



**Escuela de Saberes Munay-ki Uma del Resguardo Hatun
Wakakayu de San Agustín (Huila)**

AUKA URKUTA YAKUMANTA

- Guardianes del agua y la montaña -

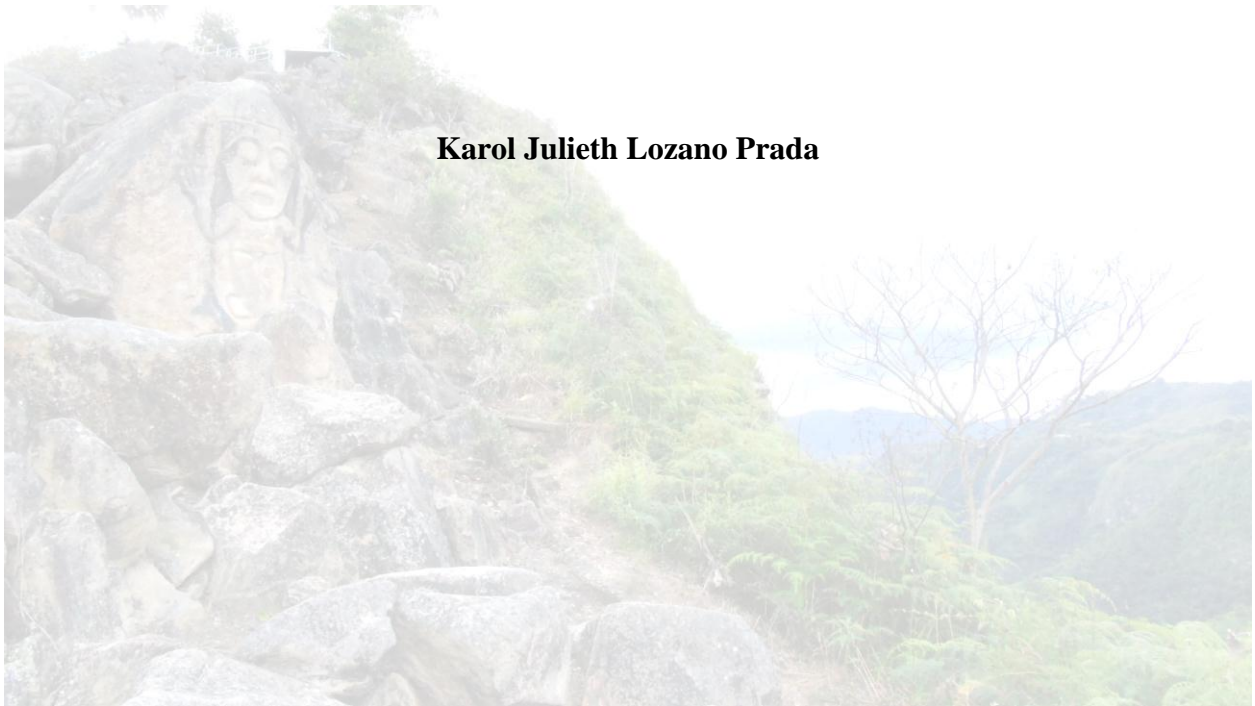
Reconstrucción de las bioraladuras con los
wawas (niños y niñas)

**Un aporte a la defensa y cuidado de la vida del
territorio.**

Auka urkuta yakumanta. Guardianes del agua y la montaña

Reconstrucción de las bioraladuras con los *wawas* (niños y niñas) de la Escuela de Saberes *Munay-ki Uma* del Resguardo *Hatun Wakakayu* de San Agustín (Huila): un aporte a la defensa y cuidado de la vida del territorio

Karol Julieth Lozano Prada



**Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Ciencia y Tecnología
Departamento de Biología
Bogotá
2018**



**UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA
NACIONAL**
Educadora de educadores

Auka urkuta yakumanta. Guardianes del agua y la montaña

Reconstrucción de las bioralituras con los *wawas* (niños y niñas) de la Escuela de Saberes *Munay-ki Uma* del Resguardo *Hatun Wakakayu* de San Agustín (Huila): un aporte a la defensa y cuidado de la vida del territorio

Karol Julieth Lozano Prada

Línea de Investigación Pensamiento Crítico, Política y Currículo

Trabajo de grado para obtener el título de Licenciada en Biología

Director: Héctor L. Guzmán

Antropólogo, profesor del Departamento de Biología

Universidad Pedagógica Nacional

Facultad de Ciencia y Tecnología

Departamento de Biología

Bogotá

2018

Nota de aceptación:

Firma del asesor

Firma del jurado

Firma del jurado



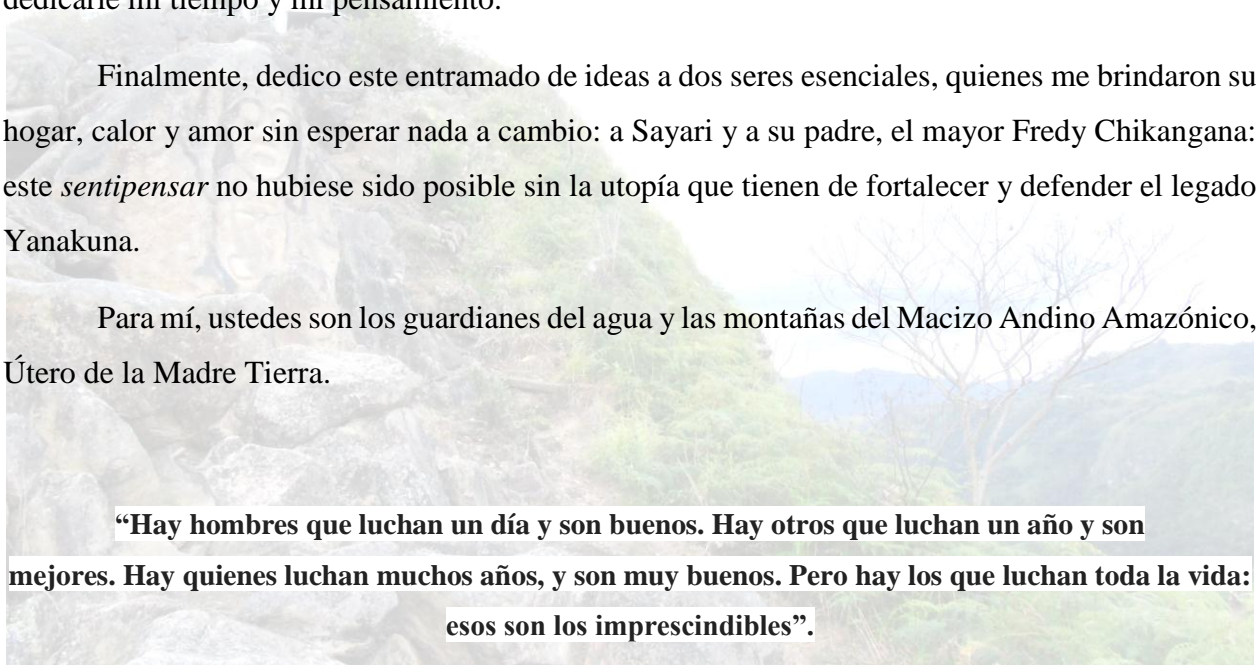
Dedicatoria

Quiero dedicar este trabajo a mi madre, su madre (Shole) y a Alejo: es por ustedes que he podido caminar estos senderos, ustedes han confiado en mí, me han dejado ser y han permitido que mi espíritu sea libre y vuele. Sepan que aprecio mucho eso y me siento muy orgullosa de que sean parte de mi *ayllu* (familia); con mucho amor caminan conmigo.

Dedico también este trabajo a los *wawas* (niños y niñas), mayores y mayoras del Resguardo Yanakuna de San Agustín, quienes me inspiraron, me regalaron sonrisas, momentos y vivencias que perviven en mi corazón: para ustedes es este trabajo. Espero que lo disfruten tanto como yo al dedicarle mi tiempo y mi pensamiento.

Finalmente, dedico este entramado de ideas a dos seres esenciales, quienes me brindaron su hogar, calor y amor sin esperar nada a cambio: a Sayari y a su padre, el mayor Fredy Chikangana: este *sentipensar* no hubiese sido posible sin la utopía que tienen de fortalecer y defender el legado Yanakuna.

Para mí, ustedes son los guardianes del agua y las montañas del Macizo Andino Amazónico, Útero de la Madre Tierra.



“Hay hombres que luchan un día y son buenos. Hay otros que luchan un año y son mejores. Hay quienes luchan muchos años, y son muy buenos. Pero hay los que luchan toda la vida: esos son los imprescindibles”.

BERTOLT BRECHT

Agradecimientos

Primero agradezco al gran espíritu por darme esta vida y la autonomía de escoger cómo vivir.

Agradezco al útero sagrado de la mujer que me sostuvo alimentándome en su vientre y con fuerza decidió que viniera a este mundo: el *Kay pacha* (espacio de humanos, animales, plantas, hongos, bacterias); a ella y a su madre, mi querida Shole, quien me consiente como si también me hubiese cargado nueve lunas. A mi abuelita Fredes, una mujer campesina y trabajadora que me resguardó en su hogar y permitió que creciera en medio de montañas, viendo todos los días al señor Ruiz fumar. A estas tres *warmis* (mujeres) les agradezco enormemente la paciencia y el amor que cada una me ha dado.


Agradezco también a mi abuelito Josué, quien se encuentra en el *Hanan Pacha* (espacio de los espíritus): campesino, agricultor, músico y compositor, quien me regaló el amor por el campo y la música.

Doy infinitas gracias a mi padre y mis hermanos de vientre (Chilito, Dani, Mau, Andrea y la Gorda Mari) por su amor; a mis *mashikuna* (amigos), hermanitos de la vida, con quienes he *mochiliado*, cantado, reído y llorado: ustedes han sembrado en mí la semilla de la curiosidad, el viaje, el arte, la dignidad y la libertad, por ello me atrevo hoy a tergiversar conceptos y a proponer otros horizontes pedagógicos que llenan de armonía nuestra vida.

Gracias a mi casa, la UPN, por ser el espacio del conspire y la ruptura de lo que no quiero ser: en cada uno de sus escenarios algo desaprendí.

Doy mucho *pai* (gracias) al maestro Héctor, un ser que me entregó su tiempo y pensamiento, y quien compartió conmigo el alimento en medio de la palabra; estoy segura que de en este proceso los dos desaprendimos.


Por último, *yupaichany* (muchas gracias) al territorio del *Hatun Wakakayu* por recibirme, abrirme sus puertas y permitirme caminar y llevar a cabo este trabajo investigativo.

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Escuela de Pedagogía</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 1 de 10	


1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de grado
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	<i>Auka urkuta yakumanta. Guardianes del agua y la montaña-</i> Reconstrucción de las bioraladuras con los <i>wawas</i> (niños y niñas) de la Escuela de Saberes <i>Munay-ki Uma</i> del Resguardo <i>Hatun Wakakayu</i> de San Agustín (Huila): un aporte a la defensa y cuidado de la vida del territorio
Autor(es)	Lozano Prada, Karol Julieth
Director	Guzmán, Héctor L.
Publicación	Bogotá D. C. Universidad Pedagógica Nacional, 2018.131 p.
Unidad Patrocinante	Universidad Pedagógica Nacional
Palabras Claves	BIORALADURA, TERRITORIO, ENSEÑANZA DE LA BIOLOGÍA, YANAKUNA, DEFENSA Y CUIDO DE LA VIDA

2. Descripción
<p><i>Auka urkuta yakumanta. Guardianes del agua y la montaña.</i> Es un documento de carácter pedagógico e investigativo que se adscribe a la Línea de Investigación, Pensamiento Crítico, Política y Currículo y emerge en las montañas del Macizo Andino Amazónico –Útero de Madre Tierra–, es semilla de la experiencia en campo vivida con <i>wawas</i> (niños-niñas), mayores y mayores de la comunidad Yanakuna del Resguardo <i>Hatun Wakakayu</i> (el gran río de los espíritus) de San Agustín durante el semestre de 2018-II.</p> <p>Esta propuesta investigativa reconstruye con los <i>wawas</i> las bioraladuras del territorio, las cuales aportan a la defensa y el cuidado de la vida del territorio <i>Wakakayu</i> (lugar sagrado por donde corren los espíritus). La bioraladura se propone entonces, como una alternativa y apuesta dentro de la enseñanza de la biología que surge de refle-accionar las dinámicas y conflictos de la comunidad <i>Yanakuna Mitmak</i>. Así mismo aporta al proceso de educación propia que viene trabajando la Escuela de Saberes <i>Munay-ki Uma</i> y la Fundación <i>Inti Amaru</i> (Sol y Serpiente) desde donde buscan fortalecer la memoria ancestral y la identidad del <i>Runa</i> (ser) integrando el arte como un eje transversal que permite retornar a los elementos propios del territorio.</p>


3. Fuentes
<ul style="list-style-type: none"> Abello, G. (2015). <i>La poética del agua en la poesía de Wiñay Mallki / Fredy Chikangana: una aproximación a la oralitura indígena del Macizo Colombiano</i> (trabajo de grado). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Escuela de Pedagogía</small>	FORMATO
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE
Código: FOR020GIB	Versión: 01
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 2 de 10


- Agenda Alterna (2012, 12 de junio). El Huila inundado de represas: en riesgo el Magdalena. Recuperado de <http://www.agendalterna.com/region/menuregion/notiregion/1665-huilarepresas.html>
- Amador, I. (2015). Lo vivo de la comunidad chocona de Curvaradó: concepciones de los jóvenes integrantes de la zona humanitaria “Camelias es Tesoro”, Carmen del Darién, Curvaradó (Chóco), acerca de lo vivo y su relación con la vida a través de su memoria biocultural (tesis de grado). Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.
- América, S. D. (Dirección). (2012). *La Chakana* [Película].
- Anacona, M. (2017, 4 de noviembre). Desembocando en el gran vacío (A. Pacha, Entrevistador)
- Anacona, N. H. (2018, 31 de agosto). Historia conformación del resguardo Yanakuna de San Agustín (K. Lozano, entrevistador).
- Ansari, A. (2016, 28 de febrero). Mariposas, abejas y escarabajos: varios polinizadores están en peligro de extinción, advierte un estudio. CNN.
- Arbeláez, J., & Vélez, P. (2008). *La etnoeducación en Colombia: una mirada indígena*. Medellín: Universidad EAFIT.
- Barrera & Toledo. (2008). *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria.
- Betancourt, D. (2004). Memoria individual, memoria colectiva y memoria histórica. Lo secreto y lo escondido en la narración y el recuerdo. En Betancourt, Jiménez, Sánchez, Ruiz, Atehortúa, Torres, & Ávila, *La práctica investigativa en ciencias sociales* (pp. 109-125). Bogotá: Fondo Editorial Universidad Pedagógica Nacional.
- Bolaños, G., & Tattay, L. (2012). La educación propia: una realidad de resistencia educativa y cultural de los pueblos. *Educación y ciudad*, 45-56. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5705067.pdf>
- Bozzano, H. (2009). Territorios: El método Territorii. Una mirada territorial a proyectos e investigaciones no siempre territoriales. Recuperado de <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-0533337/document>
- Bravo, M. (2015). *Ugpachisunchi i katichisunchi kilkaikunata –llevando y trayendo la palabra–: territorio, “saber vivir ahí” y pensamiento Inga*. Bogotá: Maestría en Estudios Sociales. Universidad Pedagógica Nacional.
- Cabildo Mayor Yanacona (2001). *Pilar social programa de educación Yanakuna*. Territorio del pueblo Yanacona: Cabildo Mayor Yanacona.

