres y son muy respetables, nuestros hermanos Guambianos tienen sus diferentes usos y costumbres, por ejemplo, diferente lengua, tienen diferente manera de hablar, no es igual el idioma o la lengua del Pueblo Nasa, al Pueblo Guambiano o al Pueblo Yanakuna, de pronto la vestimenta del pueblo Guambiano es muy diferente a la del Pueblo Yanakuna o a la del Pueblo Nasa, sus danzas también son muy diferentes; entonces cada pueblo indígena, aunque es todos somos un solo Pueblo Indígena, tiene sus usos y costumbres que como pueblo son muy respetables y cada pueblo tira a cultivar, pero cada uno de esos diferentes pensamientos los unificamos y creamos un solo pensamiento que nos sirva para todos, que sirva para fortalecer a nuestras organizaciones, para que ellos, que son nuestras organizaciones, unificados con nosotros, hagamos respetar y defendamos nuestros derechos como indígenas.

-¿Pero qué diferencia a un Yanakuna de un Guambiano, de un Nasa o incluso de un mismo Yanakuna del sur del Cauca?

-Bueno usted sabe que los Yanakunas, así estemos en diferentes territorios no tenemos ninguna diferencia, porque tenemos nuestros usos y costumbres, porque, por ejemplo, nuestros Mayores han caminado hacia acá, pero no dejan de ser

Yanakunas, siempre siguen con ese conocimiento, con esa formación que trajieron desde nuestros resguardos, desde el largo caminar de nuestros Mayores. Nuestra manera de danzar, nuestra manera, por ejemplo, de utilizar nuestros trajes, nuestros símbolos. Por ejemplo, los guambianos, unos guambianos están acá en el norte del Huila y hay otros que están en sus resguardos originarios, pero ellos entre sí, no tienen ninguna diferencia porque son Pueblo Guambiano, y tienen diferentes territorios, en diferentes lugares, pero ellos siempre cultivan una sola manera de pensarse como pueblo; lo mismo los Nasas, existen sus resguardos ancestrales, por ejemplo, donde ha habido avalanchas del río Páez, donde hay volcanes y ellos se han trasladado hacia, por ejemplo hacia acá el Huila, pero igual ellos no dejan de ser Nasas, ellos no dejan de ser Guambianos, nosotros no dejamos de ser Yanakunas y a la final todos somos parte del gran pueblo indígena latinoamericano. Sin embargo, hay algunas diferencias, por ejemplo, los dialectos son diferentes, entonces allí hay una diferencia, por ejemplo el Guambiano no le entiende la lengua al Nasa, el Nasa no le entiende la lengua al Yanakuna, a no ser que se ponga a estudiar, se ponga a ir allá a aprender, pues sí, pero eso ya es adoptar algo que no es nuestro, o por ejemplo, si los guambianos quieren aprender de los Nasas eso es adoptar, pero eso es una adopción, no es lo de ellos, porque lo de ellos es lo de ellos. Por ejemplo, el guambiano utiliza su yoyo que es algo que lleva la mujer en la espalda para cubrir su cabeza, para el sol o de pronto para diferentes pensamientos que ellos llevan en su simbología, eso son simbologías que ellos llevan. De pronto el hombre, el hombre guambiano utiliza su falda azul celeste, utiliza su zapato cerrado, igual el hombre Yanakuna no utiliza su falda, el hombre Nasa tampoco utiliza su falda, eso es algo muy diferente que ellos tienen, igual la manera de danzar también; pero en lo que si hay costumbres comunes, es de pronto en la manera de nuestros alimentos pues siempre como indígenas los alimentos que nos da la tierra es el maíz, los alimentos es la aba, los alimentos es el ulluco, juhm!, los alimentos es por ejemplo, el trigo, así sucesivamente hay muchos

alimentos y usted sabe que por ejemplo, esos si son alimentos que muchos pueblos usamos, aunque en algunos pueblos utilizan otros alimentos porque usted sabe que hay variedad de climas y en un clima no se va a dar el mismo cultivo que se da en unos, ni en otros se va a dar el cultivo que se va a dar en el otro, entonces en algunos alimentos si hay variedad; por ejemplo, nosotros utilizamos lo que es la calabaza, ese es un alimento muy tradicional, lo que es la calabaza, la leche, la leche también como indígenas es un alimento que es muy fortaleciente, el maní, el maní también es un alimento con mucha fortaleza para nosotros como indígenas, y también como comunidades indígenas siempre hemos utilizado un alimento muy fuerte, muy nutritivo, de mucha resistencia que es la sagrada hoja de koka que se usa en todo nuestro Pueblo Indígena, ese si es un alimento que es muy de todos como indígenas.

-Y hablando un poco del territorio ¿Cómo se reparten las tierras dentro del Resguardo Yanakuna de San Agustín?

La comunidad indígena del Pueblo Yanakuna en San Agustín se inicio en el año 1998, y por ejemplo para estar organizados en este lugar, hasta esta época es muy corto tiempo, pero ha sido un largo caminar, si, con bastante fuerza y todo, pero entonces en estos momentos el territorio es poco, ¿por qué? Porque en nuestra comunidad en estos momentos hay muchas familias y cada familia tiene sus hijos y sus hijos ya tienen sus hijos, entonces el territorio que se ha conseguido desde ese inicio del 98 a este momento es algo muy mínimo y como yo le dije hace un rato, cada año ingresan nuevas familias, nuevas personas, pero entonces, por ejemplo, inclusive el primer territorio llego como en el año... a principios del año 2000, el primer territorio, así sucesivamente llegaron, entonces en esos tiempos no había la totalidad de familias que existe ahora, habían pocas familias, entonces ese territorio se repartió entre las que familias habían. De ahí seguimos entrando y entrando más personal, había otro territorio entonces se le entregó así a otras familias que hay en estos momentos y hasta el año pasado, en

el año antepasado que fue mi gobernación entraron, cumplieron un proceso algunas familias, porque cada familia que entra tiene un proceso, en tres años tiene que demostrar que de verdad es indígena que de verdad quiere, tiene que demostrar en toda la parte cultural de que sí es indígena para así entrar a ser parte de nuestros territorios, entonces en el año que Yo tuve mi gobernación también se le hizo entrega a algunos compañeros, a cada uno de hectárea, ¿por qué? Porque inclusive, ahora a dentrado más personal y algotros ya cumplieron el proceso pero ya no hay terrenos para entregarles porque se acabó. Entonces algunos compañeros tienen, por ejemplo, cuatro hectáreas, algotros tienen dos hectáreas un cuarto y algotros tienen una hectárea y algotros que ya no tienen nada porque ya no hay qué entregarles. Pero entonces los que tienen de pronto las cuatro hectáreas fue porque ellos al principio iniciaron con ese proceso, iniciaron con el proceso, entonces había un territorio, entonces como fueron dentrando y fueron reclamando territorio, pues ya se miró que no se podía entregar de toda esa cantidad porque no alcanzaba para algotras familias y así hasta estos momentos las últimas entregas de territorio que se les ha dado, se les ha estado haciendo son de una hectárea por el motivo de que pues ya no hay, algotros están solicitando territorio pero ya no hay, son personas que en verdad no tienen un territorio donde sembrar sus cultivos, de donde alimentar a sus familias, sino que lo que se está haciendo en estos momentos es que los que ahora que ya no alcanzaron tierra, pues de pronto los que tienen tres o los que tienen cuatro les están diciendo: ¡Hermanos!, pues yo necesito, Ud. necesita, sembremos y, por ejemplo, compartamos los alimentos entre mi familia y entre su familia, en estos momentos está pasando así, que los que tienen territorio le dice al otro hermano, al que no tiene y tiene su necesidad, no, pues como no hay territorio, no nos van a entregar, pues yo tengo este territorio sembrémoslo para que ni su familia ni mi familia pasen necesidades, esa más que todo ha sido la parte del territorio.

-Y ¿cómo está dividido geográficamente el territorio Yanakuna acá en San Agustín?

-El territorio total de nuestro resguardo no se encuentra ubicado en un mismo terreno sino que esta disperso por el municipio, una parte está en la vereda de Arauca número uno; eh, esta otra parte de territorio que es en la vereda del Quebradón y ahí en seguida hay una parte que se llama Joya Berlín que también es otra parte de nuestro territorio. En la parte de acá de Arauca la tierrita da para cultivos, para diferentes cultivos, pero algotros compañeros que les tocó en la vereda del Quebradón, allá es una parte fría, donde más que todo se trabaja la parte de ganadería; tenemos otro territorio en la vereda del Estrecho, pero ese terreno ha sido ya comprado por la comunidad, por la misma fuerza de la organización se ha ido comprando este territorio; hay otra partecita ahí en lo que es la vereda Nueva Zelanda que es la sede del Cabildo, donde está nuestra Yashay Wasi, que ahí, pues, no sé si será aproximadamente media hectárea, eso es poquito, es por ahí media hectárea, pero también ha sido comprado con recursos propios, con esfuerzos de la comunidad, platas que por el mismo trabajo que han realizado nuestros compañeros en la entrega de esos territorios, han salido estos recursos, no se los ha malgastado, sino que en unificación con los hermanos hemos dicho: pues necesitamos territorio, invirtamos esta platica para comprar más territorio, pues para ampliar nuestro territorio, o sea como Pueblo Yanakuna acá en San Agustín. Entonces eso es más que todo en la parte geográficamente de terreno.

-¿Cuáles son las fuentes de producción agrícola de la comunidad?

-Pues allá en la vereda del Quebradón más que todo se da la parte de ganadería, pero acá ya en nuestro terreno donde se ven los cultivos, más que todo se ve la siembra del café, del plátano, de la caña que son como los mas comunes, por ejemplo el cultivo del café y el cultivo de la caña es como lo más, lo que más

económicamente da ¿no? , pero también, por ejemplo se siembra lo que es la yuca, lo que es la arracacha, lo que es la yota, lo que es el frijol, lo que es el maíz, las coles que pues que como comunidades indígenas no nos falta en ninguna de nuestras parcelas, también en cada una de las huertas se tiene, por ejemplo lo que es la lechuga, algunos compañeros tienen la acelga, tienen el cilantro, se tiene cebolla; así diferentes cultivos, hay veces que dice, ¡no!, en tal tierra eso no se da, pero pues eso es a base de la fuerza que tenga la persona y como se trabaje más que todo orgánicamente, porque nosotros como indígena hacemos nuestra siembra, pero no de pronto como los pensamientos, de pronto, de los campesinos, que si siembran unos cultivos, le echan cantidad de químicos, cantidad de fungicidas, ¿por qué?, porque ellos no se contentan con que simplemente tengan para el alimento, ellos lo quieren es plata y plata, pero en cambio nosotros como indígenas si sembramos una mata de frijol, si sembramos una mata de maíz, si dio bien y sino como es para nuestro propio alimento, el todo es que no nos falte mas cuanto sea para el sustento de nuestra familia, así sea la cebolla, así sea las habas; lo que sí se puede llevar a vender, porque pues usted sabe que pues también hay necesidades que tiene de pronto uno como persona, ya para un remedio, ya para un vestuario, para cualquier cosa hace falta, pero de todas maneras nuestros cultivos son diferentes y es pues para el alimento de cada familia, claro que si se siembra y ya nuestra Pacha Mama nos da mucha fertilidad y ya con la fuerza que le da nuestra Mama Yaku, nuestro Padre Sol, y los cultivos dan una buena producción y hay para alimentarnos y hay de pronto para el comercio pues se venden algunas cositas, pero por ejemplo nuestros momentos de verano, que por ejemplo no se siembra una mata porque la misma fuerza de la energía del sol seca la mata; por ejemplo siempre le hace falta el agua a las plantas, el calor de sol, todo compartido, en esa unidad se producen las plantas, entonces cuando todos nuestros sagrados espíritus de nuestros astros pues nos acompañan en nuestros cultivos, pues claro que hay para alimentar, para brindarles a nuestros hermanos que de pronto tienen unos cultivos, otros tenemos

otros, entonces intercambiamos, hacemos nuestro trueque entre nosotros. Pero, pues cuando hay dificultades pues simplemente para el consumo de nosotros.