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Escuela de Pedagogía</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 3 de 10	

- Cabildo Mayor Yanacona (2001). Reconstruyendo la Casa Yanacona. Cabildo Mayor.
- Cachiguango, L. E., Farinango, H., Chilito, A. C., & Anacona, L. (2014). *Recuperando nuestro idioma Runa Shimi Kichwa Yanakuna*. Popayán: Cabildo Mayor Yanakuna.
- Camargo, S. (2010). *Consecuencias de las acciones del Plan Colombia en una zona generadora de agua. Caso de la comunidad indígena Yanacona en el corregimiento de Valencia (Cauca), Macizo Colombiano*. Ecuador: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales –FLACSO–.
- Campo, S. (2018, 30 de octubre). Tercera Carrera de *Chaskis*. Recuperado de http://chaskisdelcaribe.com/blog-carrerachaski/?fbclid=IwAR3NecB9vIkGyketZR2YfdhLvwWS4HO1DujULdjt_j614E2h79mbkZKK--M
- Campo, S. (2018, 12 de julio). Conversación personal (K. Lozano, entrevistador).
- Campo, S. (2018, 31 de julio). Conversación personal (K. Lozano, entrevistador).
- Campuzano, N. (2017). *La etnoeducación y la educación propia, encuentros y contradicciones en la Institución Educativa Oficial Los Libertadores en el municipio de Inírida-Guanía* (trabajo de grado). Universidad Tecnológica de Pereira.
- Cano, R. R. (s. f.). *San Agustín, 100 años de vida científica*. Municipio de San Agustín.
- Casa de la Cultura (s. f.). *Síntesis de la historia de San Agustín, Huila*.
- Castaño, N. C. (2015). *Polisemia de las concepciones acerca de la vida desde una mirada occidental*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Chihuailaf, E. (2000). En la oralitura habita una visión de mundo (V. D. Campo, entrevistador).
- Chikangana, F. (2014). Oralitura indígena como un viaje a la memoria. En L. M. Lepe, *Oralidad y escritura. Experiencias desde la literatura indígena* (pp. 75-99). México, D. F.: Programa para el Desarrollo Integral de las Culturas de los Pueblos y Comunidades.
- Chikangana, F. (2016, 27 de mayo). Conectando puentes. Recuperado de TED: <https://www.youtube.com/watch?v=bvO0ToMYfW8>
- Chikangana, F. (2018, 17 de julio). (K. Lozano, entrevistador).
- Chikangana, F. (2018, 27 de julio). (K. Lozano, entrevistador).
- Cifuentes, C., & Campo, S. (2016). Killaypi. Luna/Mes-ciclos biológicos de la mujer: un aporte desde el mundo andino (trabajo de pregrado) Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.


 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Escuela de Pedagogía</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 4 de 10	

- Cleef, A. (2013). Visiones para la delimitación y la conservación de la biodiversidad de los páramos (p. 23). Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander Von Humboldt, Bogotá: Ministerio de Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible.
- Comunidad Yanakuna (2012). Proyecto Educativo Intercultural Sur del Huila. PEC. San Agustín, Huila.
- Contagio Radio (2009, 14 de julio). Hidroeléctrica del Quimbo es un desastre ambiental y económico. Contagio Radio. Recuperado de <http://www.contagioradio.com/hidroelectrica-del-quimbo-es-un-desastre-ambiental-y-economico-articulo-4612/>
- Cormagdalena. (2017). *Plan de Manejo de la Cuenca Magdalena. Plan Maestro de Aprovechamiento*.
- Corrales, M. (2005). Pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas. *Revista Colombiana de Educación*, 204-213.
- Cuspían, K. (2018, 25 de agosto). Indagando sobre la Yachay Wasi (K. Lozano, entrevistador).
- Davis, W. (2009). *El río*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Echeverri, J. (2004). Parte III . Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural? Surrallés, 259.
- Floréz, M. L., & Monroy, E. (2015). *El Proyecto Educativo Comunitario –PEC– del pueblo ancestral Ambaló: una experiencia política y pedagógica de resistencia y pervivencia cultural* (trabajo de grado). Universidad del Valle, Santiago de Cali.
- Fundación *Inti Amaru* de América. (2015). *Wawas Yanakunas*. En el caminar del jaguar por al defensa de la *pachamama*. Fundación Sol y Serpiente de América, 52.
- Galán, C., & Ortega, S. (2017). *La sabiduría de los mayores. Una propuesta de reivindicación del alimento ancestral: plantas olvidadas, semillas nativas y malezas-buenezas en el resguardo ancestral de Río blanco-Cauca comunidad Indígena Yanacona* (trabajo de grado). Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.
- Galíndez, R. (2018, 19 de noviembre). Entrevista profesora Rocío Yazmín Galíndez (K. Lozano, entrevistador).
- García, F. (2017). La etnoeducación como elemento fundamental en las comunidades afrocolombianas. *Diálogos sobre educación*, 21.
- Gentile, M. (2017). *El amaru como emblema de los Incas del Cusco* (siglos XVI-XVII). Perú: Academia Nacional de la Historia.
- Gómez, P. (2018, 19 de noviembre). Entrevista gobernadora estudiantil (K. Lozano,

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Escuela de Pedagogía</small>	FORMATO
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE
Código: FOR020GIB	Versión: 01
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 5 de 10


entrevistador).

- Gonzáles, M. I. (2012). La educación propia entre legados católicos y reivindicaciones étnicas. *Pedagogía y Saberes*, (36), 33-43. Recuperado de <https://doi.org/10.17227/01212494.36pys33.43>
- Greenpeace (2013, diciembre). Páramos en peligro. Recuperado de <http://greenpeace.co/pdf/paramos/Informe%20P%C3%A1ramos%20en%20peligro.pdf>
- Guachalla, L. F. (2006). *El imperio de los cuatro suyus*. La Paz.
- Hormiga, E. (2015). *Plan de apropiación cultural como medio para fortalecer la convivencia escolar y la pervivencia de los valores propios en la I.E. de Pueblo Quemado, Resguardo Indígena Yanacona de Río Blanco, Sotará*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Hoyos, A. N. (2018, 25 de agosto). Indagando por la *Yachay Wasi*. (L. D. Omen, entrevistador).
- Huamán, C. (2005). Wayno, mito y simbolo de la cosmovisión Quechua-Andina. *Archipiélago*, 49-54.
- Humboldt, I.-I. d. (2013). *Visión socioecosistémica de los páramos y la alta montaña colombiana: memorias del proceso de deficiencia de criterios para la delimitación de páramos*. Bogotá: Ministerio de Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible.
- Jiménez, C. (2014). *Los salados naturales, un referente para la activación de la memoria biocultural en los resguardos inga de la Asociación Tandachiridu Inganokuna* (trabajo de grado). Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.
- Juncosa, Guerrero, Herrera, Unda, Tello, Guber & Rojas (2009). *Métodos etnográficos y actorías sociales en América Latina*. Ecuador: Universidad Politécnica Salesiana.
- Ledezma, J. (2013). Reflexiones sobre las concepciones de lo que se entiende por territorio. En M. Carámbula, & L. E. Ávila, *Patrimonio biocultural, territorio y sociedad Afroindioamericanas en movimiento* (p. 125). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Línea de Investigación Pensamiento Crítico (2017).
- Lizarazo, D. (2017, 11 de junio). Boaventura de Souza Santos: saberes del sur. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=VT1N774aTB4>
- Lozano, K. (2018). Diario de campo *Wakakayu*.
- Lozano, K. (2017). Repensando la enseñanza de la biología, caminando la experiencia en un territorio pluriétnico y multicultural. *Bio-grafía*, 199-209.
- Medioambiente, R. (2018, 28 de febrero). Listo el documento más importante para


 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Escuela de Pedagogía</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 6 de 10	

proteger el Macizo Colombiano. *El Espectador*.

- MEN (2002). *I Foro Nacional de Etnoeducación*. Bogotá: Ministerio Nacional de Educación.
- MEN (2002). Ley 115 de 1994. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional.
- Meneses, Y. (2016). La etnoeducación afrocolombiana: conceptos, trabas, patriarcado y sexismo. A propósito de los 20 años de la Ley General de Educación 115 de 1994. *Historia de la Educación Latinoamericana*, 18(27), 35-66.
- Molano, A. (2011, 11 de julio). *El Macizo Colombiano*. El Espectador.
- Molina, V., & Tabares, J. (2014). Educación Propia. Resistencia al modelo de homogeneización de los pueblos indígenas de Colombia. *Polis. Revista Latinoamericana*, 1-21. Recuperado de <https://journals.openedition.org/polis/10080>
- Muñoz, E. (2018, 19 de noviembre). Conversación con el profesor Elsuar Muñoz (K. Lozano, entrevistador).
- Muñoz, M. (2016). *Reconstruyendo el camino de la educación propia del Cabildo Indígena Yanacona de Popayán (Yanakuna Tuparik Wasi)*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Muñoz, S. (2017). *El calendario ecológico como estrategia pedagógica para la protección de especies vegetales y animales nativas más representativas y en peligro de extinción del pueblo A'I (Cofán) en el Resguardo Indígena Bocana de Luzón* (trabajo de grado). Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.
- Omen, W. (2018, 18 de noviembre). Entrevista a la guardía indígena (K. Lozano, entrevistador).
- Ortega, P. (2009) La pedagogía crítica: reflexiones en torno a sus prácticas y sus desafíos. *Pedagogía y Saberes*, (31), 26-33. Recuperado de revistas.pedagogica.edu.co/index.php/PYS/article/download/659/651/
- Oyola, J. M. (2016). Resembrando la Yanaconidad en el Macizo Colombiano (trabajo de grado). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Papamija, Y. (2018, 4 de agosto). Conversación personal (K. Lozano, entrevistador).
- Papamija, Y. (2018, 8 de noviembre). Entrevista al profesor Yesid Papamija (K. Lozano, entrevistador).
- Pertuz, P. (2019, 1 de marzo). No más represas en el sur del Huila, no más destrucción. *Las2 Orillas*. Recuperado de <https://www.las2orillas.co/no-mas-represas-en-el-sur-del-huila-no-mas-destruccion/>

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <i>Escuela de Pedagogía</i>	FORMATO
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE
Código: FOR020GIB	Versión: 01
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 7 de 10

- Plan de Desarrollo Municipal (2012). *Plan de Desarrollo Municipal “Acuerdo social por San Agustín” 2012-2015*. Departamento del Huila, Municipio de San Agustín: Alcaldía Municipal de San Agustín.
- Plan de Salvaguarda pueblo Yanacóna. (2014). Sumak Kawsay Kapac Ñan “Por el camino Ríal para la Armonía y el Equilibrio Yanacóna”. Plan de Salvaguarda del Pueblo Yanacóna.
- Quinayas, E. (2018, 11 de septiembre). Conversación personal (K. Lozano, entrevistador).
- Quinayas, R. (2018, 30 de agosto). Conversación personal (K. Lozano, entrevistador).
- Quintero, V. (2009). *Biografía del cura del trapiche Domingo Belisario Gómez 1761-1851*. Popayán.
- Red Yuma (2019, 22 de febrero). *Río Magdalena*. Recuperado de <https://www.facebook.com/RioMagdalenaRedYuma/>
- Rodríguez, M. (2016). Un acercamiento a la oralitura de Fredy Chikangana/Wiñay Mallki y su relación con la casa del saber y la palabra /*Yachay wassi* en San Agustín, Huila (trabajo de grado). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Saavedra, L. (2016). *La danza como estrategia pedagógica en al recuperación de la memoria y la formación política del cuerpo en jóvenes escolares*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Santa, J. (2018). Yacahay Muyumanta. *La sabiduría de las semillas libres* (trabajo de grado). Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.
- Santos, B. D. (2017, 19 de diciembre). Epistemologías del Sur.
- Semana (2016). Páramo de las Papas. Agua Bendita. Cap. 3. Recuperado de <http://especiales.semana.com/agua-bendita/paramopapas.html>
- Shandi (2018, 25 de agosto). Indagando sobre la *Yachay wasi*. (K. Lozano, entrevistador).
- Sosa, M. (2012). ¿Cómo entender el territorio?. Guatemala: Cara Parens-Universidad Rafael Landívar.
- Taborda, K., & Arcila, P. (2016). *La oralitura: un espacio para pensar con el corazón* (trabajo de grado). Universidad Tecnológica de Pereira.
- Torres, A. (2004). Por una investigación desde el margen. En Becerra, & Torres, *La práctica investigativa en ciencias sociales* (pp. 4-19). Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Unasur (2019, 22 de febrero). Cosiplan. Recuperado de

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Escuela de Pedagogía</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 8 de 10	


<http://www.iirsa.org/Page/Detail?menuItem=53>

- Urbano, W. (2016). *Música del Cabildo Yanacona San José del Municipio de Isnos, Huila* (trabajo de grado). Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.
- Urquijo, P. (2011). Comentarios en torno a la memoria biocultural. *Desacatos*, 194-198.
- Vasco, L. (2002). *Entre selva y páramo viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Vasco, L. (1999). *En busca de una vía metodológica propia. Vivir y escribir en antropología*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Vasco, L. (2015). *Educación propia indígena, etnoeducación y culturalismos en Colombia*. Bogotá, Colombia.
- Velandía, A., & Torres, A. (2017). *Vida, saberes y esperanza: tejiendo la palabra desde la memoria* (tesis de grado). Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, 131-152.

4. Contenidos

Auka Urkuta Yakumanta. Guardianes del agua y la montaña, se organiza de la siguiente forma: **Macizo Andino Amazónico: Útero de la Madre Tierra**; en esta parte se sitúa el contexto, la pregunta y la justificación en referencia al problema identificado. **¿Qué han investigado otros chaskis?**; incluye los antecedentes consultados, los cuales fueron organizados por categorías de acuerdo con el tema de investigación. **La fuerza del chaski está en su origen**; en este apartado expone el marco de referencia conceptual desde el cual se plantean discusiones y el diálogo de saberes dentro de los diversos autores consultados. **¿Qué busca el chaski caminando por el Wakakayu?**, corresponde a los objetivos que se propusieron para llevar a cabo la investigación. **El chaski, caminante y mensajero: referente metodológico en la construcción de conocimiento colectivo**, como su nombre lo indica, determina la ruta metodológica.

En seguida se exponen los resultados, los cuales fueron organizados de la siguiente forma: **Tejiendo la historia Yanakuna**; en este podemos encontrar el origen del nombre Yanakuna, la historia del poblamiento del Macizo y el territorio *Wakakayu*; además de aspectos generales de la comunidad, como gobernabilidad y educación en el resguardo. En **Ante el olvido, la memoria: bioraladuras de los mayores y mayores** se exponen la bioraladuras indagadas y caracterizadas en el trabajo con mayores y mayores. **Tras la huella de los abuelos caminan los Wawas: Bioraladura de los wawas**; muestra las bioraladuras que crearon los *wawas* a partir de su vivencia y experiencia en el territorio y se aborda el mito de origen Yanakuna. **Construcciones colectivas por la defensa y cuidado de la vida del territorio wakakayu**; recrea momentos claves en el trabajo

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Escuela de Pedagogía</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 9 de 10	

de campo que permitieron apropiarse y compartir las bioralituras en diferentes escenarios del municipio, haciendo el llamado a la defensa y cuidado de la vida del territorio. **Aportes para la defensa y cuidado de la vida del territorio, la educación propia y la enseñanza de la biología;** hace parte de las reflexiones que me suscitan ser maestra y el compromiso de aportar a los procesos de educación propia y la enseñanza de la biología. **El chaski debe hacer relevo en su camino** evidencia las conclusiones de esta experiencia investigativa y pauta las *biotareas* que quedan pendientes para que otros *chaskis* la retomen en su práctica y se siga fortaleciendo. Por último, se muestran las **Referencias Bibliográficas** utilizadas a lo largo de la construcción textual.


5. Metodología

La metodología hace parte de una propuesta de construcción colectiva entre el conocimiento andino y el conocimiento académico. Primero se retoman referentes del ámbito académico como Torres (2004), quien plantea la investigación social desde un *enfoque cualitativo y participativo* con el que se busca que los sujetos investigados pasen a ser investigadores de su historia propia. De igual modo se toman los planteamientos de Santos (2017), quien hace referencia a la *Ecología de saberes* y a las *Epistemologías del Sur*, con las que propone deconstruir el discurso hegemónico que ha instaurado la academia científicista y que ha generado rupturas e invalidado el saber indígena, comunitario, campesino, afro y popular; esto permitió conectar el planteamiento del oralitor Yanakuna Chikangana (2016), cuando menciona al *Chaka Runa* como el ser hombre o mujer que une puentes entre la “memoria de los abuelos y estas sociedades, puentes para poder entendernos entre nuestras sociedades milenarias y las sociedades de hoy”.

Teniendo en cuenta estos referentes epistémicos, se reivindica un referente cultural muy importante en el tiempo del Inca: El *chaski* (caminante y mensajero), cuyo rol se integra con aspectos propios de los Yanakunas como: 1) La ofrenda y el reconocimiento del territorio, 2) Caminar evidenciando los conflictos donde se recurre al uso del *cuaderno de campo* y *conversaciones* como técnicas de investigación transversales, 3) La *tulpa* como *espacio de reflexión del proceso investigativo*, 4) Los *tinkus* (re-encuentros) los cuales permitieron que los jóvenes hicieran uso de la *entrevista no estructurada*, la *fotografía* y el *video*; y finalmente se retoma un principio andino: 5) el *Ayni* (reciprocidad), con el que se propone retornar lo encontrado durante la investigación a la comunidad Yanakuna para su posterior complemento.

6. Conclusiones

Esta experiencia investigativa es una propuesta que logró reconstruir con los *wawas* las bioralituras que surgen del encuentro de la palabra, la memoria, el canto y poesía, el mito de origen, las historias de vida y las experiencias tanto de *wawas*, como de los mayores y mayoras. Lo que permitió aportar a los procesos de defensa y cuidado de la vida del territorio *Wakakayu*, el cual es foco de interés económico y geopolítico por parte de multinacionales y empresas generadoras de energía hidráulica y minería.

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Resguardo de Yanakuna</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 10 de 10	

Al indagar en la memoria de los mayores y mayores del Resguardo *Yanakuna del Hatun Wakakayu* me encontré con narraciones, relatos, historias de vida, cuentos, anécdotas que han vivido, saben o conocen de su territorio, y esto revela que existe una relación de reciprocidad y armonía con *Allpamama* (madre tierra), la cual se sostiene desde caminar reconociendo sus lugares sagrados, ofrendado, haciendo pagamentos en las lagunas, quebradas, ríos y celebrando en agradecimiento sus *raymis* (fiestas y celebraciones de agradecimiento).

Indagar las bionalituras develó que la memoria de muchos mayores y mayores ha estado marcada por el sincretismo religioso; no obstante, estas memorias guardan y cuentan de otras formas lo que en esencia hace parte de su identidad propia.

Indagar las bionalituras con los *wawas* dejó entrever que hay una ruptura en la transmisión de la memoria oral y el compartir de los mayores y las familias con los mismos, esto afecta notoriamente la forma como se expresan y reconocen su territorio. Sin embargo, en este ejercicio investigativo se encontró que los *wawas* han establecido otras formas de relacionarse con su espacio a través del juego, la imaginación, asumiendo un rol dentro de la comunidad, lo que ha permitido que escriban, relaten y dibujen sus conocimientos, experiencias y vivencias de forma poética.

Evidenciar los puntos de encuentro entre las bionalituras de los mayores, mayores y *wawas*, recrearlas con ellos mismos en los diferentes escenarios educativos e interculturales de la comunidad, se convirtió en una apuesta y una forma de sensibilización, manifestación y movilización pedagógica frente al cuidado y defensa de la vida del territorio *Wakakayu*, región en la que se traslapan zonas de vida de alta montaña y bosques andinos.

Proponer metodologías que emergen en contexto, y de la necesidad de reconstruir la memoria ancestral de la comunidad *Yanakuna*, es un aporte fundamental en los procesos de defensa y cuidado de la vida del territorio; además aporta a la de-colonización del pensamiento y de metodologías estandarizadas en la investigación educativa, permitiendo al maestro(a), investigador(a) *reflexionar* y deconstruir su práctica e incidir como sujeto (a) autónomo en la construcción del saber pedagógico y en los procesos comunitarios.

Elaborado por:	Karol Julieth Lozano Prada
Revisado por:	Héctor L. Guzmán

Fecha de elaboración del Resumen:	12	04	2019
--	----	----	------

¿Qué contiene esta investigación?

MACIZO ANDINO AMAZÓNICO: ÚTERO DE LA MADRE TIERRA	13
1. <i>Ñokanchikka Llakta</i> (Nuestro territorio)	14
2. Caminando y escuchando los mensajes del lugar sagrado de los espíritus	18
3. El camino hacia la pregunta	22
4. Por qué y para qué esta investigación.....	24
¿QUÉ HAN INVESTIGADO OTROS <i>CHASKIS</i> ?	27
5. Memorias en movimiento: investigaciones en memoria biocultural, ancestral y colectiva	27
6. Oralitura: ejercicio de-colonizador del conocimiento	29
7. Investigaciones en educación propia Yanakuna.....	30
8. Aportes pedagógicos desde la música, la danza y el cuidado de la vida.....	31
LA FUERZA DEL <i>CHASKI</i> ESTÁ EN SU ORIGEN	32
9. Discusiones frente a lo que significa la educación propia y la etnoeducación en los pueblos indígenas.....	32
10. Sistema Educativo Indígena Propio –SEIP– y su relación con el Plan de Vida	34
11. Memoria como ejercicio individual y colectivo en la reconstrucción de conocimiento	35
12. Memoria biocultural: más allá de la relación hombre-naturaleza	36
13. Oralitura: retomando la voz de los mayores y mayores	37
14. Bioralitura: un neologismo en la enseñanza de la biología	38
15. La vida del territorio.....	39
¿QUÉ BUSCA EL <i>CHASKI</i> CAMINANDO POR EL <i>WAKAKAYU</i> ?	41
16. General	41
17. Específicos	41
EL <i>CHASKI</i> , CAMINANTE Y MENSAJERO: REFERENTE METODOLÓGICO EN LA CONSTRUCCIÓN DE CONOCIMIENTO COLECTIVO	42
18. <i>Chaka Runa</i> (Ser hombre o mujer, puentes de mundos y conocimientos).....	42
19. Rol de <i>Chaski</i> (mensajero de la palabra, el canto, la poesía y la medicina).....	46
20. Aspectos metodológicos.....	48
<i>Ofrendar para iniciar el camino</i>	48
<i>Caminar del chaski por el serpenteo del Wakakayu</i>	49
<i>Tulpa</i> (fogón): espacio para meditar y refle-accionar	50
<i>Tinkus</i> (re-encuentros).....	51

<i>Ayni</i> (reciprocidad)	52
TEJIENDO LA HISTORIA YANAKUNA	53
21. Repensado el pasado para transformar el presente y construir el futuro: Yanaconas o Yanakunas	
53	
22. Relatos de poblamiento de los <i>Yanakunas</i> del <i>Wakakayu</i>	55
23. Territorio sagrado del jaguar	58
24. ¿Por qué y cómo llegaron los Yanakunas a San Agustín?	59
25. Gobernabilidad del Resguardo <i>Hatun Wakakayu</i> de San Agustín	61
26. Guardia indígena: ¡Guardia, guardia, fuerza, fuerza! Cuidanderos del territorio.....	62
27. Educación en el Resguardo <i>Hatun Wakakayu</i> Yanakuna.....	63
<i>Yachay Wasi</i> (casa del saber o pensamiento)	63
ANTE EL OLVIDO, LA MEMORIA: BIORALITURAS DE LOS	70
MAYORES Y MAYORAS	70
28. Cantos al territorio del Macizo por el Mayor Leonardo Burbano	71
29. <i>Taki</i> (canto y poesía) del <i>chaski</i> Fredy Chikangana	73
30. Cantos a la <i>mama Yaku</i> (madre agua)	74
Mito de origen del agua.....	75
31. El <i>makuko</i> (sabedor del Páramo): memorias del médico tradicional Gentil Quinayas	76
Espíritu de la danta	77
La peña del saber.....	78
32. Memorias de la <i>chaski</i> del páramo Edilma Quinayas.....	79
Espíritus del páramo.....	80
33. <i>Uru Warmi</i> (mujer araña).....	81
TRAS LA HUELLA DE LOS ABUELOS CAMINAN LOS WAWAS: BIORALITURAS DE LOS WAWAS... 84	
34. <i>Disoñando</i> la escuela: bioralituras inéditas de los <i>chaski wawakuna</i> (niños mensajeros)	85
Animales de la chagra	86
<i>Chaskis</i> : caminantes del territorio	89
35. El mito es historia propia.....	91
CONSTRUCCIONES COLECTIVAS POR LA DEFENSA Y CUIDO DE LA VIDA DEL TERRITORIO WAKAKAYU	
96	
36. Recreando artísticamente animales, plantas y espíritus del territorio	97
<i>Taki Kuyayta</i> (<i>Cantamos al amor</i>)	99
37. Tercera Carrera de <i>Chaskis</i> desde la voz de los <i>wawas</i> y jóvenes. “Defensa de la vida y el territorio Macizo Andino Amazónico”	100

<i>Chaski wawakuna</i> (Niños mensajeros).....	103
APORTES PARA LA DEFENSA Y CUIDO DE LA VIDA DEL TERRITORIO, LA EDUCACIÓN PROPIA Y LA ENSEÑANZA DE LA BIOLOGÍA.....	107
38. La espiral, semilla del trabajo colectivo	109
EL CHASKI DEBE HACER RELEVO EN SU CAMINO	110
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	115

Lista de mapas

Mapa 1. Ubicación del municipio de San Agustín. Tomado de Google Maps (s. f.).....	14
Mapa 2. Ubicación del municipio de San Agustín, Parque Arqueológico, río <i>Wakakayu</i> . Tomado de Google Maps (s.f).....	15
Mapa 3. Ubicación del Páramo de las Papas, donde nace el río <i>Wakakayu</i> y recorrido hasta la desembocadura. Tomado de http://especiales.semana.com/agua-bendita/paramopapas.html	17
Mapa 4. Aprovechamiento potencial según tramo. Tomado de http://www.minambiente.gov.co/images/4._Calidad_Ambiental_Cuenca_M-C_CORMAGDALENA.pdf	20
Mapa 5. Camino ancestral que comunica Valencia (Cauca) y San Agustín (Huila). Tomado de Complejo de páramo (Sotará), Instituto de Investigación Alexander Von Humboldt. Utilizado y modificado por Lozano (2018).	61

Lista de ilustraciones

Ilustración 1. Chakana (puente hacia lo alto). Tomado de https://www.bioguia.com/ambiente/que-significa-la-chacana-o-cruz-del-sur_29276812.html	42
Ilustración 2. Chaski, un ser ágil y veloz. Tomado de http://losincas.wikifoundry.com/page/Chasquis+y+Tambos	46
Ilustración 3. Semilla del trabajo colectivo con la comunidad Yanakuna del <i>Wakakayu</i> . Diseño Lozano, K. 2019.....	107

Lista de figuras

Figura 1. Momentos de la investigación, compartiendo en comunidad. (Lozano, 2019).....	47
Figura 2. Regiones del Abya Yala. Lozano, 2018.....	56
Figura 3. Canto al Macizo. Diseño Lozano, K.	71
Figura 4. Letra de Fredy Chikangana, Cantada por el Mayor Leonardo Burbano. Diseño Lozano, K. 2018	72
Figura 5. Canto a la chagra. Diseño Lozano, K. 2018.....	73
Figura 6. Memorias de agua. Diseño Lozano, K 2018.	74
Figura 7. Canto de río que lleva espíritus, diseño Lozano, K 2018.....	74
Figura 8. Chumbe tejido, representando el territorio. Archivo Personal, 2018.....	82

Figura 9. Bioralitura “la abuela Etelvina”. Diseño Lozano, K.2019	87
Figura 10. Bioralitura amigos de la pachamama. Diseño Lozano, K.2019	87
Figura 11. Un día en la naturaleza. Diseño Lozano, K. 2019.....	89
Figura 12. De camino a Arauca. Diseño, Lozano K. 2019.....	89
Figura 13. El Colibrí. Diseño Lozano, K. 2019.....	90
Figura 14. Collage de algunas máscaras creadas por los wawas. Archivo personal, 2018	112
Figura 15. Collage de algunas máscaras creadas por los wawas. Archivo personal, 2018	112
Figura 16. Collage de algunas máscaras creadas por los wawas. Archivo personal, 2018	112
Figura 17. Collage de algunas máscaras creadas por los wawas. Archivo personal, 2018	112
Figura 18. Collage de algunas máscaras creadas por los wawas. Archivo personal, 2018	112
Figura 19. Collage de algunas máscaras creadas por los wawas. Archivo personal, 2018	112
Figura 20. Logo de la carrera. Diseño Campo, S.	112
Figura 21. Logo de la carrera. Diseño Campo, S.	112
Figura 22. Logo de la carrera. Diseño Campo, S.	112
Figura 23. Invitación a la carrera. Diseño Campo, S.Figura 24. Logo de la carrera. Diseño Campo, S..	112
Figura 25. Logo de la carrera. Diseño Campo, S.	112
Figura 26. Logo de la carrera. Diseño Campo, S.	112
Figura 27. Invitación a la carrera. Diseño Campo, S.Figura 28. Logo de la carrera. Diseño Campo, S..	112
Figura 29. Invitación a la carrera. Diseño Campo, S.....	112
Figura 30. Invitación a la carrera. Diseño Campo, S.Figura 31. Logo de la carrera. Diseño Campo, S..	112
Figura 32. Invitación a la carrera. Diseño Campo, S.Figura 33. Logo de la carrera. Diseño Campo, S..	112
Figura 34. Invitación a la carrera. Diseño Campo, S.....	112
Figura 35. Fanzine entregado por los chaskis. Construcción colectiva.....	112
Figura 36. Fanzine soy el río. Construcción colectiva	112
Figura 37. Chaski bioralitor. Diseño Lozano, K. 2019	112
Figura 38. Canto al Macizo. Diseño Lozano, K.Figura 39. Chaski bioralitor. Diseño Lozano, K. 2019.	112
Figura 40. Canto al Macizo. Diseño Lozano, K.Figura 41. Chaski bioralitor. Diseño Lozano, K. 2019.	112
Figura 42. Canto al Macizo. Diseño Lozano, K.Figura 43. Chaski bioralitor. Diseño Lozano, K. 2019.	112