-Por ahí lo he visto danzando, en los rituales, en la Wasi... ¿Cuándo danza cree que está haciendo resistencia a partir de su cultura?

-Pues para mí como indígena Yanakuna es algo que me nace muy de corazón y muy de la mente y desde el principio como le he dicho, todo va basado con la Madre Naturaleza, tanto nosotros como indígenas, como seres vivientes compartimos con nuestros seres vivientes, nuestros hermanos animales, con nuestras hermanas plantas y por ejemplo, para nosotros el estar compartiendo con demás hermanos alrededor de nuestro fuego, de danzar, de escuchar nuestra música, de poder tener nosotros nuestros símbolos, nuestros símbolos en nuestro cuerpo para nosotros es una gran alegría, una gran energía porque están saliendo de nuestro cuerpo todo lo que queremos demostrar hacia nosotros mismos, ese amor, ese cariño, esa sangre que llevamos en nuestras venas como indígenas, para nosotros es una gran resistencia, y es una gran alegría el danzar, el danzar con nuestra música, con nuestra chicha, con nuestra música, claro que esa es una fiesta de nosotros bastante grande que como indígenas lo tenemos muy adentro de nuestro corazón y nosotros siempre esperamos los momentos más felices, es cuando estamos en nuestra Wasi, en nuestra casa del saber, alrededor del fuego con nuestra música, con nuestra danza, con todos nuestros hermanos indígenas, para nosotros es una gran resistencia y que culturalmente para nosotros significa seguir existiendo, ya que por ejemplo el Gobierno Colombiano de pronto...para el Gobierno colombiano los indígenas siempre son una piedra en el zapato, para nosotros como indígenas todo esto es resistencia. Para poder demostrar en todos los rincones del mundo, demostrar nuestra cultura, demostrar que existimos y que de verdad tenemos lo nuestro, entonces para nosotros claro que es una gran fortaleza.

-¿Qué caminos los llevaron a la danza? ¿Que danzas son para ud representativas?

-Yo tuve la oportunidad desde que entré a mi comunidad, que fue en un momento que mi Papá ya había ingresado a la comunidad y una vez me invito a un ensayo de música y danza y fui donde el compañero, Taita Jair Quinayás que fue el fundador del cabildo, en la casa de Él porque no teníamos un lugar donde fortalecer nuestra música y la danza, pero se buscaba los espacios donde los compañeros tuvieran su lugar de vivienda, y fuimos y estaban ensayando; hacían falta algunos parejos y pues me convidaron muy amablemente; y, no sé, desde la llegada, hasta antes de invitarme el escuchar el sonido de la música, el mirar la alegría de mis compañeros, el mirarlos a ellos como trataban de hacer las figuras de danzar, fue como que me atrajo, entonces cuando me invitaron a danzar con ellos yo no hallaba a qué horas estaba ya danzando; desde ese momento comencé a participar, que eso fue desde el año 2000 que yo empecé a danzar, y desde ahí comencé como coordinador de jóvenes, empecé a capacitarme a nivel del sur del departamento del Cauca, de nuestros resguardos ancestrales; allá también se danza muy fuertemente y pues a uno como persona lo fortalece y como persona uno fortalecido puede fortalecer la comunidad, fortalecer la familia y después ahora último, pues ya pasé dentro de la directiva como secretario, como regidor primero, como vicegobernador, ahora como gobernador que también fui, pero en este caminar de este proceso, que esto es un proceso, en cada parte, en cada escalón donde yo pude tener esta manera de trabajo nunca he dejado de danzar, como autoridad siempre he estado ahí, como joven compartiendo danza con los niños, con nuestros hermanos jóvenes, con nuestras hermanas mayores, la danza que tuvimos ahora en el ritual con una compañera mayor, siempre me ha gustado danzar y en sí también me han querido nombrar como coordinador de danzas, pero más que todo no he querido estar como si, como mandar, decir esto es así, sino como estar ahí queriendo aprender, que alguien me siguiera enseñando,

pero con mi conocimiento también he podido fortalecer la parte de la danza; como hemos danzado la danza del ocho, hemos danzado la danza de la cabuya, la danza del mujeriego, la danza del sombrero, la danza del pañolón, la danza del duende, ahora último la danza de lo de la medicina tradicional, la danza de la siembra del proceso del maíz, la danza del proceso de siembra del cultivo del trigo, en parte hay danza que simplemente solo es danzar, en parte hay danza que se hacen en forma de teatro, en cada una de estas danzas, he danzado, también con la hermana mayor la danza del “quiero guarapo”, así también se llama el tema como es también la danza, entonces así he podido compartir en varias danzas de la comunidad.

-Por lo que me he dado cuenta la música y la danza son para su comunidad una forma alegre de contar historias, ¿que historia ha tejido usted por medio de la danza?

-Bueno, en realidad sí, la música y la danza tejen muchas historias, una muy particular que he danzado en varias ocasiones es la danza del duende, basada pues a lo que nuestros mayores nos han contado y a lo que se ha mirado en el caminar en las experiencias de muchos hermanos vividas con este hombrecillo del páramo, los bosques y las montañas, por ejemplo, en la danza del duende, el duende se enamora de una niña que está virgen, esta niña cumple sus quince, desde un inicio el vive enamorado, el chilla, ella va por el camino y él le deja flores, él le deja mangos, él le deja las mejores frutas que él pueda conseguir, él se las deja, ella las encuentra porque es visible, ella a él no lo ve, pero ella si encuentra todos sus regalos, encuentra las mejores frutas, entonces, bueno, ahí es donde dicen, ya los Mayores si saben, ya se ponen a pensar, y dicen: pero así por así sin haber un árbol porahi por qué va a haber un mango tan bonito o ¿Por qué va a haber una flor tan hermosa por ahí como para que usted llegue y se encuentre diuna vez con ella? Entonces ahí es donde dicen: no, eso es el duende, es el duende el que está enamorado de usted, así mismo va en el hombre,

cuando la duenda se enamora del hombre, el mismo proceso hace; entonces cuando la niña ya cumple los quince años, se les celebra los quince años con música de chirimía, con danza, con la bebida tradicional que es el guarapo, con la hoja de koka, y entonces ahí es donde ya para que el duende no la siga perturbando se invita al médico tradicional para que le haga, para que le haga la limpieza y para que él no la siga perturbando, entonces ahí es donde entra el médico tradicional también; ya en la danza, en plena danza el duende empieza a tirarle flores y todo eso, y él quiere es emborrachar y emborrachar al médico, hacer emborrachar a todo el personal pa` él podérsela llevar, porque él quiere que el camino le quede libre y más le tira a emborrachar al médico tradicional pa` que él no pueda cumplir su labor, pa` que él pueda dejar libre el camino, entonces ahí es donde ya todos por tener cierto... por tomar la bebida tradicional, por danzar ya se emborrachan, y también tienen es peinillas, porque, por ejemplo, nosotros como indígenas, en nuestra historia, siempre decimos que el duende le tiene miedo lo que es a la chilinguiada de la peinilla, así sea dándole a una piedra o algo que le haga chilinguiar la peinilla, entonces se utiliza en la danza es la peinilla pa` que suene y se retire; entonces, pues ya borrachos no se puede hacer eso, entonces cuando ya estamos todos tendidos en el suelo, todos borrachos, ahí es donde el duende aprovecha pa` llevársela pa`... llevarse la quinceañera; ese es más que todo el proceso que hacemos en la danza del duende, basado en las historias de nuestros Mayores que compartimos alrededor del fuego o en la familia también.

-¿Y es que todavía se conserva esa bella y ancestral tradición de sentarse junto al fogón la familia y contar lo que ha sucedido en tiempos memoriales?

-Todavía en estos momentos existe, por ejemplo yo he caminado donde nuestros hermanos indígenas de nuestros resguardos originarios y sus cocinas, son cocinas bastante amplias, bastante grandes, no existe de pronto una mesa, no existe de pronto una silla... sino todo en el suelo, la cocina por ser un lugar de

minga familiar es bastante amplio: en el centro de esa cocina hay tres tulpas, son tres piedras, son piedras pues que no revientan, porque hay piedras que ellas con el calor y que media gota de agua le caigan di una vez se parten; pero allá colocan tres piedras y la compañera o los que vayan a cocinar lo hacen sentaditas en el suelo, no se cocina de pronto como se cocina en partes de por acá del Huila que ya es en pisaos, nosotros les llamamos los pisaos, allá todo es en el suelo; entonces cuando llegan a recibir su alimento, la costumbre es de sentarse todos al ruedo de ahí del fuego, para sentir la calor, por ejemplo, en horas de la mañana, en horas de la tarde para sentir la calor, debido también al frío, a medio día no porque, igual, la costumbre del medio día es de la gente estar trabajando y las mujeres ir a dejar el de comer hasta donde estén los trabajadores, entonces más que todo la costumbre de la sentada alrededor del fuego es en plena albita que es al amanecer o en el pleno anochecer cuando la gente llega a la casa, ya de pronto llegan de su estudio o llegan los Mayores de trabajar, entonces llegan y es alrededor del fuego. Ellos no buscan otros lados porque el fuego está ahí y ahí hablan las costumbres, como les fue en el día del trabajo, hizo sol, llovió, de pronto qué dificultades tuvieron al trabajar, como están los cultivos, como están... entonces ahí es diferente la manera ya de trabajar; ahora, por ejemplo, nosotros acá en el Sur e Huila, pues ya es diferente porque las cocinas ya son mas pequeñas y aquí si usamos ya algunas mesas, sillas y hasta algunos compañeros tienen una pequeña estufita pa' cuando hay afán pa' salir a trabajar hacer todo en un prestico... pero sin embargo, acá en nuestra comunidad hay unos compañeros que recién vinieron del Cauca y la costumbre de ellos es... así haya pisao pero a ellos no les gusta, ellos cocinan en el suelo porque todos ellos se sientan así. En partes se hace el pisao, pero son pisaos bastante grandes, grandes, grandes también. Mi abuela acostumbraba a tener un pisao bastante grandísimo y ella cuando iba a pelar el mote, porque ella era en horas de la noche, toda la noche echando candela, ella era así en el pisao que ella cocinaba y todo era arriba de una vez al pisao.

-¿Todavía se mantienen historias de mitos, leyendas a través del fogón?