Lista de tablas

Tabla 1. Representación de los colores del chumbe (trabajada con Sayari Campo)	83
Tabla 2. Bioraladuras creadas a partir del Mito de origen Yanakuna	93

Lista de fotografías

Foto 1. Willka rumi, piedra sagrada. Lugar: Parque de los Petroglifos, Estrecho del Magdalena. Río Wakakayu. Memorias del agua, Wakakayu. Vereda el Estrecho. Archivo personal, 2018.	13
Foto 2. Caléndula (Calendula officinalis). Archivo personal, 2018	16
Foto 3. Ulluco o chugua (Ullucus tuberosus). Archivo personal, 2018	16
Foto 4. Guatila o cidra (Sechium edule). Archivo personal, 2018	16
Foto 5. Río Wakakayu. Archivo personal, 2018.	18
Foto 6. Mayor Fredy Chikangana, ofrendando. Archivo personal, 2018.....	48
Foto 7. Ruta hacia el Canal del Parto. Archivo personal, 2018.....	49

Foto 8. Los wawas en la tulpa. Archivo personal, 2018.....	50
Foto 9. Minga para recoger hoja de palma en la montaña. Archivo personal, 2018.	51
Foto 10. Brigit Chilito Quinayas, llevando la Tawa chakana. Archivo personal, 2018.	53
Foto 11. Estatua del Hombre Jaguar, ubicada en el Parque Arqueológico de San Agustín. Archivo personal, 2018.	58
Foto 12. Diosa de la agricultura. Archivo personal, 2018.....	59
Foto 13. Deidad del trabajo. Archivo personal, 2018.....	59
Foto 14. Diosa de la lluvia. Archivo personal, 2018.	59
Foto 15. Casa del saber o pensamiento. Archivo personal, 2018.....	63
Foto 16. Wasi ubicada en El Estrecho. Archivo personal, 2018.	65
Foto 17. Círculo de lectura. Archivo personal, 2018.	66
Foto 18. Encuentro en la Escuela de Saberes Munay-ki Uma. Archivo personal, 2018.....	67
Foto 19. Construcción de máscaras " Los seres del territorio". Archivo personal, 2018	67
Foto 20. Sembrando agua el día de la Pachamama. Árbol de Tihiki o Wandu. Archivo personal, 2018. .	68
Foto 21. Celebrando el día de la Pachamama. Archivo personal, 2018.	69
Foto 22. Mayor Gentil Quinayas, en los recorridos por la vereda Arauca 1. Archivo Personal, 2018	70
Foto 23. Chagra de la Escuela de Saberes Munay-ki Uma. Archivo personal, 2018.....	74
Foto 24. Nuestro territorio. Archivo Personal, 2018.....	81
Foto 25. Tercera Carrera de Chaskis. Tomada por Resis Tiza Ananda Thandavam (2018)	84
Foto 26. Los wawas creando sus bioralituras. Archivo personal, 2018	85
Foto 27. Mariposas de la chagra. Archivo personal, 2018	86
Foto 28. Monocultivo caña y potrero. Archivo personal, 2018.....	88
Foto 29. Monocultivo de café. Archivo personal, 2018	88
Foto 30. Monocultivo de lulo. Archivo personal, 2018.	88
Foto 31. Cosecha de Sacha puruto acompañada por Yana. Archivo personal, 2018	90
Foto 32. Mensaje escrito por un chaski. Archivo personal, 2018	96
Foto 33. Michel, Jhoni y Andrés en proceso con la máscara. Archivo personal, 2018.....	96
Foto 34. Primera etapa de las máscaras. Archivo personal, 2018	96
Foto 35. Trabajo colectivo. Archivo personal, 2018.....	96
Foto 36. Los animales del territorio hablan. Archivo personal, 2018	97
Foto 37. Animales, plantas y espíritus del territorio. Archivo personal, 2018.....	97
Foto 38. Las wawas presentaron la danza de la Saya. Archivo personal, 2018	99
Foto 39. Presentación de la danza por parte de las jóvenes Yanakunas. Archivo personal, 2018	99
Foto 40. Bastones de mando de los chaski wawakuna. Archivo personal, 2018	102
Foto 41. Los chaskis entregando la ofrenda. Tomada por Resis Tiza, 2018	103
Foto 42. Chaski wawakuna, recibiendo el refrescamiento. Archivo personal, 2018.....	103
Foto 43. Mayor de la chirimía refrescándose. Tomada por Resis tiza, 2018	103
Foto 44. Chaski Yuliana y los mayores corriendo. Tomada por Resis Tiza, 2018	103

Glosario

Allpamama: madre tierra
Amaru: serpiente
Amauta: sabedor
Apu: montaña sagrada
Ayni: reciprocidad
Chagra: espacio de siembra
Chaka: puente
Chakana: puente que conecta los mundos
Chaski: caminante, mensajero
Chumbe o chumbi: tejido que protege el útero
Inala: hoja sagrada de Koka
Inti: sol
Jigra o shikra: mochila
K'uichi: arco iris
Makuko: sabedor del páramo
Mashikuna: amigos
Munay: amor
Muyu: semilla
Nina: fuego
Ñokanchikka Llakta: nuestro territorio
Pachamama: madre universal
Pai: gracias
Papallakta: Valle de las Papas
Raimy: celebración o fiesta sagrada
Runa: ser
Runa Shimi: lenguaje del hombre
Sayri: espíritu de tabaco
Sayari: seguir adelante
Sumak kawsay: buen vivir
Tawaintisuyu: cuatro regiones del sol
Tinku: re-encuentro
Tulpa: fogón
Ukumari: oso de anteojos
Uru: araña
Waira: viento
Wakakayu: río sagrado de los espíritus
Warmi: mujer
Wasi: casa
Wawa: niño, niña
Willka rumi: piedra sagrada
Yaku: agua
Yachay wasi: casa del pensamiento o saber
Yasha: maestro
Yupaychani: muchas gracias

MACIZO ANDINO AMAZÓNICO: ÚTERO DE LA MADRE TIERRA



Foto 1. *Willka rumi*, piedra sagrada. Lugar: Parque de los Petroglifos, Estrecho del Magdalena. Río *Wakakayu*. Memorias del agua, *Wakakayu*. Vereda el Estrecho. Archivo personal, 2018.

*Caminante, son tus huellas,
el camino y nada más;
caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.*

ANTONIO MACHADO (1973)

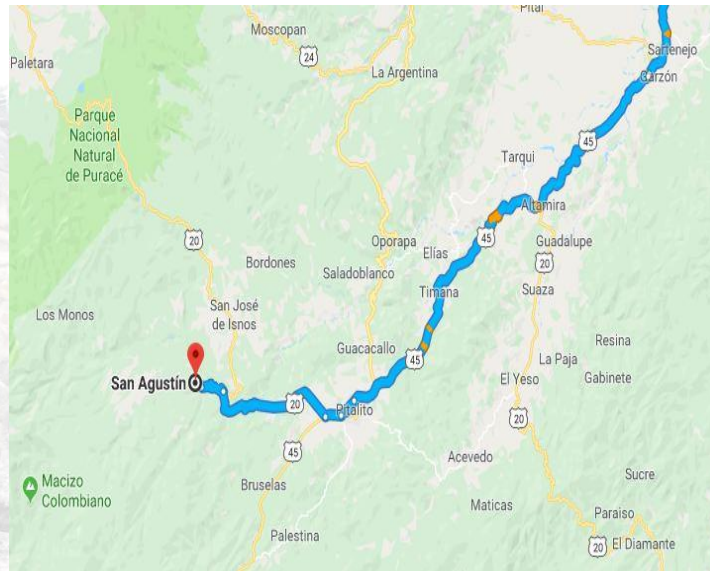
“Al andar se hacen caminos”, decía mi abuelo, y regresar a los lugares en los cuales nos hemos encontrado y hemos caminado guiados por el sentir es una dicha. Después de cuatro años regreso al territorio *Wakakayu* por donde alguna vez *mochilié*, caminé, soñé y canté. Hoy escribo una nueva historia, y esta empieza cuando decido salir de la ciudad y buscar otro camino en el que se puedan tejer puentes de conocimiento, desaprender y compartir lo que de una u otra manera ha sido mi experiencia como mujer y maestra en formación de Licenciatura en Biología (Lozano K. , 2018).

Entrando a este lugar sagrado el lunes 18 de julio de 2018, me recibieron las grandes montañas por las que serpentea el río *Wakakayu*, que en lengua *Runa Shimi* de la comunidad Yanakuna significa

“río de los espíritus” o “lugar sagrado de los espíritus”; en la parte norte del Huila es llamado río Yuma, y río Magdalena en gran parte del país.

1. *Ñokanchikka Llakta* (Nuestro territorio)

Por la carretera que une a Pitalito con Popayán se encuentra el desvío que comunica con el municipio de San Agustín. Al llegar a este lugar observé una valla grande con un mensaje inscrito: “Bienvenidos a San Agustín, destino mágico y sagrado”.



Mapa 1. Ubicación del municipio de San Agustín. Tomado de Google Maps (s. f.)

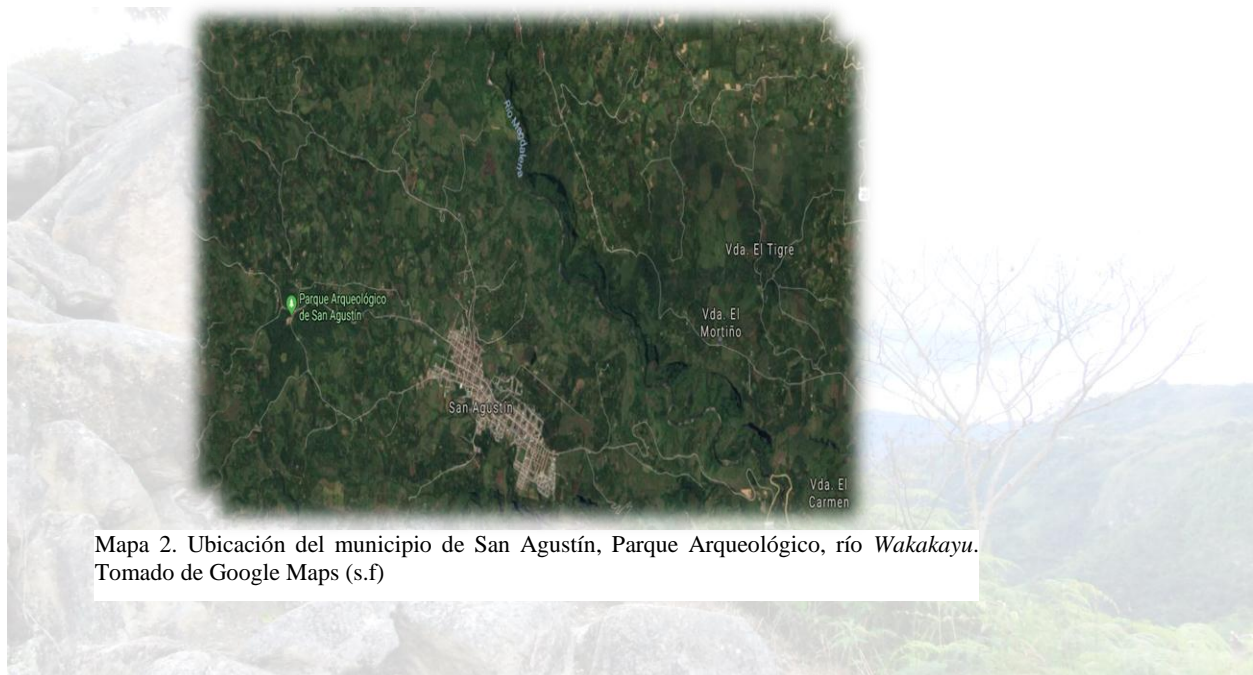
Wakakayu –nombre originario del municipio de San Agustín, tal como el río– es una población ubicada en un hermoso valle al sur del departamento del Huila, que hace parte de la cuenca alta del río del mismo nombre (el *Wakakayu* o Magdalena). Limita al norte con los municipios San José de Isnos y Puracé (departamento del Cauca), al oriente con Pitalito (Huila), al occidente con los municipios Puracé y Sotará, y al sur con los municipios San Sebastián y Santa Rosa (Cauca) (Plan de Desarrollo Municipal, 2012) (véase el mapa 1).

Los viajeros de toda la tierra, quienes han encontrado en este territorio el espacio para vivir, cultivar, aprender y formar su *ayllu* (familia), acostumbran llamar a San Agustín de diversas maneras, como *San Agucho* o *Sin angustias*. No obstante, como se señaló más arriba, los *amautas* (sabedores) Yanakunas, quienes han caminado y vivido en este hermoso valle entrelazado en

montañas, suelen llamarlo por su nombre originario: *Wakakayu*, del mismo modo que el nombre originario del río.

Wakakayu fue fundado en 1790 y denominado “capital arqueológica de América” debido a las piezas primigenias que fueron puestas en exhibición en el Parque Arqueológico que se construyó allí en 1935; para 1995 el Parque fue declarado Patrimonio Histórico de la Humanidad por la Unesco (Plan de Desarrollo Municipal, 2012).

Wakakayu cuenta además con una zona rural conformada por 85 veredas, ubicadas entre los 1.350 y los 3.350 m s. n. m., la cumbre del Macizo Colombiano (véase el mapa 2).



Mapa 2. Ubicación del municipio de San Agustín, Parque Arqueológico, río *Wakakayu*. Tomado de Google Maps (s.f)

Tras mi llegada, me bajo del carro, camino por varias calles y me percató de que el comercio se mueve bastante; los domingos y lunes siguen siendo días de mercado. La galería aún es el lugar en donde confluyen los campesinos e indígenas que bajan de diferentes veredas con sus productos para ofrecerlos a la venta. Entre los que se encuentran allí, hay: maní, panela, miel, café, pan de achira, colada de achira, gelatina de pata, cacao o chucula, cuajada, maíz, plátano, aguacate, ají, yuca, banano, papaya, piña, cidra yota o papa de pobre, fríjol, chacha fruto o sacha fruto (fríjol ancestral), repollo, mora, maracuyá, naranja, mandarina, col, espinaca, acelga, cilantro, perejil... Incluso se consiguen productos cultivados en tierras altas, como papa, ulluco y cebolla, entre otros. Se puede encontrar asimismo gran variedad de plantas medicinales y plantas ornamentales. Y allí

también están las mujeres que preparan nutritivos desayunos y almuerzos típicos de esta región a tan solo 4.000 pesos.

Todo lo anterior deja entrever que la localización geográfica de *Wakakayu* permite la variedad de pisos térmicos y las zonas de vida predominantemente montañosas.

“Gracias a todos los que movilizan esta galería, Aún mantienen vivos los colores de la diversidad y la soberanía alimentaria” (Lozano K. , 2018) (véanse las fotos 2, 3 y 4).



Afuera de la galería es común

observar las chivas transportadoras e interveredales, y las camionetas estacionadas en las esquinas

Foto 3. Ulluco o chugua (*Ullucus tuberosus*).
Archivo personal, 2018

Foto 4. Guatila o cidra (*Sechium edule*).
Archivo personal, 2018

Foto 2. Caléndula (*Calendula officinalis*).
Archivo personal, 2018

esperando a que se llene el cupo

para

salir. Gran parte de la población se moviliza en moto, y otros mantienen su caballo o zorra estacionada afuera de la galería: hay una zona llamada “zona de zorras”. Las cantinas y los bares resuenan con su música de despecho, otras con reggaetón.

Saliendo del pueblo se encuentran la iglesia, la alcaldía; las tiendas de artesanía, cafés y restaurantes, estos últimos lugares dispuestos para atender, llevar y traer a los turistas de diferentes lugares del mundo que llegan casi a diario.

Unos kilómetros más adelante empiezan a pulular los hostales, hoteles y casas de posada, cuyo gran número en los alrededores del poblado deja entrever que uno de los sustentos económicos de los lugareños es el turismo, por ser esta la zona de interés arqueológico.

Simplemente caminando puedo percibir la dinámica en San Agustín.

Wakakayu es la puerta de entrada al Útero de la Madre Tierra, llamado de esta manera porque en sus cumbres nacen alrededor de 250 lagunas (Molano, 2011). También se le conoce como puerta de entrada al Macizo Andino Amazónico, declarado por la Unesco como Reserva de la Biosfera Cinturón Andino en 1979, debido a que incluye gran diversidad de ecosistemas –desde picos nevados hasta cadenas volcánicas (El Espectador, 2018).



En sus altas montañas paramunas nacen los ríos más importantes de Colombia: *Wakakayu* (Magdalena), Cauca, Caquetá y Patía, principales arterias fluviales que atraviesan las montañas del país. Así mismo confluyen los biomas Andino, Amazónico y Pacífico, convirtiendo al Macizo en el hogar de fauna (osos andinos, pumas, dantas, aves, anfibios, reptiles) y flora (robles, yarumos, cedros, encenillos, frailejones, pajonales), etcétera (Plan de Desarrollo Municipal, 2012).

El río *Wakakayu* nace en la parte alta del Páramo de *Papallakta* –Valle de las Papas–, en laguna de la Magdalena conocida como *Yumamui* (véase el mapa 3). Baña las verdes montañas del resguardo *Hatun Wakakayu* –el gran río de los

espíritus– y a su paso se va constituyendo en el principal referente cultural, económico, espiritual y ecológico de las comunidades ribereñas y *anfibi*s⁵. En su largo recorrido serpentino de 1.550 km, recoge las aguas del río Cauca, para finalmente desembocar en la inmensidad y sutil belleza del Océano Atlántico, en Bocas de Ceniza –Barranquilla–, al norte del país. En este recorrido del

⁵ El concepto *ser anfibio* fue propuesto Orlando Fals Borda, quien en sus estudios y recorridos descubrió que los bogas del Magdalena son hombres anfibios porque viven de la caza y la pesca, entre el monte y las aguas. El ser anfibio además es senti-pensante, es decir, un sentidor del mundo, que piensa con el corazón, desde donde nace toda su tradición narrativa y poética (Garcés, 2010. *El ser anfibio. Imaginarios acuáticos en el Sinú. Análisis de la fauna mitológica en la tradición oral y la orfebrería Sinú*. Maestría Literatura Colombiana y Latinoamericana. Universidad del Valle).

agua van quedando plasmadas las memorias ancestrales de unos pueblos que dependemos de su ciclo hídrico en un 80 % (Semana, 2016).

2. Caminando y escuchando los mensajes del lugar sagrado de los espíritus



Foto 5. Río *Wakakayu*. Archivo personal, 2018.

Retomo mi llegada al territorio *Wakakayu*. Luego de haber visto las dinámicas de un día lunes (8 de julio) de mercado en el pueblo, me dirijo a la casa de la familia Chikangana, quienes viven en la vereda Nueva Zelanda, a 40 minutos del pueblo.

La primera noche llegó el mayor Fredy Chikangana con seis personas más, quienes me

fueron presentados como los *chaskis* (caminantes, mensajeros) que atravesaron el Camino Antiguo, conocido como *Kapak Ñan*, que conecta los departamentos de Huila y Cauca, y en donde se encuentran los páramos de Las Papas y El Letrero. A lo largo de su recorrido, ellos iban ofrendando en las lagunas de *Yumamui*, *Cusiyaku* (agua alegre), Santiago y Américas; y luego de tres días de caminata llegaron a la Casa *Munay-ki*⁶ exhaustos. Esa misma noche el mayor encendió la *tulpa* –fogón– y nos hizo saber la importancia de presentarnos ante el *Taita Nina* –abuelo fuego–, y entre nosotros, para ser bien recibidos, además para conocer nuestras intenciones y propósitos en este lugar. Así, poco a poco, inició esta conversa de saberes con sabores.

Quise escuchar atentamente la experiencia de los compañeros, ya que, en alguna oportunidad, no muy lejana, conocí esa “selva” paramuna de la que hablaban. En compañía del *Taita Nina*, y mambeando *koka*, cada uno se presentó. La conversación se hizo cada vez más agradable: dialogamos, cantamos y en una de esas canciones, de Pipe y de otra amiga, escuché esta frase de uno de los caminantes:

¡Desembocando en el gran vacío al mar, estamos atentos y despiertos, escuchando al territorio hablar, enviando mensajes y mensajeros, estamos leyendo el gran libro de poemas que canta a la

⁶ *Munay-ki Uma*: capacidad de sentir la reciprocidad, reconociendo que todos los elementos de la naturaleza poseen una gran importancia; involucra el respeto y el amor profundo por la madre tierra y los seres que la acompañan.

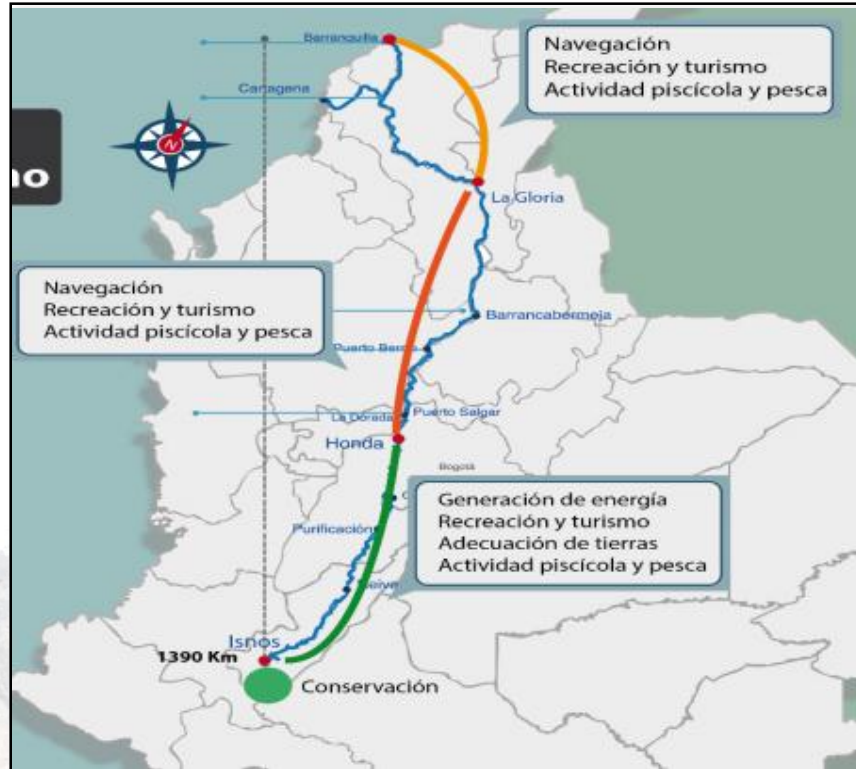
tierra en un aparente silencio! *Yumamui, Cusiyaku*, territorio *Papallakta* donde nacen las cuencas que sostienen la vida, el agua que conecta toda la tierra (Lozano Prada, 2018).

Recordé las recomendaciones del profesor Héctor: atenta. Mambeando la palabra frente al fuego, se mencionó que la intención de la caminata había sido ofrendar para continuar enviándole fuerza al río *Wakakayu* y a las comunidades que resisten ante los proyectos extractivistas (minería, hidroeléctricas, navegabilidad de los ríos).

Para el caso del río *Wakakayu*, el interés está centrado en la generación de energía y navegabilidad, con proyectos como el Plan Iirsa (Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana), el cual propone integrar la infraestructura de transporte, energía y telecomunicaciones en toda Suramérica (Unasur, 2019), estableciendo con ello un nuevo orden geopolítico o ejes que permitan la interconexión, extracción y explotación de la naturaleza; para ello es necesario generar planes colosales con megaproyectos viales, hidroviales, hidroeléctricos, estaciones termoeléctricas y geotérmicas que abastezcan grandes cantidades de energía, la cual es utilizada en el desarrollo industrial de países europeos, orientales y norteamericanos (Red Yuma, 2019).

En lo que respecta al departamento del Huila, el Plan Iirsa se materializó con la construcción y apertura de la Represa El Quimbo durante el 2010; proyecto liderado por Emgesa-Enel, que inundó 8.250 hectáreas de bosque seco tropical, convirtiéndose en la segunda hidroeléctrica de la zona, luego de la construcción de la Represa Betania en 1981 (Agenda Alterna, 2012). Estos proyectos hidroeléctricos han traído como consecuencia el represamiento del río *Wakakayu*, el desplazamiento de campesinos, la ruptura de la economía local, la transformación de las prácticas de cultivo y manejo de semillas, y la desaparición de especies de peces, mamíferos, aves, reptiles, anfibios y hábitat de una gran cantidad de flora (Contagio Radio, 2009).

Alternando a estos proyectos hidroeléctricos que represaron la vida del río, en el 2009 la Agencia Presidencial para la Cooperación –APC–, la compañía Hydrochyna y el Banco Nacional de Desarrollo de China formularon el proyecto Plan Maestro de Aprovechamiento del Río Magdalena –PMARM– (Cormagdalena, 2017), a través del cual se busca: la navegabilidad del río para tránsito de embarcaciones de carga pesada, generar energía hidroeléctrica con la construcción de 17 represas que van desde San Agustín hasta el municipio de Honda, además de incluir la recreación, el turismo, la actividad piscícola y la pesca como fuentes de ingreso y comercio (véase el mapa 4).



Mapa 4. Aprovechamiento potencial según tramo. Tomado de http://www.minambiente.gov.co/images/4._Calidad_Ambiental_Cuenca_M-C_CORMAGDALENA.pdf

Esa misma noche, alrededor de la *tulpa* y por el furor que esta conversación generó, el mayor Fredy nos invitó a la *Wilka Wasi Rumi* (Casa Sagrada de Piedra), que está ubicada en la vereda El Estrecho, muy cerca al río, para que allí realizáramos una ofrenda con el propósito de pedir fuerza para el gran *Wakakayu*. Nos pidió a cada uno llevar una roca que encontráramos en el camino y que nos llamara la atención.

Al otro día (martes 9 de julio) madrugamos e iniciamos la caminata y solo hasta entrado el atardecer llegamos a la *wasi* (casa), un lugar construido de manera ancestral con paja, piedra y en espiral, pensado como espacio para compartir medicina y palabras en familia. Cuando entró la noche encendimos la *tulpa* y todos nos fuimos ubicando a su alrededor. El mayor empezó ofrendando hoja de *Koka* al fuego y haciéndonos una “armonización” con palo santo y agua fresca de plantas, y luego ofrendó para pedir permiso a los espíritus del territorio; de *Nina* (fuego) brotaban llamaradas de colores azules (el mayor nos dijo que cuando *Taita Nina* despide esos colores es porque le agrada la ofrenda). Al tiempo, el mayor encendió su tabaco y se quedó en silencio.

Cuando acabó el tabaco, le dijo a su hija Sayari que nos compartiera *sayri* (espíritu de tabaco), y ella se dispuso a preparar los implementos para soplarnos tabaco por las fosas nasales; cada uno recibió la medicina. En la mano nos untó una esencia de plantas, para oler y refrescar el pensamiento y nuestras memorias ancestrales. Al rato, algunos empezaron a cantar y a danzar alrededor de la *wasi* pidiendo permiso y protección; después todos nos sumimos en el silencio.

Pasó un largo tiempo, tras el que el mayor retomó la palabra para contarnos acerca de la importancia de la *wasi* en ese lugar del río. Esto abrió nuevamente el círculo de la palabra y por esa vía retomamos la discusión de la noche anterior para repensar cómo hacer resistencia para defender la vida y el territorio de los intereses minero-energéticos. Esa noche se aclaró que el Plan Maestro propone la construcción, en forma de cascada, de las represas Guarapas, Chillurco, Oparapa y Pericongo, en el trayecto que va de San Agustín al municipio de Garzón, cuya longitud es de 108 km (Pertuz Molina, 2019).

La realización de estos proyectos, es claro, represaría varios ríos afluentes del *Wakakayu*, situación que preocupa y afecta a la comunidad; esto porque implica desviar, represar, dragar y manipular la conectividad ecológica de los ríos, lo que trae como consecuencia el fin de la vida de los seres que dependen del agua, tanto para alimentación como para cultivo, así como los sistemas de cultura y creencias, es decir, con la vida de todos y todas. Si la comunidad permite que estos proyectos se materialicen en sus territorios daría cabida al despojo, al desplazamiento y al saqueo tanto natural como arqueológico, es decir que la memoria ancestral sucumbiría al admitir que el río *Wakakayu* es un recurso económico y mercantil, como lo asumen las multinacionales interesadas en generar energía hidráulica y aumentar a más del 80 % el PIB (producto interno bruto) que obtiene el Estado de sus aguas (Semana, 2016).

Esa misma noche, frente al fuego, comencé a escuchar el territorio hablar. La conversación seguía. El mayor Fredy reiteraba la importancia de seguir fortaleciendo la memoria ancestral y la identidad del *Runa* (Ser) Yanakuna como *Auka urku yakumanta* (guardián del agua y la montaña), como protector del Macizo Andino, que es un territorio considerado como el Útero de la Madre Tierra, por dar origen al agua que sostiene la vida del país y el mundo.