-Pues si claro, de todas eso se acostumbra más que todo porque pues esa es una parte de educación, eso es un educar de nuestros Mayores más que todo para los wawas que están empezando el proceso, que están comenzando a vivir... algunos de los mitos por ejemplo nos ayudan a protegernos de los peligros: en las veredas hay peligros, en la carretera o en los lugares hay peligro, de pronto pues toda la gente no tiene los mismos pensamientos, entonces para que uno no salga de la casa cuando no tiene que hacerlo, se acueste temprano o si se fue a visitar una familia pues llegue porahi a las seis, seis y media, entonces la familia le empieza a decir a uno, inclusive a mí, pues ya me decían: vea mijo no se esté hasta tales horas de la tarde porque le sale el duende o le sale la duenda, se lo llevan... ellos se lo llevan debajo de las cuevas, a las orillas de los ríos o se los llevan y los cuelgan por allá en esos árboles, en esos bejucales, entonces uno decía, no pues claro, si mamá me dice, porque uno siempre obedece a sus padres, dice no pues claro tranquila mamá que yo me voy corriendo y ya llego, entonces uno ya miraba que iba a oscurecer era hágale pa` la casa antes de que pudiera suceder lo que a uno le contaban los padres o los abuelos, pues antes nos educaban mas que todo en el fogón y en el caminar de la vida, por ejemplo, muchos jóvenes también ya empezaban, por ejemplo, a tener muchas mujeres en un lado, en otro, en borracheras, comenzaban borrachos a salir de la casa, a estar solamente borrachos, con una, con otra, entonces le decía la mamá o el papá, le decía: vea, no se acostumbre a estar tan tarde en la noche, que los acostumbran a estar solamente en las bebidas o estar solamente de mujeriegos, de todas maneras vienen por ahí en esos caminos borrachos los coge la viuda, se los llevan, los tiran a esos morales y de allá vienen bien aruñados; o nos decían: bueno, de todas maneras, porahi baja el Guando, el guando lo baja y si usted no es muy fuerte lo deja mudo, o mata... y bueno, nos decían: en un caso de esos cuando baje el Guando usted de una vez tírese al suelo, agáchese, no lo voltié a ver porque de

una vez lo mata. Así era más que todo que nuestros Mayores nos educaban, nos formaban, nos guiaban, recurriendo a la naturaleza y a muchos de los espíritus que en ella se encuentran, a eso nos acostumbraban, a quererla, a respetarla y también a temerle, también era una manera de mostrarnos que sí era una realidad, de entender que había otra realidad que debíamos descubrir, porque a nuestros Mayores sí, sí les había pasado y sucedido. Por ejemplo, yo como persona, yo creo mucho. O sea, es una manera de educar, de decir tengo que ser obediente a mis padres, tengo que estar puntual, no tengo que demorarme, tengo que decirle a mis padres que me voy para tal parte pero que a tales horas llego; entonces porque pues nos decía nuestros papases, díganos pa`onde se va, a qué horas llega, porque de pronto en el camino viene tarde, le pasa algo, dónde lo vamos a buscar, entonces decían nuestros padres: ustedes nos dicen a tales horas llegamos y si no han llegado a esa hora ya es una preocupación, ya los papases era, bueno, vámonos a buscarlo porque ya no llegó, algo le pudo haber pasado, entonces uno ya no se podía pasar ni se puede pasar de ese tiempo y esa es una costumbre de nosotros como indígenas, inclusive yo ya a mi edad que tengo, yo a mi papá le digo, papá me voy para tal parte a tales horas llego, me voy con tal amigo y voy a hacer esto, voy a hacer lo otro, el siempre está en contacto con lo que yo hago, para que pues de pronto, uno no sabe, no todos los días son iguales, ni todas las personas tampoco, vaya donde vaya uno no sabe lo que le vaya a pasar y entonces hay que cuidarse mucho de eso.

-Se educa a través del fogón, a través de la palabra transmitida de los padres a los hijos, de los abuelos a los nietos... ¿Qué papel entonces cumple la escuela como institución educativa en su comunidad?

-El papel dentro de la escuela es más que todo la parte en que yo le estoy diciendo, el sentarnos primero como familia, nos sentamos como familia alrededor del fuego, nuestros Mayores nos dicen qué es lo bueno, qué es lo malo, nos comparten el que el vivir no es solamente cuando se está niño, no es solamente

cuando se está joven, no es solamente cuando se está viejo, no es solamente cuando se muere; nos enseñan desde ese principio aprender a vivir, aprender a valorar al otro como hermanos, aprender a respetar a nuestros padres, aprender a respetar a nuestros hermanos, aprender a respetar a nuestros primos, a cada uno de nuestra familia; entonces eso familiarmente se hace, se comunica toda esta parte, igual, por ejemplo, la parte de la educación es la parte de los mitos, de las leyendas que se comparten mucho en familia y ya comunitariamente, como comunidad, igualmente, ya tenemos nuestras reuniones, nuestra asambleas y, por ejemplo, alguno que otro tenemos... cierto, somos seres humanos y cometemos errores, pues nuestra comunidad nos corrige cuando, como el papá corrige a sus hijo, le da su fuetazo o lo manda a traer leña o no lo dejo salir, así mismo nuestra comunidad cuando nuestros mayores, nuestros padres nos dicen qué es lo malo, qué es lo bueno y llegamos a fallar, pues también nuestra comunidad nos corrige, como el papá, la mamá. La otra escuela no la del fogón sino la del aula es la que fortalece los conocimientos y saberes que nos ha dado el Padre Fuego, y además se enseñan otras áreas que serán muy útiles para que podamos enfrentarnos a toda una sociedad. La escuela en todo sentido nos lleva a fortalecernos como pueblo.

El profesor dentro de la escuela es muy importante, pues usted sabe que, por ejemplo, en la casa se tiene una manera de educar y en la casa todo se hace verbal, se hace por medio de la palabra y se hace alrededor del fuego, son más que todo concejos, es el diálogo lo que se hace en familia y lo que la fortalece y ya en la parte del profesor pues, ya el profesor tiene que tratar de enseñar otros saberes, por ejemplo, cuando uno está niño los padres le pueden enseñar a uno es a trabajar, porque en el día es trabajo sembrando, desyerbando, cultivando para que no falte el alimento, pero entonces la importancia del docente es que está ahí todo el día compartiendo con los niños, en lugar de estar trabajando la tierra o en otras cosas, él está ahí para ellos alimentando ese conocimiento, la

comunidad lo ha encargado de guiar a los pequeños wawas, semillas que entre todos sembramos para que coseche la dignidad en un futuro para nuestras comunidades, el profesor está en el día, está diciéndole, vea esto es así, esto es asá, hay que valorarnos, hay que respetarnos, ya les enseña diferentes materias, diferentes cosas, entonces eso es algo muy importante del profesor. Ahora otra cosa, por ejemplo, la importancia del médico tradicional. Es una gran importancia, ¿por qué motivo? Porque tenemos nuestras dolencias. Él es el que conoce la mayor parte de nuestras plantas, él es quien dice: bueno, usted tiene una calor encerrada, es esta y esta planta; usted tiene, por ejemplo, una fiebre, estas y estas plantas; usted tiene una gripa, estas y estas plantas, entonces es el conocedor, él es el sabio del manejo de plantas y así mismo nos va a dar la salud, la fuerza a cada uno de nosotros, entonces por ese motivo es muy importante en nuestras comunidades nuestro médico tradicional, porque él nos cura a base de nuestra Madre Naturaleza, todo es natural, todo es propio.

En nuestros wawas y nuestros jóvenes esta el futuro, en la educación esta la posibilidad de la vida digna, por eso hoy he venido a este ritual, a este pago para decirle a mi comunidad y a algunas personas que somos indígenas y que como indígenas siempre debemos de llevar esa fuerza, del querer ser lo que somos, de que no nos avergoncemos de ser indígenas, sino que lo hagamos con mayor, con mayor alegría; decirles que en unidad, entre todos, las cosas son más fáciles, se hacen mejor y que por ejemplo, el que niega su sangre es como si negara su propia madre y yo pienso que como jóvenes no deberíamos de hacer eso, así como queremos a nuestra madre, debemos querer nuestra sangre indígena y decirles que debemos de luchar, debemos de caminar, debemos de ser resistentes, como dicen nuestros Mayores, hasta que se oculte el sol.

Ya casi nos acercábamos al gran estrecho del Magdalena donde terminaríamos la caminata ofrendando nuestro espíritu a la Mama Yaku y a su hijo el ancestral y viajero Wakakayo. El río no dejaba de susurrar y de respirar cada vez más fuerte y Nawany con su calidez humana no dejaba tampoco de invocar el espíritu del pueblo Yanakuna en su voz y su saber. La tarde empezaba a caer, el cielo ya arrebolado empezaba a desnudar a la esfera de plata y dama de la noche, entonces pensé en las innumerables lunas que han pasado desde que empezó la vida, en los millones de seres que la han contemplado y en los muchos más que ella en su místico poder desde el firmamento guía... entonces decidí preguntarle a Nawany, el guardián de las lagunas

-¿Hace cuanto se lleva practicando el ritual que realizaremos? ¿A que hemos venido exactamente? ¿Qué otros lugares sagrados ancestrales existe en este territorio?

-El ritual es milenario, no hay fecha que lo calcule, se viene haciendo en las montañas americanas hace cientos de años y se ha transmitido su saber de generación en generación, de abuelos a padres y de padres a hijos. Nosotros venimos es a ofrendarle a los sagrados espíritus que han tenido esa fuerza de alimentar y trabajar y sobrevivir para dejarnos todo esto que tenemos, porque esos espíritus de esos indígenas, de esos mayores que murieron, para nosotros como indígenas existen, existen y nosotros hacemos el pago en ese lugar como agradecimiento, como pago por todo lo que ellos hicieron y para decirles: Vustedes están en nuestro pensamiento, en nuestro corazón.

Y claro hay otros lugares de poder como el parque arqueológico un lugar también bastante sagrado, bastante milenario de hermanos indígenas que han habitado estos territorios en la antigüedad y que han dejado allí sus grandes recuerdos, sus grandes raíces en esas esculturas, en esas piedras, han caminado esos lugares, ese es un lugar bastante importante para nosotros, pero cuando vamos nosotros

no vamos y le dejamos plata, no, les dejamos algo más valioso, que son las ofrendas que son nuestro corazón, más que todo nuestros sahumeros hechos de nuestras plantas sagradas que produce la Madre Naturaleza, también van nuestra semillas, que son semillas gestadoras de vida que también produce la Madre Naturaleza, son semillas que nuestros Mayores cultivaron, de las que nuestros Mayores se alimentaron, entonces nosotros ofrendamos a esos sagrados espíritus porque lo necesitan y nosotros también lo necesitamos y esos son los lugares de pago, aunque cada vez que haya rituales buscamos diferentes lugares, sea donde sea nosotros vamos... a los cerros, a los nacimientos de agua, a los ríos, a donde haya esculturas que hayan dejado nuestros Mayores, buscamos diferentes territorios para ir, ¡nosotros no venimos a destruir sino a construir!

Ya en estrecho el guardián de las lagunas siguió el rumbo del ya muy tenue sol y se dirigió al centro de reunión donde los líderes se disponían a preparar el ritual que daría inicio al pago, una ofrenda espiritual al místico río Magdalena para que el agua no deje de faltar en los cultivos y así la vida pueda eclosionar una y otra vez en un ciclo sin fin.

Los médicos tradicionales, observan con atención y escogen el lugar indicado para el ritual. Organizan las personas en círculo alrededor de Taita Nina, que con gran energía calienta nuestros espíritus. Un tabaco pasa alrededor de todo el círculo, cada persona fuma y procura que el humo gire en torno de su cuerpo, para que lo purifique y lo aleje de las malas energías; algunos solo acercan con sus manos al humo y tratan de atrapar un poco en sus sombreros. Un médico tradicional muy joven, pasa al centro del círculo, le pide permiso al Taita Nina y en seguida saluda los dioses de cada uno de los seis puntos cardinales que orienta el cosmos indígena. Luego pasan los wawas al centro del círculo con algunos carteles que muestran los dibujos del Kuichy, del Taita Inti, de los grandes Yacos, de árboles

gigantes, de montañas, de los bastones de mando, acompañados de mensajes de fortaleza a la comunidad, mensajes de respeto y admiración a la Pacha Mama. Una hermosa joven, con un Kuichy alrededor de su cuello en forma de collar, iluminó nuestros pensamientos con sus palabras llenas de vida y sabiduría.

-Los wawas han realizado estos hermosos dibujos, mostrándonos que los saberes de nuestros ancestros siguen vivos en el fondo de nuestros espíritus. Con mucha alegría han traído a la memoria ancestral los símbolos que han mostrado por muchos años el camino de la resistencia y la lucha contra la muerte y el exterminio de los pueblos indígenas. Mientras haya wawas con el espíritu limpio, nunca dejaremos atrás nuestros recuerdos, que siempre están con nosotros, aunque muchas veces nos neguemos a reconocerlos. Con alegría volvemos a nuestras raíces y las compartimos con ustedes. en este gran ritual en ofrenda al espíritu del gran Wakakayo.

Tras un leve silencio eleva un hermoso canto que conjuga en gran armonía nuestra existencia con la energía del río. Ahora el Wakakayo fluye con tranquilidad y nos invita a que aprendamos de su milenario y eterno fluir. Nuestros espíritus, así como el río por toda Colombia, empiezan a diluirse por el cosmos, tratando de comprender el lenguaje ritual que hemos olvidado ya hace muchos años. Taita Inti nos fortalece con sus cabellos dorados ondeados por Wairita; los médicos tradicionales fuman y fuman tabaco, le ofrendan al Taita Nina la sagrada kokita y la comparten con todos. El romero y otras plantas aromáticas elevan el calor de nuestras vidas hasta alcanzar la altivez de las montañas.

Cada uno se acerca a Taita Nina, le ofrenda la kokita y expresa un mensaje para todos los presentes y para los espíritus del Wakakayo, terminando con un fuerte ¡JALLALLA! Luego nos abrazamos con el compañero que está a nuestro lado y también le expresamos un mensaje de resistencia y fuerza en el proceso de

liberación de nuestras vidas. Los médicos tradicionales dan las ofrendas al Wakakayo, mientras nosotros nos acercamos en un leve trance a observar sus aguas y reflexionar sobre el existir.

Mientras veía alelado el río, el wawa de la escuela jugaba entre las rocas gigantes que reposaban al lado del Wakakayo. Contagiado por su energía, me le acerqué y le pregunté sobre los dibujos que hicieron y que expuso la joven Yanakuna en el ritual.

-Yo hice, junto con Fidelia, el Kuichy y también le dibujamos unas montañas gigantes, de donde nacían árboles también muy grandes. Al lado le dibujamos el bastón de mando y escribimos un mensaje en honor a las autoridades indígenas, y que cuidáramos el agua, porque es sagrada y sin ella no podemos vivir.

-¿Usted ya había venido al Estrecho?

- Claro, yo vengo cada nada, con mis amigos de la escuela, y a veces con mis papás o con el profesor. Cuando no está muy crecido nos bañamos, y hay niños que se tiran desde arriba en flotadores y atraviesan todo el Estrecho. A mi gustan mucho los ríos, también me baño en El Cinco, que queda cerca de Arauca, o en el Naranjos que a ves se pone muy corrientoso. Mi papá dice que de donde nosotros venimos, nacen los ríos más grandes de toda Colombia.

- Allá nace este río, el Wakakayo, que ahora llamamos El Magdalena, y también nace el Patía, el Cauca y el río Caquetá... Dicen que los Yanakunas son los guardianes de las lagunas y los ríos.

-Si... Nosotros también cuidamos una quebrada que nace en nuestro territorio, pu´ allá en Arauca, donde hay una reserva de bosque. Ahí, una vez le sembramos hartos árboles y también le hicimos ofrendas, como hoy, para que naciera más agua y no se muriera, porque apenas era un riachuelo chiquitico, pero ya está creciendo y se está poniendo bonito.

-Eso es muy bueno, porque sin agua no existiríamos, por eso nuestros ancestros le hacían rituales que estábamos olvidando, pero que ya estamos tratando de recordar; así como ustedes. Hicieron con los dibujos de los carteles.

-Si... Si... así nunca los olvidaremos...

- Bueno, pero hagámosle porque ahora nos vamos pal cabildo en chiva y si no nos apuramos nos figura la caminada.

-Hagamole rápido, que ya está repleta de gente...

Un poco apurados nos subimos en la chiva multicolor, a la que ya casi no le cabía nadie más, pero que mágicamente siempre le habría un espacio para el que fuera llegando. Así arrancamos llenos de alegría, dando gritos de ¡JALLALLA! a la Mama Quilla que con su coqueta sonrisa nos mostraba con claridad azulosa el camino a la Yashay Wasy.

Ya todos estábamos llenos de ganas y energías, la jornada -aunque un poco larga- nos había fortalecido y estábamos en plena disposición para hacer el ritual final de la gran fiesta del Kapac Raymi y empezar a darle nuevos rumbos a nuestras vidas, por senderos que nos han ocultado, pero que todavía siguen ahí para que nos acerquemos y aprendamos otras formas de caminar en el cosmos.

Los troncos secos y astillados de eucaliptos y guayabos alimentaban el rito de iniciación, en donde el Abuelo Fuego es el consejero mayor. Los chisporroteos de cenizas encendidas por el viento y el calor del colectivo hacían del momento la comunicación perfecta entre el cosmos y el espíritu de la Madre Tierra. Testigos éramos de la armonización del espacio-tiempo dentro del microcosmos de la

Yachay Wasi y de las reflexiones traídas por el fuego de sus memorias ancestrales.

Una llamarada salida del taita Nina trajo la voz de un chasqui espiritual:

-Los primeros hombres, hijos del sol, que vivían en los territorios andino-amazónicos y en las cumbres de la cordillera real de los Andes, llamaban con nombre propio a estas tierras: TAWA INTI SUYU, y muchas lunas fue así. Sus altiplanos, la cordillera real de los Andes, los glaciales, valles, costas, lagos, chacos, cordilleras, ríos, desiertos, mares...se extendía desde las tierras del fuego hasta la blancura esquimal, en un solo cuerpo armónico iluminado por la ruta del Padre Inti. Él, con sus cabellos dorados ilumina las cuatro regiones (tawa) del continente, según la rotación de la tierra indica las estaciones climáticas, los días largos y días cortos según los solsticios y los equinoccios, el calendario agrícola y el tiempo de siembra...a él le ofrendan el Inti Raimy o la gran fiesta del sol. Los pagamentos y ceremonias para que el taita en su solsticio de invierno en el mes de junio entre el 18 y 24 no se vaya tan lejos de la tierra en su paso por la cruz del sur o el cinturón de orión. La Constelación de la Cruz del Sur, es formada por las estrellas Beta, Gamma, Alfa y Delta que alumbran el sur del mundo. Es el símbolo más importante de todas las naciones indias de nuestro continente siendo esta el norte, nuestra guía, la entrada primera del Inti y por eso es el fin-inicio de un ciclo de traslación de la Madre Tierra alrededor del sol, toda una danza ritual de fecundidad y vida, de un año nuevo-viejo andino.

Los amautas leyeron el cosmos y el espacio-tiempo, las manifestaciones primarias de la comunicación ritual de las dos energías hembra y macho, el nacimiento de la vida tangible e intangible, el principio de paridad, lo dual y complementario: día-noche, mujer-hombre, frío –calor, arriba-abajo...

Los ojos de mi acompañante se llenaron de brillo y un fuerte abrazo me transmitió todo el poder de la palabra y del Padre Fuego. Nawany se acercó y nos brindó un puñado de koka y una sonrisa ancestral. El comunero Uber Astudillo pidió permiso al Abuelo Fuego, le ofrendó koka y habló como sigue:

-El proceso que nosotros llevamos es porque vimos esa gran necesidad de crear identidad en nosotros mismos, de rescatar nuestros valores, y mirábamos que nuestros valores estaban muy decaídos, mirábamos que el respeto del hijo al padre se había perdido, del vecino con el otro vecino ya se había perdido, esos valores ya se habían perdido demasiado; mirábamos que también se había perdido esa armonía, esa armonía que nosotros teníamos desde los resguardos ancestrales, donde se trabajaba en minga, que habían los alumbrados, que toda la gente se reunía en voz de cualquier evento, y mirábamos que acá ya todos estábamos dispersos, algunos ya tenían tendencias muy diferentes, tendencias, por ejemplo, a la delincuencia, al irrespeto, al robo, ¡bueno! Mirábamos que ya habían cambiado muchas cosas, si, ya nos sentíamos prácticamente diferentes; entonces por eso mirábamos un aspecto muy importante en esa reconstrucción de nosotros, de nuestro pueblo, de otra vez reagruparnos, y para eso las personas que estamos acá, la gran mayoría somos del resguardo ancestral de Caquiona; entonces había un vínculo, ya venían acá, y estábamos dispersos unos en una vereda, otros en otra, y decíamos, ¡no! Nosotros allá vamos donde los vecinos, allá viven los de tal parte, cuando éramos niños estudiábamos en tal parte, si, teníamos todas estas anécdotas jugábamos, entonces mirábamos; y eso fue lo que nos conllevó otra vez a reunirnos, porque acá ya tenemos nuestro resguardo, ahí viven hartas familias que son indígenas, nos reunimos en las reuniones, entonces ya otra vez volvemos a reagruparnos los del resguardo ancestral que éramos los de allá, eso fue prácticamente lo que nos unió, ese calor para estar unido, por la palabra, mambiar esa palabra y la comunicación, eso fue lo que unía...

Y seguido de estas palabras creadoras, Wayra entró por el lado este de la wasi, viajó por todo el espacio hasta que encontró al taita Nina y de un soplo de vida lo hizo levantar y jugar con ella... luego se alejó del Padre Fuego y dejó hablar a una mayora de la forma como sigue:

-A puertas de cumplir 500 años de la invasión a los Andes-1532-, los espíritus de la naturaleza, del pariverso, multiverso, pluriverso y la totalidad, nos comunican en el espacio-tiempo, la necesidad de: la recuperación del territorio geopolítico, las tradiciones orales, las lenguas originarias, la cultura propia, el culto a la pacha, los valores del buen vivir o SUMAK KAWSAY y la educación para la vida...