El mayor también relataba historias, hacía cantos en lengua y tocaba la armónica. El conjuro de esa noche empezó a enlazar mis propósitos como investigadora con mi amor por la montaña, el agua, el páramo, los frailejones y mi obsesión por la danta, el oso y las historias que resguarda la “selva”

paramuna. Esa noche comprendí que no se puede hacer investigación si no se sabe esperar, si no se sabe escuchar y sentir (Lozano Prada, 2018).

Al amanecer (10 de julio), cerramos la ofrenda sembrando árboles de *wantu* o borrachero⁸ alrededor de la *wasi*. Luego se realizó una ofrenda en un punto especial, aquel donde se encuentra una piedra tallada por los ancestros que habitaron esta parte de la cuenca (véase la foto 1). La otra parte de la ofrenda se entregó en la parte más estrecha del río, considerada el *Canal del parto* por donde las aguas nacen y se impulsan en su viaje al norte; el estrecho del Magdalena es el paso entre rocas en donde se reduce el ancho que trae el río hasta dos metros. Los mayores cuentan que en este sitio los antiguos hacían sus ofrendas al agua. Al anochecer retornamos a Casa *Munay-ki*.

3. El camino hacia la pregunta

Los *chaskis* que llegaron a Casa *Munay-ki* además de caminantes son artistas: por donde pasan siembran una semilla de alegría y sonrisa en los niños, niñas, jóvenes y mayores, y por ello compartieron con la comunidad que participa en diversas actividades generadas desde la Escuela de Saberes *Munay-ki Uma*; una iniciativa en educación propia de la Fundación *Inti Amaru* (Sol y Serpiente), organización indígena. Así se dio inicio al primer encuentro del semestre 2018-II, con música, danza, malabares y un delicioso almuerzo. Al día siguiente (11 de julio) conocí parte de los integrantes de la comunidad, pero no quise empezar mi relación con ellos con preguntas y entrevistas, solo me dediqué a compartir, a escucharlos, a conocerlos, a jugar y sonreír (Lozano Prada, 2018).

Desde ese primer sábado (14 de julio) en adelante el mayor Fredy y Sayari Chikangana me hicieron parte del pensar y generar ideas para trabajar con niños, jóvenes, adultos y mayores. Todas las opiniones, dudas y sueños que surgían se resolvían al estar sentados frente al *Taita Nina*. Y así, despacio, y sin olvidar que los propósitos de la escuela son fortalecer la memoria ancestral (música, danza, lengua, tejido, cosmogonía) y defender la vida y el territorio, fue como empezó el entramado de sentires de esta propuesta investigativa.

Poco a poco fui conociendo a los comuneros. Mi primer acercamiento fue a la institución *Yachay Wasi Runa Yanakuna* (Casa del Saber del Yakanakuna) y a sus profesores, quienes me permitieron

⁸ Árbol conocido como borrachero, trompetero o floripondio, que pertenece taxonómicamente a la familia *Solanaceae*.

entrar a sus clases. Fue así como terminé integrándome con niños, niñas y jóvenes de entre los 5 y 14 años de edad; pude conocer a sus padres, madres, tíos, primos y abuelos.

Estar en la institución me permitió develar las falencias que persisten en las prácticas educativas: estandarización, homogenización, prácticas de dominación y descontextualización del conocimiento en relación con el territorio. Además, me sorprendió notar que allí no se habla de la enseñanza de la biología; lo más cercano que maneja la propuesta etnoeducativa es el Pilar Ambiental, dentro del que se encuentra la Línea de Investigación de Etnociencia Ambiental y *Chakra* (huerta). Esto me llevó a reflexionar: ¿cómo un licenciado en Biología puede abordar la Etnociencia Ambiental?, ¿cómo la Etnociencia Ambiental permite abordar temas con la memoria ancestral, la resistencia y la defensa del territorio?

Toda esta situación me hizo cavilar, deshilar y comprender que los procesos de aculturación y neocolonialismo han hecho que muchos pueblos acepten consolidar sus proyectos educativos bajo la política pública de etnoeducación, término acuñado por el Ministerio de Educación en 1985, el cual tergiversa lo que, en esencia, los pueblos indígenas han construido como educación propia. Por supuesto, hay una brecha entre estos dos términos (educación propia y etnoeducación). La etnoeducación, mientras vaya de la mano de los intereses político-educativos del Estado, generará rupturas y desigualdades en el conocimiento propio de las comunidades, lo cual se hizo evidente a mi paso por la institución; los profesores deben enseñar unos contenidos propios establecidos, deben manejar el plan de aula y la malla curricular, deben responder a los estándares de calidad y evaluación, y a las pruebas Icfes..., en fin, la autonomía que tienen es más bien automática porque debe responder a los intereses del Estado.

Esta misma situación se replica en los hogares, lo que ha llevado a que los *wawas* (niños y niñas) pierdan la conexión con sus familias, con sus abuelos: ya no se dialoga, ni se pregunta, ni se comparten historias de vida y anécdotas; la memoria de los mayores y mayoras ha pasado al olvido, otros se la han llevado consigo al *Hanan Pacha* (espacio de los astros y espíritus). Y a cambio han llegado otras *mañas* traídas por globalización mediante los medios masivos de comunicación como la televisión, la radio (novelas, radionovelas) y el internet (Facebook, WhatsApp); la música (el reggaetón); además de los piques de motos, el estereotipo de mujer, la moda, el turismo utilitarista, la mercantilización de la educación y la creciente demanda de los caficultores que con sus cultivos cada vez más amplían la frontera agrícola.

Todas estas *lecturalezas*⁹ iban abriendo trocha para abordar el problema.

En uno de los encuentros conocí al mayor Gentil Quinayas. Sin preguntarle, él se me acercó y empezó a contarme su vida. En su charla me señalaba la montaña por la que había llegado a pie al territorio *Wakakayu* desde su resguardo ancestral Guachicono, ubicado en el departamento del Cauca; en su viaje había atravesado el Páramo *Papallakta*. Me contó historias fascinantes para mis sentidos, y finalmente le pregunté si había compartido todas estas con los niños y niñas, pero su respuesta fue que no, que él poco contaba de su vida a los nietos o demás niños; me entristeció que toda esa memoria oral y experiencia no fuese compartida.

Para esos días me di cuenta de que el territorio me seguía hablando, que me mostraba historias para escucharlas, contarlas y reivindicarlas. Y fue en ese momento que se me develó la pregunta alrededor de la que se tejería esta propuesta investigativa: ¿De qué manera la reconstrucción de biorritmos con los *wawas* (niños y niñas) de la Escuela de Saberes *Munay-ki Uma*, Resguardo *Hatun Wakakayu* de San Agustín (Huila), ¿aporta a la defensa y cuidado de la vida del territorio?

4. Por qué y para qué esta investigación

Las familias Yanakunas presentes en el resguardo se encuentran ubicadas en un territorio discontinuo, esto porque se comparte parte del mismo con las comunidades campesinas. Al ser un territorio fragmentado, la comunidad no supera las 700 personas aproximadamente.

Mayores no hay muchos, pero charlando con ellos me di cuenta de que su memoria se encuentra intacta, la memoria de las experiencias vividas durante su travesía desde el Cauca hacia el Huila. Algunas familias salieron en busca de nuevas oportunidades de vivienda y de cultivo, ya que el clima local favorece en gran medida la obtención de todo tipo de alimentos, por ejemplo, el maíz —en esta zona se obtienen dos cosechas al año—. Otros, en cambio, se trasladaron para escapar de la violencia política armada generada por los cultivos de coca y amapola que se encontraban en auge en la región del Cauca, violencia que redundó en la muerte de líderes y lideresas comunitarios.

⁹ Término propuesto por León Octavio —músico, compositor y escritor—, reforestada del corazón, quien nos invita a leer la naturaleza y entrever lo que nos quiere decir. León Octavio es fundador del grupo musical y campesino Campo y Sabor.

La contaminación de las fuentes de aguas, *chagras* (espacios de siembra) y cultivos, y la aparición de enfermedades en los habitantes, consecuencia del desarrollo del Plan Colombia en 2010, fueron también motivo de migración, especialmente cuando el Estado dio la orden de fumigar con glifosato el territorio para erradicar los cultivos de uso ilícito (Oyola, 2016).

Muchas familias salieron de su territorio de origen en búsqueda de empleo, seguridad, educación y nuevas oportunidades personales y familiares, trasladándose así al territorio conocido como San Agustín, dejando atrás la vida que hasta entonces habían conocido. No obstante, todos estos hechos fueron deteriorando las relaciones familiares, comunitarias y, por ende, las relaciones con el espacio vivido y sentido, por lo que la memoria y la identidad Yanakunas fueron pasando al baúl de los recuerdos.

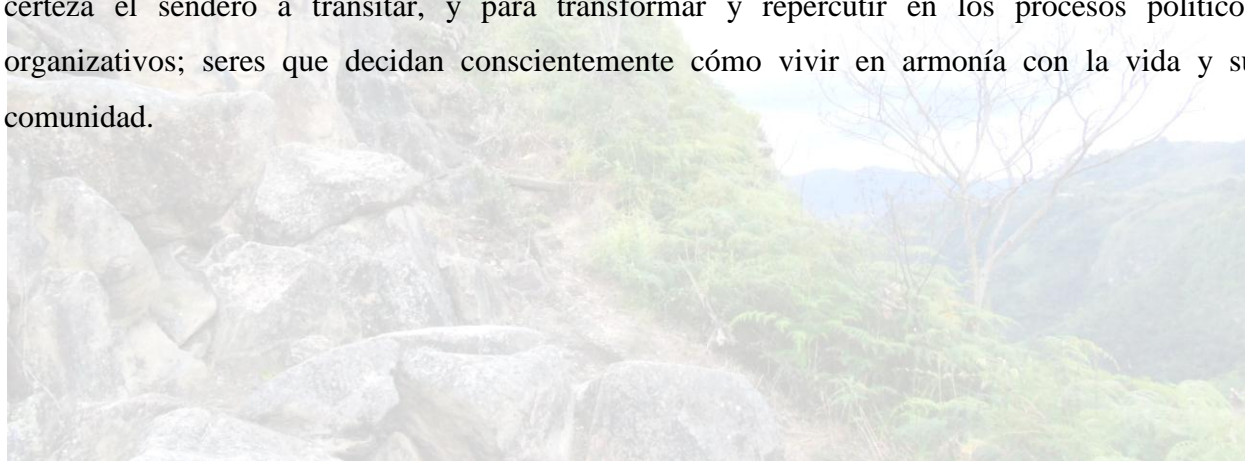
Estas situaciones dejan entrever la importancia de una pedagogía crítica y propia que retorne a la *tulpa*, a mambear la *Koka*, a *recorazonar* el conocimiento propio; y esta es la apuesta educativa que propone la Escuela de Saberes *Munay-ki Uma* y a la que me vinculé, comprendiendo que es posible mantener la memoria oral viva a través del tejido, la música, la poesía, la danza, la partería. Ante siglos de sometimiento, evangelización y poder hegemónico, los Yanakuna del *Wakakayu* continúan en resistencia.

Partiendo de estas bases, se hace necesario que, desde la academia, desde el saber occidental, se desdibuje el intelectualismo y se retorne a las investigaciones con y para la gente. Este es el llamado que hacen los *Amautas*, los *Apus* (grandes montañas sagradas): retornar, revivir y desempolvar esas memorias que están vivas en los niños, niñas, jóvenes y mayores, las cuales vienen con ellos desde el útero; son las que perviven y nos permiten crear, deconstruir, imaginar y hacer de la educación un papel transformador, una acción política, una pedagogía crítica y una reflexión del maestro, las que permiten un proceso de enseñanza de la biología contextualizada que responda a las necesidades emergentes.

Por estas realidades propias de los diferentes territorios es que la Universidad Pedagógica Nacional apoya realizar investigaciones en espacios biodiversos, investigaciones contextualizadas con el fin de aportar a los procesos colectivos –como defender la vida del territorio de los proyectos extractivistas minero-energéticos– a través de propuestas investigativas y pedagógicas mancomunadas que resignifiquen el papel de la educación, el saber sobre la vida y los conocimientos propios (Línea de Investigación Pensamiento Crítico, 2017). Esto permite

transformar relaciones de identidad territorial y construir conocimiento pedagógico y didáctico; al reconocer otras epistemologías se evitan la desarmonía y el desequilibrio absoluto en la relación hombre-naturaleza y la impregnan del –*Sumak Kawsay*– buen vivir y el saber del mundo andino y del *Abya Yala* (América). Estas filosofías y valiosas prácticas de vida para los pueblos andinos consisten en una serie de principios que nos llevan a establecer un orden distinto de lo que conocemos, devolviéndonos la integralidad de las cosas para comprender que nada está separado y todo hace parte de un mismo tejido (Campo, 2018).

Desde esta perspectiva general, y a partir de las experiencias de este tiempo en campo, durante las que compartí y escuché, llegué a convencerme de que esta investigación debía llegarle a los *wawas*, porque si desde pequeños abonamos en ellos esas semillas, crecerán fortalecidos y capaces de apropiarse de su espacio, capaces de reconocer su historia propia y su identidad, capaces de escuchar a los mayores, hablando su lengua, creando su música y escribiendo su historia (Lozano Prada, 2018). Generaciones que pueden tener la autonomía y el accionar político para decidir con certeza el sendero a transitar, y para transformar y repercutir en los procesos políticos organizativos; seres que decidan conscientemente cómo vivir en armonía con la vida y su comunidad.



¿QUÉ HAN INVESTIGADO OTROS CHASKIS?

Antecedentes

Los *chaskis* fueron y son seres muy sabios, que atravesaron páramos, selvas, costas. En estos viajes construyeron conocimiento y saberes, y dejaron tradiciones que guardan un legado cultural, social, político, educativo y ambiental. Resaltar este conocimiento construido por otros *chaskis* o comunidades permite visibilizar y comprender las luchas, resistencias, contribuciones e investigaciones en problemáticas contextuales, desde las cuales se busca desligar conocimientos homogeneizantes y totalizantes para darle cabida a otro tipo de experiencias educativas: metodologías construidas desde y con la gente. Estas investigaciones resaltan la necesidad de seguir fortaleciendo la educación propia y la memoria ancestral, recuperando la oralidad y el saber propio de las comunidades, y poniéndolo a dialogar con la enseñanza de la biología.

5. Memorias en movimiento: investigaciones en memoria biocultural, ancestral y colectiva

Cada vez que recurrimos a recordar, viajamos por el pasado o por nuestro presente, *recorazonamos* procesos que sitúan y fortalecen nuestra identidad; en ese renovar la memoria redescubrimos conocimientos y saberes que pueden ser heredados de forma oral, escrita o ilustrada.