La historia occidental contada a partir del Eurocentrismo tapó las historias de culturas milenarias como la asiática y nuestro TAWA INTY SUYO, lo que llaman la filosofía y la religión de un dios vengativo y una iglesia rica con diezmos de jornales de comuneros con hambre.

Pachayachay es el término más aproximado al conocimiento andino de la totalidad, la descolonización o un desaprendizaje de los valores foráneos, caóticos y basados en la mentira, la negación, la opresión, exclusión, muerte y verticalidad. Cóndores y payés nos muestran la muerte del capitalismo. Los valores ancestrales están intactos y apuntan hacia la creación de los estados plurinacionales, como Bolivia, y las confederaciones de pueblos o layas. Los Amautas anuncian el pachacútec que se acerca cada cuenta larga de tiempo y hace estremecer y transformar la tierra. El mundo se da vuelta y queda al revés. Es decir, lo que está abajo queda arriba y lo que está arriba queda abajo. Pero más que voltear el mundo lo que sucede es un cambio profundo en la consciencia del ser humano colectivo, un renacer de lo andino y un cambio de la moribunda cultura occidental...

El taita Emilio habló de la importancia de las ofrendas y el ritual del kapak Raimy, del agradecimiento por la bondad de la naturaleza, su alimento y su abrigo, la siembra, del intercambio de los saberes y sobre todo en el poder de la palabra hablada, escrita, cantada, bailada y sentida desde el profundo de nuestros corazones; así comenzó a dar el saludo y un Jallalla a cada uno. Unas manos de pájaro pichón me taparon los ojos físicos y con su suavidad natural me abrieron la ventana del alma y los sentidos

La voz que se encendió al calor del abuelo Nina dejó un silencio reflexivo dentro del inconsciente colectivo y después de un largo lapso de abstracción, se dejó oír entre susurros al taita Freddy Chikangana:

- Miramos como el Padre Fuego nos habla... Padrecito tu nos dices, nos dices... usa la tecnología pero no se enreden con ella, ni se emboban con ella, nos dices padrecito, Padre Fuego aprende a escuchar al otro hermano, si estas en la oscuridad aprende a mirar la luz, en la oscuridad nos escuchamos y levantamos la palabra y oímos hermosas voces de nuestros hermanos de otras lenguas, de nuestros hermanos nasas, de los misak, escuchamos la claridad de nuestros hermanos indígenas que tienen el corazón en la Madre Tierra, escuchamos la confusión, escuchamos la alegría de los niños; en la oscuridad aprendemos a mirarnos. Padrecito, Padre Fuego que sabio eres... así pensaban nuestros abuelitos, masticando la sagrada hoja de koka, nuestros abuelitos ase sentaban con su chuyita de maíz, las hermanitas haciendo las arepitas y nos iban diciendo: muchacho cuida la Madre Tierra, no seas travieso muchacho, no cojas lo ajeno muchacho, no le robes a nadie, no te burles de nadie, respeta, sè obediente, no seas bribón muchacho... Palabras sabias de los antiguos, de la Mama Quilla, Mama Chulla, Mama Chua, de no robarle a nadie, de no ser mentiroso, de no ser ladrón, de no ser perezoso... y el padrecito Fuego ahí presente y decían nuestros

taitas: ven muchacho, tengo que castigarte, tengo que castigarte porque has obrado mal, debes aprender, porque cuando no esté ¿Qué va a ser de nuestra vida? ¿Qué va a ser de la Madrecita Tierra? Hoy hemos aprendido muchas cosas. A veces nos dejamos y nos enredamos nosotros mismos... Yo mismo padrecito Fuego a veces me he sentido impotente ante tanta cosa, pero a veces también prepotente... Padrecito Fuego te hemos pedido que nos des la luz, que nos ilumines para que por cada camino que andemos, cada cual tengamos su fuerza, su luz, su claridad, para que aprendamos de estos hermanos bolivianos, de los hermanos quechuas, aimaras, de ese Sumak Kawsay, del Buen Vivir, de saber que vivir no es solo amontonar cosas, querer tener casas, carros, acumular y acumular y ambicionar más... y si tengo tierra pues, no quiero darle al hermanito, no quiero compartir con nadie y no me importa la vida del otro. Eso es feo. Así nos has dicho padrecito Fuego, hay que saber mirar al otro, hay que saber que todos nos necesitamos... Cómo nos enseñas padrecito Fuego... con su fuerza nos estas diciendo... Así somos como el fuego... tenemos la fuerza, la vitalidad y alumbramos... pero nuestra luz dura en la medida en que haya la fuerza de todos, de alguien que acompañe, de alguien que atizone, y si nadie atizona un día se va a ir apagando. Padrecito Fuego tú nos enseñas a saber que la vida es un ratico, que somos pasajeros, que un día nos apagamos y nos vamos y lo único que queda es el rescoldo fuerte para abonar la Madre Tierra... Pero si no hemos atizonado bien que les dejamos a nuestros hijos... así nos dices padrecito Fuego ¿qué dejamos? Si nos acostumbramos a contaminar la tierra con plásticos, con basura, con tanta cosa... ¿Qué dejamos para nuestros pobres wawas? Dejaremos un amontonadero de basura; por eso padrecito Fuego tu nos haz enseñado: usen la tecnología, es buena, nos sirve, pero no se enrede, siéntense, mambeen la palabra, díganse cosas, apréndanse a valorarse... Padrecito Fuego hoy nos dejás una enseñanza inmensa, hemos visto como nos muestra la confusión en que estamos, pero también el compromiso que tenemos de saber ir abriendo camino, poco a poco, en nuestros niños... que compromiso tan grande Padre Fuego, de

que a nuestros niños no dañarlos su cabecita, su mente, enseñarles lo nuestro con cariño, ¡pero de verdad! Nos decía alguien: no corras porque nos vean, sino porque es un compromiso. Hoy nos ha enseñado padrecito Fuego que tenemos en la oscuridad aprender a decir palabras, nos da temor a veces mirarnos a la luz porque nuestro corazón anda mirando otras cosas.

Bien sabemos hermanos, los que son de aquí de San Agustín, aquí no más tenemos un problema enorme, aquí tenemos el mejor centro de historia de nuestros ancestros, pero aquí tenemos también mucho guaquero, mucho negociante de la Madre Tierra y ¿La tierrita? ¿La Pacha Mama? La están vendiendo, la están volviendo un negocio. Llega el turismo desordenado y hace lo que quiere y a las autoridades no les interesa, por eso debemos pensar en ayudarnos. Padrecito Fuego, ¡pai por sus enseñanzas! Espíritus ¡pai! por darnos este gran mensaje! Esto no termina aquí, esto es solamente unas palabras que tenemos que llevarlas a nuestros territorios, pero así como hacían los abuelos, que después de darnos enseñanzas el Padre Fuego, en los caminos e encontraban y compartían, no utilizaban solamente la recocha, ni la burla, si no que aprendían a mirar, como hoy hemos hecho a aprender a escuchar los pájaros, a escuchar el canto de nuestras aves, aprender a escuchar el sonido de la Madre Tierra. Debemos aprender a despertar nuestros sentidos porque así lo quiere el padrecito Fuego, así lo quieren los grandes espíritus. Hoy nos dijo en esta Yachay Wasi: ustedes son apenas un granito de la vida, señores que están aquí ¿qué se creen? Son un granito de la vida. Yo me imagino, así como estamos aquí, hace miles de años, nuestros abuelos se sentarían como nosotros estamos aquí, mambiando, tomando nuestras plantas para crear tan grandes obras como las que vemos registradas en las piedras, para que hoy día no valoremos... se sentarían así nuestros grandes guerreros de la Madre Tierra, todos nuestros caciques, para dejarnos todo lo que hoy somos, nuestro mundo indígena, pero también para compartirlo, como dijo alguien, para ayudar a crear un nuevo mundo. Padrecito

ayúdanos, danos la fuerza, danos la palabra, danos el entendimiento, danos la capacidad de la humildad, permítenos padrecito cada día aprender, permítenos padrecito no0 desfallecer en los caminos, para resistir ante tanto colonialismo que quiere volver a nuestros niños autómatas, a nuestros jóvenes miserables, arrastrados por sectas religiosas, arrastrados por novelas violentas, una televisión malsana... Padrecito Fuego permítenos la palabra, tu fuerza, tu luz, tus colores, tu armonía, tu poder, para tener la humildad de seguir caminado en este proceso que nos corresponde a todos, ¡JALLALLA HERMANOS!



7. REFLEXIÓN

*“Nadie puede hacer el bien en un espacio de su vida,
mientras hace daño en otro. La vida es un todo indivisible”.*

GANDHI

Europa gracias al Renacimiento y a su expansión militar y marítima logra el poder de contar *su propia historia* y universalizarla, ocultando otras civilizaciones milenarias con sus totalidades o cosmovisiones como las de Asia y Nuestra América. El eurocentrismo y el antropocentrismo crearon un valor único para explicar el mundo y su evolución, teniendo a la filosofía, la historia y la religión como las bases del pensamiento de la cultura occidental y verdades absolutas. En este sentido, la historia oficial nos remonta a la Grecia antigua de Homero y Pericles para mostrarnos los primeros pasos de lo que conocemos como filosofía y religión.

¿Quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿qué pensamos? Estas podrían ser las preguntas fundamentales del pensamiento humano desde sus orígenes como especie y las que han ocupado sus reflexiones a través de la historia. Los griegos antiguos comprendían perfectamente la dualidad existente entre las energías creadoras que rigen el mundo y el cosmos. Homero nos narra el mundo desde lo Apolíneo y lo Dionisiaco, entre el mundo como totalidad ordenada/racional y el mundo del caos, los instintos, lo irracional y biológico de la naturaleza de Dionisio. Así pues, la filosofía nace del paso entre las descripciones del mundo basadas en la imaginación y la narración metafórica a las descripciones de la razón del Platonismo, que elimina la sabiduría popular, refranes, tradiciones orales y el mundo dionisiaco.

Con Platón la filosofía adquiere el sentido de saber racional, reflexivo, adquirido dialécticamente y transformado en un saber filosófico o la episteme-ciencia. Este mundo racional inventa un modelo de mundo idílico que es adverso al dolor, la muerte y al inconsciente oscuro de la condición humana. Y de allí las falsas contradicciones hombre/mujer, alma/cuerpo, razón/sentidos, día/noche, si/no... La filosofía es pues, la ciencia de los objetos desde el punto de vista de totalidad, albergando en primera instancia lo que conoceríamos como la lógica, la física y la ética que a su vez contiene la política, el arte, la psicología, astronomía, matemáticas, la moral... que desprendieron en ciencias que a su vez constituyen las teorías y pensamiento académico occidental.

El cristianismo adopta el mundo apolíneo de Platón, lo lleva al orden divino con San Pablo y con Santo Tomás de Aquino, logrando un dogmatismo objetivo y universal de los valores morales que se vieron consolidados con la teología y la creación de un mundo divino. De aquí que el reino cristiano no es de este mundo y por lo tanto nuestra realidad no es cambiante, es inmutable como la presencia de Dios. Se separan del tronco de la filosofía y forma una disciplina aparte con todo lo que tiene que ver con el conocimiento bien sea natural o divino sobre Dios. Y se forma la teología. Y se divide de la filosofía. Teología=saber de Dios. Filosofía=saber humano de las cosas de la naturaleza. Así pues el cristianismo tomará posesión de la filosofía que culminará con la muerte de Dios en el siglo de las luces y el nacimiento de un antropocentrismo acérrimo de ciencia y verdad.

De esta forma, estos tres elementos, la historia, la filosofía y la religión monoteísta que se configuran como los fundamentos de una identidad -conocimiento foráneo, basados en el objetivismo y positivismo, no han podido responder ni resolver preguntas y problemas de hace 2500 años. La religión no ha hallado la salvación del hombre y ¿hemos llegado a la tierra prometida? La ciencia ha roto los valores del equilibrio natural y echa mano aún del *mito* y de *los no espacios* para explicar

el eslabón de la historia humana que se ignora. El conocimiento es de pura inteligencia, experiencial, construido con teorías y piezas comprobables, un discurso lineal que separa las cosas de su totalidad y forma ciencias o pseudociencias, continuando con el desarrollo desigual y combinado de la teoría científica de la evolución humana.

El caos que se ha querido borrar está latente y los valores de la cultura occidental han sido puestos en duda desde los mismos pueblos donde ha ejercido la colonización política, económica, de pensamiento y social. El colonialismo es el fenómeno global que ha mantenido a unas metrópolis ricas a costa del subdesarrollo de diversos pueblos a los cuales llaman tercer-mundistas. Así lo comprendió Ho Chi Minh, Patricio Lumumba, Mohandas Karamchand Gandhi, Martin Luter King, los cuales lograron la descolonización de sus territorios y de sus mentes de las invasiones foráneas. Ellos van a construir todo una consciencia individual y luego como pueblo para eliminar el colonialismo y la dependencia del poder eurocentrista que abnegó la historia de los demás pueblos pero que no eliminó de sus profundas raíces.

Es por eso que a puertas de cumplir 500 años-1532 la caída de los andes- de la invasión hispano-anglo-francesa-gringa, es necesario revaluarnos como pueblo y reconfigurar la esencia de nuestra cultura y sus valores morales, buscando raíces identitarias, propias de nuestros pueblos, contextualizadas, descolonizando nuestra historia y las superestructuras sociales, reconociéndonos como herederos de un mundo terrenal, hijos de la subjetividad, creadores en el inconsciente, borrándonos la idea de culpabilidad y pecado de los valores cristianos, descontaminando nuestras palabras y sobre todo no siguiendo con las mentiras-verdades enseñadas y dogmatizadas desde los tiempos de la escritura, reproducidas por la educación que cuenta la historia de los vencedores y caudillos.

Debemos empezar a descolonizar la educación pública que viene reproduciendo desde sus orígenes este sistema ya caduco; la universidad en Latinoamérica siempre ha estado sujeta a estándares que reproducen la colonialidad del saber; una sola forma de entender la realidad ha permeado el estudio sobre la misma, una visión del mundo objetiva a primado sobre una realidad múltiple y polifacética. Las ciencias Sociales y las Humanidades, salvo algunas excepciones, parecen estar al servicio de la herencia colonial desconociendo los procesos auténticos de la cultura propia. Siempre sobresalen en los currículos los teóricos extranjeros y siempre se forma a los estudiantes para asumir contextos sociales que reproducen en gran parte la hegemonía.

La universidad Surcolombiana no ha estado exenta de dicha problemática, pues la mayoría de sus programas buscan formar ciudadanos que garanticen la competencia del ser en el sistema que actualmente rige al mundo. Durante estos cinco años de estudio la Facultad de Educación nos brindó los conocimientos para educar a un sector de la sociedad Surcolombiana, la clase media mestiza, pero no para asumir la complejidad de los procesos educativos que deben corresponder a los contextos de aprendizaje particulares de la región Surcolombiana tal como lo promueve el nombre de esta nuestra universidad; de esta forma fueron olvidados en los currículos pedagógicos y didácticos las comunidades indígenas, afros, campesinas y marginales, no tomaron importancia tampoco dentro del proceso de formación las personas con dificultades de aprendizaje; solo fue tomada en cuenta la sociedad mayor capaz de reproducir el sistema hegemónico tal y como lo exigen la consolidación de occidente como fuente de poder.

La educación que impartimos en los planteles educativos es totalmente ajena a las comunidades que viven en el departamento. Profesores, estudiantes e instituciones estamos tan lejanos los unos de los otros, a pesar de que compartimos buena parte de nuestras vidas entre esos muros; no nos hemos tomado la molestia de salir a compartir y comprender sus formas de vida, sus

costumbres, tradiciones, historias propias, sus trabajos, sus problemáticas y sus fortalezas. La universidad se ha preocupado tanto por enseñarnos a leer las letras de los libros, pero poco se ha preocupado de enseñarnos a leer la vida. Nos enseñan sobre los grandes intelectuales, pero que poco nos enseñan de las historias real-maravillosas que encierran nuestra tragedia nacional en los Clementes Silvas o Juan Sinttierras que viven en la cotidianidad de calles grisáceas o montañas perdidas que se confunden con las nubes.

Por eso terminamos haciendo de la educación un espacio donde se van a preparar niños y jóvenes para poder acceder al mercado de la vida, donde ofreses tu dignidad a cambio de un pedazo de pan, y terminas diciendo que vivir no es cosa fácil: “hay que sacrificarse”.

Ah... Pero si salimos a caminar por las tierras de nuestro departamento empezaremos a ver las cosas un poco más complejas, nos daremos cuenta que la cuestión no es de saber leer o escribir, sino de saber sobrevivir, encontraremos que para muchos esta vida ya es cosa perdida; pero también conoceremos otro puchito de gentío que desde el fondo de las montañas retoman la palabra creadora y vienen a cantarle a la vida. Conocerás que desde las entrañas de la tierra y de los pueblos que la trabajan nace también la esperanza, nuevas formas de concebir el desarrollo, nuevas formas de pensarnos la educación. Solo cuando nos acercamos a todos los pueblos y comunidades del departamento y sur de Colombia podremos crear una educación que haga sentir que la vida que vivimos es para gozarla y construirla entre todos.



8. GLOSARIO

ALMAGUER: El Municipio de Almaguer está situado en el Departamento del Cauca, al sur oriente de su capital Popayán y distante de ella a 172 Km. Pertenece al denominado Macizo Colombiano, catalogado como la fabrica de agua más importante del país en explotación trasnacional.

CHAGRA: quechuismo que significa parcela donde se cultiva según los usos y costumbres de la comunidad. Allí también se practica la soberanía alimentaria. La chagra es el lugar de la cultura y de lo productivo de la unidad familiar indígena donde prácticamente hay una fuerte integración entre todos los aspectos culturales y de manejo de los ecosistemas y de las diferentes formas de vida de los indígenas; de esta manera la chagra está integrada con las demás áreas de lo social cotidiano.

CHAKANA: El concepto de chakana es fundamental en el mundo andino. Su significado compromete la astronomía, la cosmovisión, la filosofía, la arqueología... Podríamos decir que es un patrón que se imprime en las actividades del hombre de América.

CHILINGUIAR: hacer sonar el machete contra un objeto.

GUANDO: Este espanto es uno de los más conocidos en todo el país, también es uno de los más temidos. Se dice que este es un ataúd para enterrar a los espantados.

JALLALLA: fuerza en el espíritu.

KUICHY: el arco iris.

MALAPILEPSIA: enfermedad conocida como la epilepsia en la medicina occidental

MAMA QUILLA: madre luna.

MAMA YAKU: madre agua.

MAMBE: son los nombres de un proceso de transformación de la hoja de coca, consiste en el tostado de la hoja, su pulverización y mezcla con una ceniza alcalina o piedra caliza. Esta última tiene como función liberar el alcaloide de la planta para dejar al descubierto sus propiedades nutritivas. Además, recoge los conocimientos de la medicina tradicional y es el encargado de realizar la ceremonia del mambadero, que se desarrolla cada día en la maloca y que supone la ingesta de las plantas sagradas de la coca y el tabaco.

NAWANY: nombre ancestral quechua que significa “guardián de las montañas”.

RUNA WAYRA: quechuismo que significa hijos del espíritu del viento.

SUMAK KAWSAY: la vivencia plena de la vida con el entorno.

TAPUKUS: seres de vapor y padres míticos del pueblo Yanakuna.

TAITA INTI: padre sol.

TAITA NINA: abuelo fuego.

YACHAY WASY: es un quechuismo que significa escuela o gran casa de saber. Allí se reúne la comunidad para la toma de decisiones, rituales, enseñanza del fogón. Es el centro-espacio social de la comunidad.

WAWAS: niñ@.

WIPHALA: es el símbolo de identificación Nacional y Cultural de los Andes Amazónicos, es el emblema de la Nación colectivista y armónico. Es la representación de las actividades diarias del hombre andino en el tiempo y en el espacio. Compuesto de siete colores del arco iris y las de cuatro colores correspondiente a los cuatro *SUYU*.

9. BIBLIOGRAFÍA

(1) fragmento mítico “Ayvu Rapyta” (el Fundamento de la Palabra), considerado el libro sagrado del guaraní. La traducción al español realizada por León Cadogan, recopilador de este extenso canto mítico. 1992. Ver en: <http://www.staff.uni-mainz.de/lustig/guarani/ayvurap1.htm>.

ALAPE, Arturo. Valoración Múltiple sobre Tomás carrasquilla. Centro de investigaciones literarias, Casa de las Américas, La Habana. Publicado en: Colección de Lecturas de Bogotá. Instituto Distrital de Cultura y Turismo, Alcaldía Mayor de Bogotá, Abril de 1990.

ALTIERI Angelo. ¿Que es la cultura?, La lámpara de Diógenes, revista semestral de filosofía, julio-diciembre 2010, vol. 2, número 004, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

BARONNET Bruno. AUTONOMÍA Y EDUCACIÓN INDÍGENA: las Escuelas Zapatistas de las Cañadas de la Selva Lacandona de Chiapas, México. Tesis codirigida por Rodolfo Stavenhagen / Christian Gros presentada en septiembre de 2009 en la Ciudad de México.

BOLAÑOS Graciela, MIÑANA Carlos, RAMOS Abelardo y RAPPAPORT Joanne. ¿Qué pasaría si la escuela. . .? Treinta años de construcción educativa. Popayán, Colombia: Consejo Regional Indígena del Cauca, 2004.

BOLAÑOS Graciela. El Programa de Educación Bilingüe e Intercultural del Consejo Regional del Cauca (CRIC), un Proceso de Construcción Colectiva. 2010.

BONFIL BATALLA Guillermo, la teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos, Publicado en Anuario Antropológico/86 (Editora Universidad de Brasilia/Tempo Brasileiro) 1988

BONIOLO Paula, DALLE Paul, ELBERT Rodolfo y SAUTU Ruth. Manual de metodología. Construcción del Marco Teórico, Formulación de los Objetivos y Elección de la Metodología. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO 2005.