La investigación de Ingrid Amador (2015, pág. 130) me acerca a esta realidad, en la medida en que contribuye a los procesos educativos evocando la memoria colectiva mediante creaciones musicales y artísticas, las cuales posibilitaron motivar sentidos y sentires acerca de la vida y lo vivo en relación a su cuidado; denuncia y respeto por el territorio; sentido comunitario y la identidad cultural como formas de resistencia frente al conflicto y demás formas de opresión en Curvaradó por más de 17 años. Tejer esta memoria biocultural le permitió a Amador integrar los conocimientos de la biología y su enseñanza, y contribuir a la formación de jóvenes y maestros.

Por este mismo camino investigativo, Carolina Jiménez (2014) logra la activación de la memoria biocultural en el Resguardo Inga de la Asociación *Tandachiridu Inganokuna* –Caquetá– a través de conversatorios sobre los salados naturales con mayores y mayoras, recorridos y el reconocimiento del territorio; esto último le permitió su resignificación. Como resultado de este trabajo, la autora resalta la importancia del desarrollo e implementación de metodologías que integren la relación de los procesos biológicos y culturales, ya que esto representa la forma de supervivencia de una cultura que expresa su lenguaje a través de la oralidad.

Las conclusiones de este trabajo tienen mucha relación con lo planteado por Cifuentes y Campo (2016), quienes con su investigación aportan a la renovación de la memoria biocultural del pueblo Yanakuna, Resguardo de Río Blanco –Cauca–, uniendo el concepto de territorio con el de cuerpo físico, “es decir, el del hombre y la mujer, y el espacio ancestral donde el primero se desenvuelve” (pág. 169). Así, alcanzaron a indagar conocimientos, prácticas y creencias asociados al cuidado del ciclo menstrual en relación con las fases lunares, develando la estrecha relación del *Runa Yanakuna* con la madre naturaleza. Fue posible evidenciar esta relación gracias a que caminaron el territorio, y a que realizaron ofrendas, pagamentos y ceremonias en los lugares sagrados del territorio. Para el desarrollo de esta investigación propusieron una metodología propia *warmi chagra* (espacio de siembra de la mujer), una narración oral que nace en el trabajo de campo y que les brindó nuevas formas de relacionarse con la enseñanza de la biología en contextos culturalmente diversos. Frente a estos resultados, las autoras dejan dos conclusiones que son importantes tener en cuenta para la presente investigación:

- “La fragmentación del tejido comunitario es un hecho que se presenta con mayor frecuencia en los jóvenes, quienes no se acercan a los mayores y ellos están muriendo con sus conocimientos”.
- “El Macizo Andino Colombiano merece atención desde próximas investigaciones, que busquen su cuidado y defensa en relación a los procesos de resistencia territorial y contribuyan a la autonomía de comunidades que lo han cuidado por generaciones” (Cifuentes & Campo, 2016, pág. 174).

Junto con el trabajo anterior, Galán y Ortega (2017) proponen redescubrir los usos y costumbres olvidados en torno al alimento ancestral de la comunidad indígena Yanakuna del resguardo de Río Blanco –Cauca–, a partir de los saberes de los mayores como aporte a la educación propia y la enseñanza de la biología. Con el desarrollo de este trabajo, las autoras contribuyen al fortalecimiento del Plan de Vida, específicamente en los ejes educativo, ambiental, social y cultural. En el trabajo de campo descubrieron una amplia diversidad de alimentos considerados malezas, y frente a ello plantearon una metodología propia que les facilitó incluir las dimensiones simbólicas, culturales, biológicas y espirituales que configuran la esencia indígena. En este proceso investigativo, las autoras concluyen que existe una desconexión entre la enseñanza de la biología, el maestro y su contexto, y hacen un llamado a la responsabilidad de la familia en la formación de

sujetos que aporten a la construcción de país. Por último, reconocen que el páramo ha sido un lugar transitado y explorado por la comunidad Yanakuna y que allí perviven los saberes asociados a la variedad de alimentos del resguardo.

El trabajo de maestría de Camargo Restrepo (2010) se propone como objetivo general determinar, en la cultura Yanacona de la zona del Valle de Las Papas, el uso del agua. En este estudio, la investigadora caracteriza los usos relacionados con el agua y encuentra la importancia del agua dentro de la cosmovisión yanacona, pero también las injusticias que se cometieron durante el año 2010 con la arremetida del Plan Colombia, el que dejó consecuencias nefastas en la tierra, la gente y el agua, además de un intenso y latente conflicto armado. A la comunidad le ha costado mucho tiempo recuperarse de estos hechos, por lo que la investigadora concluye que para su fortalecimiento como pueblo indígena es necesario su constante presencia en el páramo y en las áreas de lagunas, así como en otros lugares sagrados; esta conexión afianzaría la identidad cultural de los Yanakunas. Por ello la importancia de transmitir el conocimiento a los jóvenes, para que sean ellos quienes se encarguen y apropien de sus tradiciones y fiestas, las que se celebran en distintas épocas en el Macizo Colombiano.

6. Oralitura: ejercicio de-colonizador del conocimiento

Taborda y Arcila (2016) diseñaron una propuesta didáctica alternativa a partir de la *oralitura* como eje transdisciplinar y de-colonizador de pensamiento. Con este trabajo lograron desarrollar talleres oraliterarios como una propuesta alternativa y creativa que fortalece los procesos de enseñanza y aprendizaje a través del desarrollo de contenidos interculturales, y transversales desde las áreas de Lengua Castellana, Sociales, Ciencias Naturales y Música, a su vez enriqueciendo la producción oral y escrita de los estudiantes. Como conclusión, las autoras hacen un llamado a las instituciones a construir otras miradas que presten mayor atención a los saberes de los pueblos oralitores, proponiendo para ello metodologías que enriquezcan las identidades y diversidades de este país, además de hacer hincapié en la importancia de des-parametrizar la educación de los currículos y contenidos; con esto buscan que los maestros y maestras “inicien un viaje didáctico y creativo que les permita reducir las brechas entre culturas y ampliar la comprensión del otro” (Taborda & Arcila, 2016, pág. 53).

7. Investigaciones en educación propia Yanakuna

Retomando investigaciones realizadas en el territorio Yanakuna, en cuanto a aportes, fortalecimiento y sistematización de experiencias en educación propia, cito el trabajo realizado por el Cabildo Mayor Yanacona (2001), en el cual se planteó de manera colectiva y concertada construir el Plan Educativo Yanacona en la búsqueda de fortalecer la organización como pueblo y consolidar el Plan de Vida desde los pilares social, económico, político, ambiental, cultural e investigativo, y las formas educativas utilizadas ancestralmente; esto con el fin de poder elaborar materiales pedagógicos propios; construir, remodelar y dotar los centros docentes en el pueblo; y construir sitios de recreación y deporte para el rescate de los juegos y rondas tradicionales.

Basados en la anterior propuesta, varios investigadores profesores empezaron a sistematizar las experiencias en educación propia que han llevado a cabo en territorios Yanakuna, y entre estos hago referencia al trabajo de María Muñoz (2016), quien propone sistematizar la experiencia comunitaria y organizativa del proceso de educación propia del Cabildo Yanakuna *Tuparik Wasi* de Popayán (2004-2015). A partir de su experiencia, la autora expone la necesidad de visibilizar la educación propia en el contexto de la ciudad, retomando el pensamiento de los mayores y fortaleciendo el Plan de Vida Yanakuna. Así mismo, resalta la creación de la escuela, lo que permitió a los *wawas* (niños y niñas) construir una relación armónica con la *Pachamama* (Madre Tierra) y a su vez consolidar el PEC (proyecto educativo comunitario) (pág. 2).

Por último, registro el trabajo realizado por Eduar Hormiga (2015), en el cual plantea estrategias para el mejoramiento de la convivencia escolar en la Institución Educativa de Pueblo Quemado, resguardo indígena de Río blanco, municipio de Sotará. En este proceso investigativo el autor evidencia el desarraigo de los jóvenes por las prácticas tradicionales, como el trabajo en la *chagra* y el reconocimiento como sujeto político además indígena; frente a esto, articula tres elementos de la identidad Yanakuna: la *chagra*, la *tulpa* y las relaciones sociales. Compartir en estos espacios permitió a los estudiantes reconocer la forma en la que la comunidad indígena se relaciona para trabajar en la *chagra*, realizar trueques, hacer mingas, y esta experiencia de encuentros afianzó y mejoró la convivencia entre los estudiantes.

8. Aportes pedagógicos desde la música, la danza y el cuidado de la vida

En cuanto a estrategias pedagógicas, se han adelantado investigaciones desde diferentes enfoques que surgen de las necesidades educativas de cada pueblo o comunidad. Desde la danza como estrategia pedagógica, Liliana Saavedra (2016) propone recuperar la memoria y formar postura política a través del cuerpo en jóvenes escolares, empleando la danza para la construcción y transformación del respeto por sí mismo y por el otro, con las diferencias y semejanzas de diversidad existente entre los estudiantes. Con esta investigación, la autora logra hacer de la danza una estrategia de catarsis y de reparación en los estudiantes víctimas del conflicto armado, además de valorar la diversidad existente en la Institución Alfonso Reyes Echandía. Propuso también la integración entre el área de sociales y artes mediante el proyecto “Las voces de la memoria: mis memorias, nuestras memorias”, el cual permitió consolidar y sistematizar las experiencias pedagógicas vividas y fortalecer las posturas políticas de acuerdo con la realidad en la que viven los estudiantes. La autora hace un llamado a resignificar la forma de enseñanza-aprendizaje según lo que se vive en la sociedad.

Por su parte, Sandra Muñoz (2017), con su trabajo, diseña un calendario ecológico como estrategia pedagógica para la protección de especies vegetales y animales nativos más representativos y en peligro de extinción del pueblo A'í, presentes en el territorio del resguardo indígena Bocana de Luzón. Con la construcción del calendario ecológico busca comprender las dinámicas ecológicas y biológicas de los organismos vegetales y animales que contribuyen a fortalecer la identidad cultural, así como reafirmar los procesos de protección de las especies, y para ello la autora integra aspectos territoriales, educativos, sociales-culturales y organizativos, aportando a la pervivencia del pueblo, su flora y su fauna.

Dentro de estas estrategias pedagógicas, por último cito el trabajo de William Urbano (2016), quien identificó los principales rasgos de las actuales prácticas musicales del Cabildo Yanacona San José, del municipio de San José de Isnos, departamento del Huila. En esta investigación, el autor identifica las características de la chirimía, ritmo musical asociado al fortalecimiento de la autonomía, la recuperación de la cultura y el territorio, y ello en el marco del proceso de construcción de identidad que le permitió al pueblo Yanacona ser parte de los pueblos interculturales a nivel regional, nacional y mundial. Su investigación se centra además en dar relieve a los procesos de enseñanza y vinculación de las tradiciones y conocimientos, como las

danzas, músicas y creencias, a través de la tradición oral, la escucha y el ejercicio visual, lo que le permite al niño yanacona interiorizar y asimilar estos conocimientos con el pasar del tiempo.

LA FUERZA DEL CHASKI ESTÁ EN SU ORIGEN

Marco de referencia conceptual

Recuerdo las noches de lunada acompañadas por el fueguito de la *tulpa*, noches oscuras en las que se escuchaba el trinar de los pájaros, se veían pasar estrellas fugaces y el resplandor de uno que otro rayo. Junto con Sayari nos daba la madrugada leyendo las cartas de los animales o contándonos historias; encendíamos una velita todas las noches y a veces la veíamos consumirse y apagarse de tanto conversar. Este apartado trata de eso, de crear diálogo de saberes entre el conocimiento generado en la academia y el conocimiento del mundo andino; esta es una forma de retornar al origen, comprendiendo los conceptos, sentidos y significados de estos, dentro del contexto Yanakuna. Para ello se proponen siete categorías que le dieron a esta *chaski* (investigadora) la fuerza para establecer esta investigación. A continuación, se enuncian:

9. Discusiones frente a lo que significa la educación propia y la etnoeducación en los pueblos indígenas

Educación propia

El concepto de educación propia nació a mediados de la década de 1970, con la conformación del CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) en 1971, organización que reivindicó el ser indígena y empezó a plantear una propuesta educativa con pertenencia hacia los pueblos indígenas, una que buscaba desligarse de la escuela tradicional y el sistema que se había implementado durante décadas, el cual se encontraba bajo el dominio del Estado y la Iglesia, dominio que silenció la lengua indígena dentro de los salones de clase, excluyó el conocimiento de los mayores y descontextualizó el entorno y a sus estudiantes (González, 2012; Bolaños & Tattay, 2012). Estos motivos promovieron la lucha por resistir al proyecto sistemático de desaparición efectuado por años (Molina & Tabares, 2014). El CRIC planteó la necesidad de fortalecer el conocimiento de las comunidades desde lo propio: la historia tradicional, la construcción de mapas de veredas y resguardos, el conocimiento de las plantas, y recuperar la tradición del tejido, la danza, la música (González, 2012).

Así, desde un aspecto comunitario, es que se llega a definir la educación propia. Se la concibe, pues, como la estructura que ha permitido entender y conocer las formas de sentir, hacer, proyectar y trascender [...], lo anterior ligado a las dinámicas del territorio y al amplio conjunto de actividades productivas y culturales, para las que tienen sentido los procesos de aprendizaje, el que a su vez está mediado por la relación de la comunidad y la naturaleza, relaciones que se dan a partir de la tradición oral. Esta visión, por supuesto, genera tensión con el saber occidental, ya que desde este último se impone una mirada sesgada del conocimiento indígena como inferior o “atrasado” (Molina & Tabares, 2014). Cuando se reconoce el valor que ejerce la educación propia en las comunidades, se empiezan a concretar los objetivos de las escuelas, entre ellos “contextualizar la educación desde la cotidianidad, es decir, generar una educación para defender colectivamente, y no una educación para superarse individualmente” (González, 2012, pág. 38).

De esta forma, la educación propia en las escuelas estaría orientada por una intencionalidad comunitaria, por la investigación como medio de aprendizaje, por el fortalecimiento de la lengua, por las relaciones de horizontalidad, por la participación comunitaria, por incentivar los intereses de los niños, niñas y jóvenes, por la apropiación crítica, por la educación con carácter intercultural, y por el diálogo y la convivencia armónica con otros pueblos y sectores sociales (González, 2012; Bolaños & Tattay, 2012). Termino esta explicación con lo que plantean Bolaños y Tattay (2012, pág. 5): “La educación es propia no solamente por que toca lo de adentro, es propia porque es pertinente y permite autonomía”. Esto tiene relación con el planteamiento de Nathaly Campuzano (2017), quien señala que la educación propia es un proceso social de permanente reflexión y construcción colectiva, mediante el cual los pueblos étnicos fortalecen su autonomía.

Etnoeducación

Todos los conceptos tienen una historia, y el de etnoeducación, en particular, según los documentos revisados, es propuesto por el antropólogo Guillermo Bonfill Batalla en 1981. Con este hacía referencia a una educación cultural diferenciada para grupos étnicos, basada en el etnodesarrollo, es decir, planes y proyectos en los que podían integrarse las comunidades indígenas a la Sociedad Nacional Mexicana. Para Colombia, y en especial para el departamento del Cauca, este término fue traído por Yolanda Bodnar y Gina Carrioni, quienes buscaban plantear una alternativa oficial de educación propia, alternativa que desde mucho antes venían reivindicando las comunidades indígenas organizadas en el CRIC (Vasco L. , 2015).