CACHIGUANGO Luis Enrique "Katsa". Principios y Fundamentos de la Crianza Andina de Niños y Niñas Menores de Cinco Años en la América Meridional. 2006 http://www.cieloazul.ch/uploads/media/Erziehung_im_andinischenVerstaendnis.pdf

CAICEDO Andrés. Que Viva la Música. 1978. Editores Colombia Ltda.

CASTANEDA Carlos. Relatos de poder. Fondo de cultura económico de México. 2001.

CHOMSKY Noam. 2005. En internet: <http://www.edicionessimbioticas.info/Instinto-de-libertad>

CIVALLERO, Edgardo. Quebrando el silencio. Bibliotecas, archivos y tradición oral. Publicado en Revista Códice Vol. 2, Julio-Diciembre de 2006.

CRIC-COLOMBIA La Minga de Resistencia Social y Comunitaria, avanza el camino de la palabra hacia la ciudad de Cali... www.cric-colombia.org. 12 Octubre 2009.

CRIHU, CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL HUILA. Folleto de la programación del tercer congreso, Pitalito-Huila 2009.

COMISIÓN NACIONAL DE TRABAJO Y CONCERTACIÓN DE LA EDUCACIÓN PARA LOS PUEBLOS INDIGENAS - CONTCEPI -. PERFIL DEL SISTEMA EDUCATIVO INDIGENA PROPIO. S.E.I.P. 2009

DURKHEIM, E.: Sociología y Filosofía. Miño y Dávila Editores. Madrid. 2000.

ELIADE Mircea. Mito y Realidad. 1999, Editorial Kairós.

FAJARDO Luis Alfonso, GAMBOA Juan Carlos. Multiculturalismo y derechos humanos. Una perspectiva desde el pueblo indígena wiwa de la sierra nevada de santa marta. ESAP.1998.

FRIEDE Juan. El indio en la lucha por la tierra. Editorial la chispa, Bogotá 1972.

------. Los Andakí. 1538-1947. Historia de la acumulación de una tribu selvática. F.C.E.1953

FUENTES, Carlos. El espejo enterrado. México. 1992

GALEANO Eduardo. Las venas abiertas de América Latina. Edición Catálogos 1971.

GARCÍA BORRERO Joaquín. El Huila y sus aspectos. Tomado de la edición de la revista Cromos del año 1935, en la empresa de publicaciones del Huila y reeditado en 1984.

LASSO Luis Ernesto. Poesía aborígen, Por recuperar Los quinientos años. Publicado en Región y Cultura. Revista Cultural, Grupo de Investigación Región y Cultura, Universidad Sur colombiana,2000.

MACAS, Luis. La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales. En publicación: Pueblos indígenas, estado y democracia. Pablo Dávalos. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad

Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2005. Pp. 356. ISBN: 987-1183-14-3
Acceso al texto completo:
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/davalos/capmacas.pdf>

MALINOWSKI Bronislav. Magia Ciencia y Religión. 1926.

MARCONE Jorge, La oralidad escrita: sobre la reivindicación y re-inscripción del discurso oral, Fondo editorial de la Pontificia Universidad católica del Perú 1997

MARIÁTEGUI José Carlos. 7 ensayos de interpretación de la realidad Peruana. Biblioteca amauta. Lima-Perú. 1928.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ Guillermo. Mitos del Alto Magdalena. Trilce editores, 1999.

MENDOZA CASTRO, Clemente. Tradición oral, aporte de saberes a la educación y cultura en el departamento del Atlántico. Grupo Educación, Pedagogía y Cultura en el caribe colombiano. Instituto de Investigaciones, Universidad Simón Bolívar. Publicado en: <http://www.unisimonbolivar.edu.co/revistas/aplicaciones/doc/197.pdf>, 2002.

MOLANO Alfredo. 2009. Feudo Inexpugnable. En internet:
<http://www.elespectador.com/opinion/columnistasdelimpreso/alfredo-molano-bravo/columna141154-feudo-inexpugnable>.

MORALES ÁLVAREZ Justo y CORTES María Teresa. Discurso y Desarrollo de la Competencia Comunicativa en la Educación Básica; Perspectivas Teóricas y Metodológicas. Trilce Editores, Universidad Surcolombiana, Santafé de Bogotá, 1997.

MÖRNER Magnus. La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América, Estocolmo, Almqvist y Wiksell, 1970.

MOVIMIENTO NACIONAL DE VÍCTIMAS DE CRIMENES DE ESTADO.

(MOVICE). En internet: http://justiciaypazcolombia.com/IMG/pdf/_Declaracion.pdf

OLIVEIRA Cardoso. En: BONFIL BATALLA Guillermo, la teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos, Publicado en Anuario Antropológico/86 (Editora Universidad de Brasilia/Tempo Brasileiro) 1988

ONG Walter. Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra. Fondo de Cultura Económica, 2006.

ORGANIZACIÓN ZONAL INDÍGENA DEL PUTUMAYO, OZIP. En internet: <http://ozip.org.co/inicio.php?pagina=lt-territorio>.

QUINTÍN Lame Manuel. Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas (1939). Re-editado por Universidad del Cauca, (Popayán, Colombia) 2004

RAPPAPORT Joanne. En: Myriam Espinosa. Surgimiento y andar territorial de Quintín Lame. Ediciones Abya-Yala. Quito. 1996.

REUNIÓN SOBRE FORMACIÓN Y CAPACITACIÓN DE DOCENTES EN EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, 25 al 27 de marzo de 1996.

REVISTA EDUCACIÓN Y CULTURA N°86, Marzo 2010 . Centro de Estudios e Investigaciones Docentes CEID de la Federación Colombiana de Educadores FECODE.

- Amanda Romero Medina. ¿qué tipo de educación indígena y afrodescendiente se requiere en Colombia?
- María Evangelina Murillo Mena. Formación de maestras y maestros en la universidad tecnológica de chocó

- Graciela bolaños. El programa de educación bilingüe e intercultural del consejo regional del cauca (CRIC), un proceso de construcción colectiva).
- Luis Alberto Grubert Ibarra. Una mirada gremial a la etno-educación.
- DEBATE: LA POLÍTICA ETNOEDUCATIVA Y EL SISTEMA EDUCATIVO NACIONAL. LA PROFESIÓN DOCENTE Y EL SISTEMA EDUCATIVO PROPIO.

REVISTA IBEROAMERICANA DE EDUCACIÓN OEI. NÚMERO 13 -
EDUCACIÓN BILINGÜE. En internet: <http://www.rieoei.org/oeivirt/rie13a10.pdf>

- Enrique Ipiña. Condiciones y Perfil del Docente de Educación Intercultural Bilingüe.
- Ernesto Barnach-Calbó Martínez. “La Nueva Educación Indígena en Iberoamérica”.
- PROYECTO OEI. Políticas gubernamentales educativas para los pueblos indígenas:

SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA DE MÉXICO Y LA OEI. Querétaro, México, 9 al 11 de octubre de 1995. Reunión de Consulta Técnica sobre Políticas Educativas Gubernamentales para los Pueblos Indígenas.

Rivera José Eustasio. La Vorágine.

Rojas Axel y Castillo Elizabeth. EDUCAR A LOS OTROS. Estado, Políticas Educativas y diferencia Cultural en Colombia. Editorial Universidad del Cauca. 2005.

ROLDÁN Y GÓMEZ, 1994: 65-71. En: Luis Guillermo Vasco. Entre selva y páramo, viviendo y pensando la lucha india. La lucha por las siete llaves. Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá.

ROMERO LOAIZA Fernando. La Educación Indígena en Colombia: Referentes Conceptuales y Sociohistóricos. http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/fernando_romero_loaiza.htm

RULFO Juan. El Llamo en Llamas. EDITORIAL Oveja Negra. 1955.

STOLLER Paul. Reconfigurar la cultura. 2009
<http://antipoda.uniandes.edu.co/view.php/124/1php>

STREET Susana. La palabra verdadera del zapatismo chiapaneco. En Chiapas. UNAM. México. 1996.

TODOROV Tzvetan. La conquista de América el problema del otro. 1 edición en español 1987

UNIDAD NACIONAL DE LAS NACIONES INDÍGENAS ORIGINARIAS BOLIVIA. (UNNIOS) Por una Educación Indígena Originaria. Hacia la autodeterminación ideológica, política, territorial y sociocultural. 2004

http://www.constituyentesoberana.org/3/propuestas/osio/35_UNNIOS_Unidad_Nacional_de_las_Naciones_Indigenas_Originar.pdf

VASCO URIBE Luis Guillermo. Así es mi método en etnografía_.Publicada en Tabula Rasa. Revista de Humanidades, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, No. 6, enero-junio de 2007.
<http://www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=80>.

----- Quintín lame: resistencia y liberación. La transcripción es de Jazmín Rocío Pavón. 2006.

----- . Entre selva y páramo, viviendo y pensando la lucha india. < El territorio es sagrado>, <la lucha por las siete llaves> y < notas sobre cultura y territorio>. Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá, 2002.

----- .SEMINARIO PERMANENTE
INTERDISCIPLINARIO DE ETNOEDUCACION (1994-1995). Ministerio de Educación Nacional y Universidad Nacional de Colombia.
<http://www.luguiva.net/documentos/subIndice.aspx?id=5>

VELANDIA Cesar Augusto. San Agustín: Arte, Estructura y Arqueología. Modelo para una Semiótica de la Iconografía Precolombina. Fondo De Promoción De La Cultura Del Banco Popular. Colombia 1994.

VICH Víctor y ZABALA Virginia. Oralidad y Poder; Herramientas Metodológicas. Bogotá, Grupo Editorial Norma, 2004.

YULE Marcos. En VASCO Luis Guillermo, en internet:
<http://www.luguiva.net/documentos/detalle.aspx?id=102&d=5>

YUMATAMBO GRUPO DE INVESTIGACION. Huila Indígena Siglo XXI. Editorial Surcolombiana. 2008

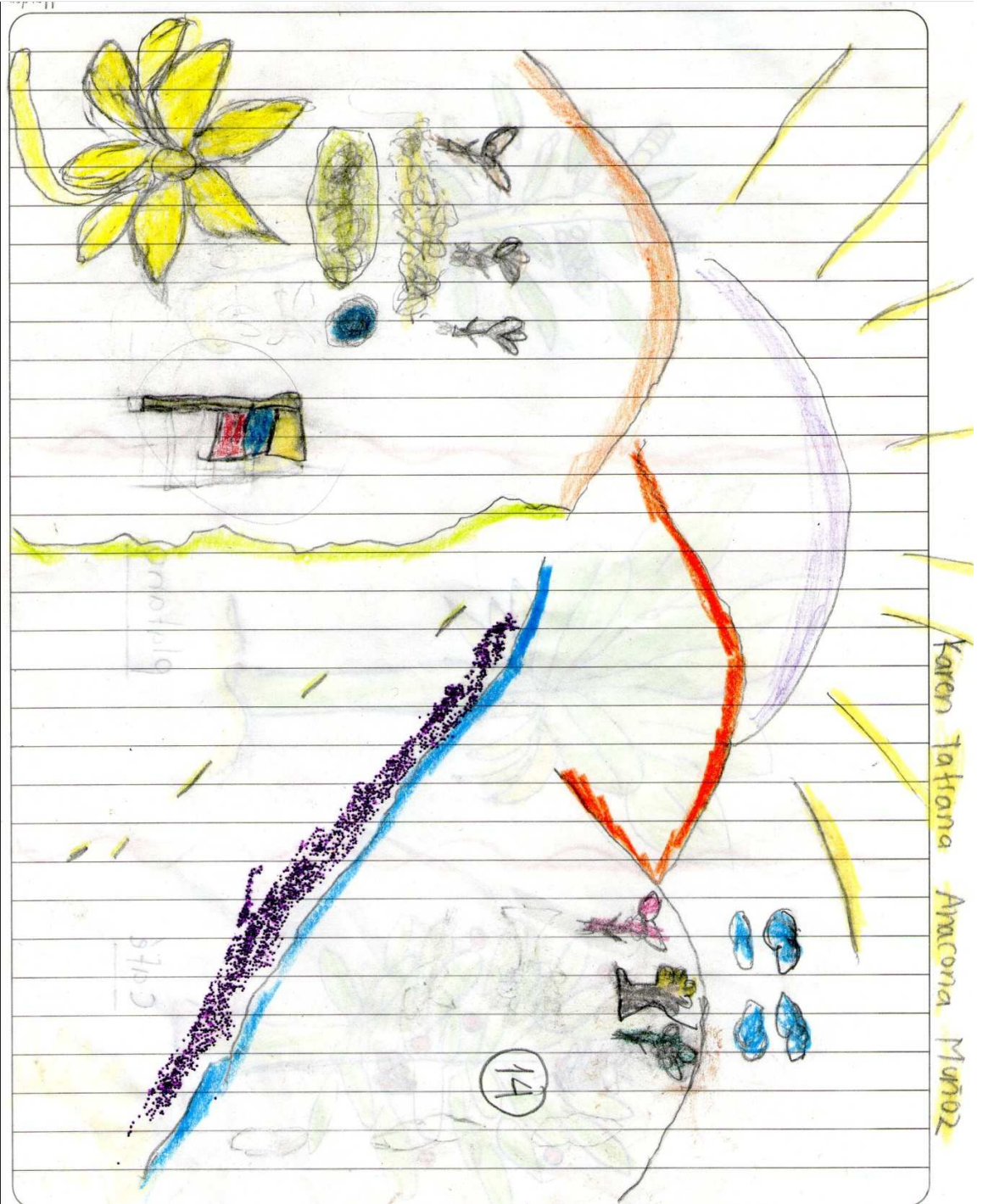
ZAPATA OLIVELLA Manuel. Tradición Oral y Cultura en Córdoba, estudio investigativo elaborado para la división de desarrollo social campesino del INCORA. 1972.

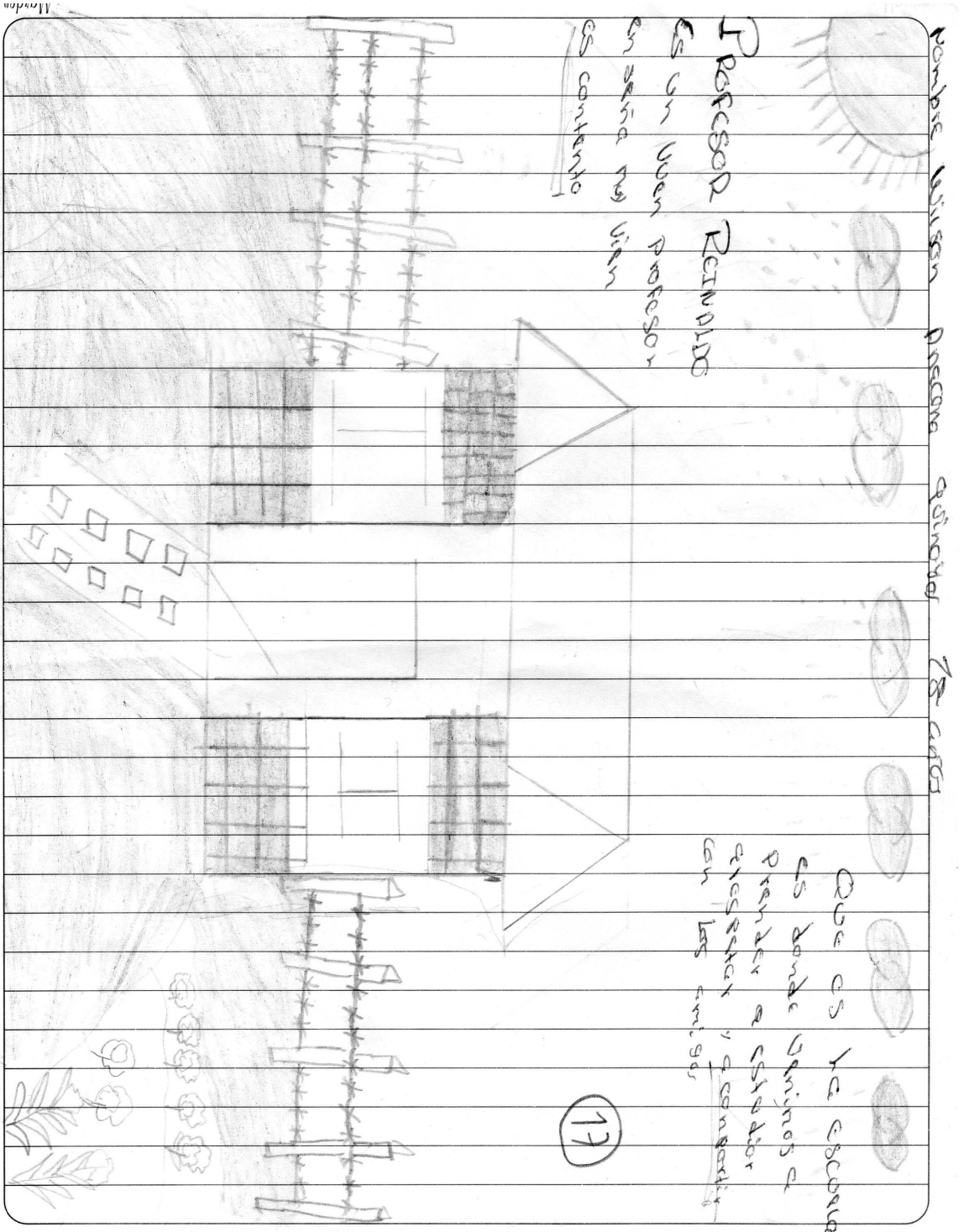
----- . Changó el gran putas. Editorial Oveja Negra, Biblioteca de Literatura Colombiana, Bogotá 1983.

ZIBECHI Raúl. “Los Nietos de Quintín Lame”, en internet:
“http://www.biodiversidadla.org/Principal/Contenido/Documentos/Defensa_de_los_Derechos_de_los_Pueblos/Colombia_Los_Nietos_de_Quintin_Lame.30.11.2007”

10. ANEXOS

Anexos de algunos trabajos realizados en la escuela Yanakuna de San Agustín.





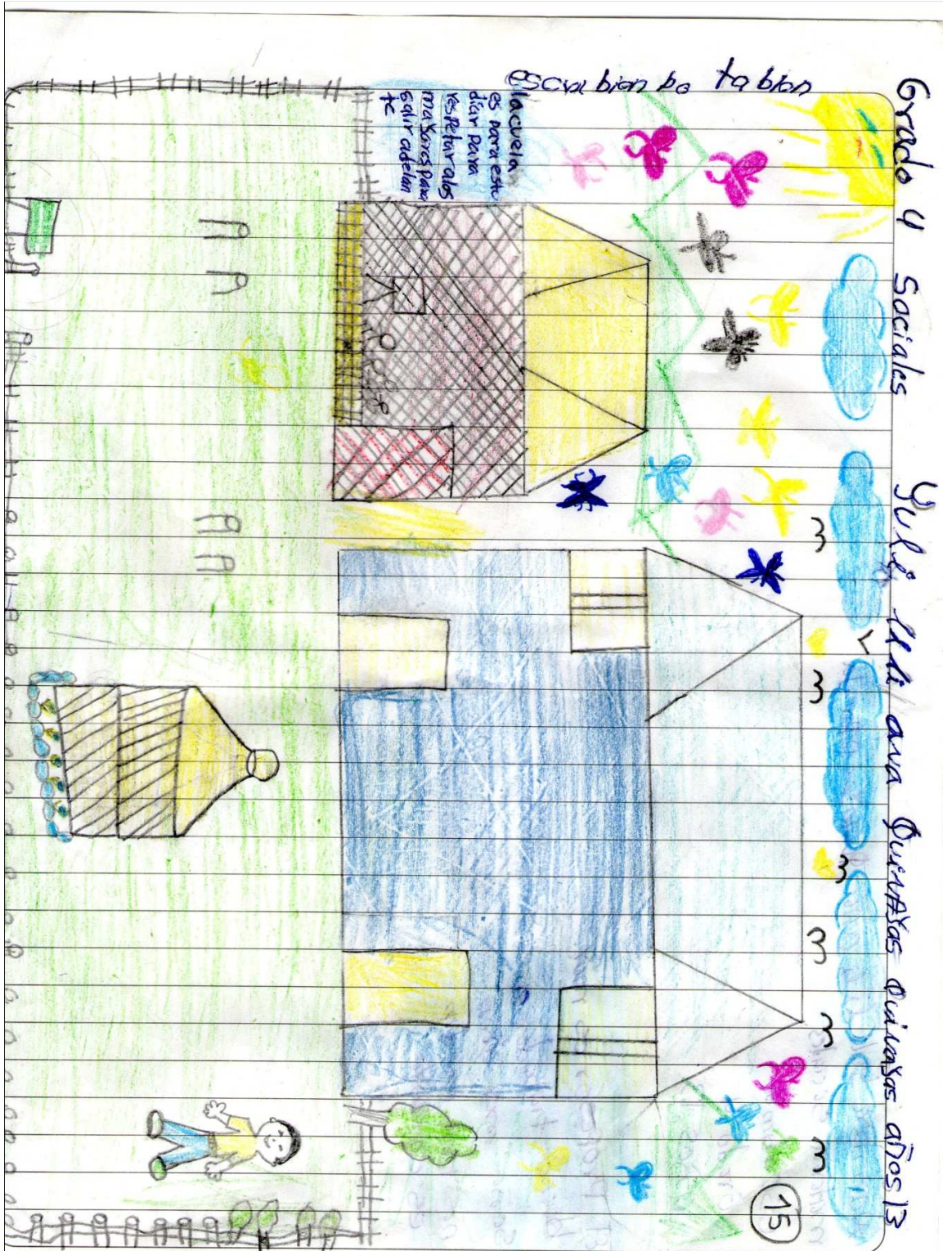
Comida
Baño
Aseo
Cama
Café

PROFESOR REINOLDO
ES UN BUEN PROFESOR
ES ASÍ EN SU VIDA
ES COMPLETO

QUE ES LA ESCUELA
ES DONDE APRENDEMOS A
PRENDER A ESTUDIAR
PROFESOR Y A COMBATIR
CON LOS AMIGOS

17

Madrid





Manda

Adriana Lucia Anacena Owen