Este concepto fue acogido por el Ministerio de Educación Nacional en 1985, entidad que un año más tarde decreta la Ley 115 de 1994, con la cual propone a las diferentes comunidades indígenas del país respaldar y financiar la educación bajo el nombre de etnoeducación, sin tener todavía una definición clara y propia del término. Desde entonces, el MEN ha puntualizado la etnoeducación como una política pública y como una prioridad del Estado, que atiende el reconocimiento y valoración de la diversidad étnica y cultural de la nación. Para Arbeláez y Vélez (2008, pág. 19):

Es un proyecto educativo concreto, derivado de un compromiso estatal y comunitario, que preserva la diversidad étnico-cultural, que busca respetar la diferencia, identidad y autenticidad de cada grupo, teniendo en cuenta sus ideologías, costumbres, creencias e idioma.

A pesar de ser este un compromiso estatal, en lo corrido de su implementación, la política etnoeducativa ha presentado varias limitaciones respecto a los lineamientos curriculares, estándares educativos, evaluación y gestión; formas que desintegran lo que en esencia es la educación indígena. Estas posturas han generado polémica entre las diferentes comunidades y el Estado, debido a los intereses y la relación de poder que se ha estado permeando. Ante esto, García (2017, pág. 19) menciona que “la etnoeducación debe entenderse como un discurso y como una práctica identitaria que plantea desarticular y desinstalar postulaciones hegemónicas para situar en un plano valorativo la pertenencia étnica, la diferencia de identidad”. Sin embargo, Meneses (2016, pág. 38) reconoce que las comunidades, sin definir el concepto de etnoeducación, ya venían realizando esta práctica histórica y ancestral; muestra de ello es la pervivencia de las lenguas, prácticas y saberes, y la trasmisión de conocimientos a través de la oralidad.

De acuerdo con la conceptualización y con lo que plantea Meneses (2016), la etnoeducación deber ser una política educativa inclusiva que vaya de la mano con los principios y dinámicas de la comunidad; debe ser un eje fundamental que permita rescatar los saberes propios y ponerlos en juego con el conocimiento occidental, co-creando un conocimiento comunitario que responda a sus necesidades, no a una educación a favor del Estado y la globalización.

10. Sistema Educativo Indígena Propio –SEIP– y su relación con el Plan de Vida

Bajo el Decreto 180 de 1997, ordenado por la Ley 115 de 1994 (Ley General de Educación), el Estado dispone el PEI (Proyecto Educativo Institucional) como la estrategia fundamental para propiciar la transformación de las instituciones educativas; eje de desarrollo y mejoramiento de la calidad educativa. Pero frente a esto, el CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) señaló que

dicha legislación desconocía los avances que como organización habían logrado con el PEBI (Programa de Educación Bilingüe e Intercultural) y con el trabajo de más de una década en educación propia. Como respuesta a las exigencias de esta Ley, las comunidades indígenas organizadas proponen el Proyecto Educativo Comunitario:

Un proceso dinámico y progresivo de profundización de un diálogo entre comunidad y escuela, que transforma la noción de qué es escuela, de cómo la comunidad se apropia de ella, de cuál es el papel del maestro en la comunidad y de cuál es el papel de la educación en una sociedad indígena (Flórez & Monroy, 2015, pág. 62) en (PEBI, 2004, pág. 75).

Tras este movimiento y resistencia al PEI, el MEN acepta y define el PEC (Proyecto Educativo Comunitario) como la concepción integral de vida y gestión de saberes propios de los pueblos indígenas, comunidades afrocolombianas, raizales y Room [...], constituyéndose en fuerza motora de planes globales de vida acorde con su cultura, lengua, pensamiento, usos y costumbres.

Para Flórez y Monroy (2015, pág. 16), el PEC se plantea como estrategia de carácter político, organizativo, pedagógico y administrativo que redimensiona la educación y la escuela desde lo comunitario; a esto añade que contribuye al reconocimiento de las problemáticas, desarticulándose totalmente de la educación escolarizada. Para ponerlo en acción se emplea el SEIP, sistema educativo capaz de potenciar los valores ancestrales, conocimientos, usos y costumbres de las comunidades indígenas. Mediante este sistema se hace seguimiento y se proyecta la educación de acuerdo con su derecho ancestral. El SEIP se orienta desde el Plan Educativo Indígena Cultural y Territorial –PEICT– para potenciar los procesos educativos propios y el Plan de Vida de cada pueblo.

11. Memoria como ejercicio individual y colectivo en la reconstrucción de conocimiento

La memoria, nuestra memoria, está muy ligada a las experiencias que vivimos en el tiempo y el espacio, a la forma como nos relacionamos, sentimos y recordamos. Sin embargo, en un ejercicio de reconstruir la memoria ancestral a través de narrativas que pueden ser orales, escritas, visuales y que hacen parte de la experiencia, se recurre a los recuerdos de los mayores y mayores Yanakunas, memorias que han pasado de generación en generación y de las últimas generaciones al olvido. El profesor Betancourt (2004, pág. 125) hace referencia a este tipo de memoria como “la memoria colectiva, la cual recompone el pasado y los recuerdos retornando a la experiencia vivida en comunidad y al legado que se puede dar a un individuo o a un grupo de individuos”.

Esta memoria colectiva le ha posibilitado a la comunidad retornar a sus prácticas espirituales y simbologías, a construir la casa del pensamiento, a volver a sembrar en la chagra, a unirse y reconocerse como Yanakunas de San Agustín. Para Barrera & Toledo (2008), la memoria colectiva les permite a los individuos recordar eventos del pasado y reconocerse como sociedades con una memoria social. Una memoria construida, vivida, sentida que hace parte de la identidad como habitantes del Macizo Andino Amazónico.

Añadido a lo anterior, tenemos una memoria individual que, para el profesor Betancourt (2004, pág. 126) “es una condición necesaria del ser humano, para llamar al reconocimiento de los recuerdos”, memoria que es necesario reconstruir y revivir. Esto permite develar y compartir situaciones y experiencias que los mayores y mayores han adquirido gracias a la autonomía y la inquietud de estar aprendiendo y caminando diversos territorios. En este punto es necesario hacer hincapié en que muchos de ellos se separaron de sus familias siendo muy jóvenes tras ir en la busca de otras formas de vida y aprendizajes.

12. Memoria biocultural: más allá de la relación hombre-naturaleza

Siguiendo con mi búsqueda, encuentro otra definición que permite comprender las diferentes relaciones que las comunidades han establecido con su entorno, llámese naturaleza, madre tierra, contexto, geografía, etcétera. Para Toledo y Barrera-Bassols (2008), la memoria del ser humano se compone de tres aspectos: variedad de genes, lenguas y conocimientos y sabidurías.

En lo que respecta a genes y lenguas, tiene que ver con la relación geográfica, ecológica y espacial que influye en que cada nación o pueblo tenga ciertas particularidades marcadas en sus acentos, colores de piel, formas de vestirse, etcétera. Por ejemplo, las comunidades Yanakuna y Wayúu difieren no solo geográficamente, sino también por sus lenguas, historia propia y conocimiento.

Frente al componente de conocimientos y sabidurías, se encuentra relacionado con la adaptación de las comunidades a las condiciones y variabilidades climáticas de la tierra, lo que les permitió una organización social. En palabras de Marcela Bravo (2015), saber vivir ahí. Estos conocimientos y sabidurías son aprendidos desde la experiencia y han pasado de generación en generación; una noción de memoria que cobija la historia propia del pueblo Yanakuna y su lugar en el sur del país, el Macizo Colombiano, memoria que actualmente se ve amenazada y amedrentada por los intereses

mineros y energéticos por parte de multinacionales como Hydrochina, Anglo Gold Ashanti, CarboAndes y, por si fuera poco, el Plan IIRSA (Lozano Prada, 2018).

Por lo anterior, hacer memoria y recordar se puede convertir en elemento fundamental dentro de los procesos de defensa territorial. Ante esto, Urquijo (2011) considera que hay que revalorar los conocimientos del pasado tal como se hace con los procesos contemporáneos, de manera que la memoria no esté ligada a lo que ya pasó o se vivió, sino que, por el contrario, la memoria la estamos haciendo todo el tiempo. Hacer memoria, retornar a la memoria ancestral, es la invitación que recibí todo el tiempo por parte del mayor Fredy Chikangana.

13. Oralitura: retomando la voz de los mayores y mayores

Oralitura es un término muy reciente en la academia. No se encuentra estipulado como concepto teórico (Abello, 2015). Fue Elicura Chihuailaf (2000), poeta mapuche, quien retomó este neologismo africano, propuesto por Yoro Fall en 1992, al proponer que la oralitura, la tradición oral, es la voz colectiva de la poesía que forma parte de la cotidianidad de los ritos y mitos, y que enriquece el diario vivir. Algunos poetas colombianos, destacados por hacer referencia a este término desde su quehacer literario, son de descendencia indígena; entre ellos se cuentan Fredy Chikangana –Yanakuna– y Hugo Jamioy –Kamëntsa– (Rodríguez, 2016).

Fredy Chikangana (2014, pág. 75), destaca que “somos inmensamente ricos desde la herencia ancestral presente en lo oral de cada cultura, pero que podemos sentir en cualquier lengua”, lo que asiente que la oralitura sea la conexión entre “lo oral indígena y la palabra escrita que llega a otros interlocutores aportando al encuentro entre diversas culturas indígenas y la cultura mestiza de América”. Dicha conexión lleva la tradición oral a la escritura, regresando a la oralidad, lo que posibilita a la comunidad indígena forjar un imaginario colectivo de identidad, además de reconstruir la memoria oral de sus tradiciones (Taborda & Arcila, 2016; Abello, 2015).

A pesar de que la oralitura es un corpus nuevo, en construcción, ha logrado generar encuentros y reafirmar desde el canto “las leyendas, cuentos, epopeyas, la estética de la palabra en la historia oral” (Abello, 2015). Así mismo, es una fuente de “creación, inspiración, a partir de las fuentes que pueden ser las que han dado la vida en comunidad [...], reafirmando lo profundo de la vivencia indígena” (Chikangana, 2014).

De lo anterior nace la tarea, o el papel del oralitor, quien “retoma elementos de la cultura oral, pero no se conforma con transmitirlos como si fuera un estudio etnográfico, sino que los trabaja, hace la hibridación con la literatura y les otorga igual valor para entregarlas a un interlocutor que bien sea indígena o no”. Así mismo, asume que

el oralitor es creador y puente ante la sociedad mayoritaria, para hacernos a la idea de que con estas propuestas el indígena tiene otro papel, ya no el de informante, sino el de quien pasa de ser investigado a ser protagonista que toma conciencia de su cultura; aunque el poeta oralitor sea un mensajero (*chaski*) entre las palabras de los antiguos y un nuevo público, sus textos no son exactamente las palabras de los mayores. Él las ha escuchado, han pasado por él y ahora vuelven a expresarse desde su subjetividad individual (Chikangana, 2014).

14. Bioralitura: un neologismo en la enseñanza de la biología

El término *bioralitura* es una refle-acción y un *recorazonar* que nace en la discusión y presentación del trabajo investigativo de Cifuentes & Campo (2016), en una conversación con el mayor Fredy Chikangana, oralitor Yanakuna. Posterior a ello, Santa (2018, pág. 102) lo retoma en su trabajo investigativo como elemento metodológico, acercándonos a una comprensión de lo que este significa para la enseñanza de la biología. Con el ánimo de seguir en la construcción de este neologismo, decido acogerlo para esta investigación y hacer de este un concepto estructurante. Además, busco ponerlo en función de las dinámicas de la comunidad Yanakuna, develando su sentido y significado. Como maestra me atrevo a dar pasos que permiten e invitan a otros compañeros a seguir en su proceso de construcción.

La *bioralitura* es la palabra viva que teje pensamiento. Puede ser oral, escrita o visual, y plasmarse desde el sentir de los *wawas*, jóvenes, mayores y mayoras Yanakunas, a través de cuentos, relatos, narraciones (historias de vida, anécdotas), cantos, poesías, dibujos, pinturas, tejidos y danza, cada actividad con matices diferentes, ya que corresponde a una forma particular en donde incurren la memoria, los recuerdos, experiencias, conocimientos y prácticas, en relación con su territorio. Esto quiere decir que la *bioralitura* recurre a expresiones artísticas y visuales que representan la vida del territorio, y permite comprender las tensiones, conflictos y necesidades educativas que viven y amenazan la pervivencia cultural.

De igual modo, acude a revitalizar la memoria ancestral, la lengua y el tejido de conocimientos que incluye la relación de reciprocidad con la *Pachamama* (Madre Tierra), haciendo sentir partícipes e

identificados a quienes expresan, desde sus voces o imaginarios, conocimientos asociados a la montaña, el agua, los espíritus, las aves, etcétera. Desde esta perspectiva, la bioralitura permite reconocer la biodiversidad; las relaciones ecológicas; las zonas de vida, la *chagra*, la diversidad de semillas, alimentos, plantas; los ríos y la importancia de estos en el mantenimiento y regulación de los seres y sus ciclos de vida; y se convierte, por tanto, en un puente entre el lenguaje biológico científico y el lenguaje o las formas propias de expresión propia de las diferentes comunidades, permitiendo así procesos de enseñanza de la biología contextualizados.

Añado a esto que las bioraladuras son sucesos o eventos vividos que fortalecen el Plan de Vida Yanakuna, en sus pilares ambiental, cultural y de relaciones exteriores, dando elementos para que la comunidad pueda defender, desde una postura política y comunitaria, su historia propia. Con ello se podrá determinar la acción social que defienda la vida y el territorio del poder de las multinacionales y sus megaproyectos extractivistas, los cuales no pueden seguir despojando y desapareciendo la vida, sino que deben posibilitar *sembrar Bioyanakunidades*.

15. La vida del territorio

El concepto *territorio* se ha configurado como una construcción integral, colectiva, que va más allá de un espacio físico, puesto que el territorio ha sido habitado, vivido y construido por un conjunto de relaciones que se han establecido históricamente. En esto concuerdan Vasco (2002), Sosa (2012) y Bozzano (2009).

Sin embargo, Vasco (2002) difiere de Sosa (2012) cuando hace referencia a cómo se han conformado el conjunto de relaciones sociales que han llevado a que una sociedad haga de un espacio sobre la tierra su territorio en un momento dado. Estas relaciones tienen que ver con las formas de ocupación, el poblamiento, los modos de apropiarse a través del trabajo, la autoridad, el pensamiento, los sitios históricos y sagrados, las fronteras y límites, las divisiones internas, las modalidades de recorrerlo y reconocerlo, y las creencias e historias construidas alrededor de este.

Para Sosa (2012), el territorio es construido socialmente, es decir, desde las dimensiones histórica, económica, social, cultural, geográfica, ecológica y política, y se explica desde la complejidad del ser humano; dicho de otro modo, desde sus interacciones culturales con el ambiente. Bozzano (2009, pág. 4) lo hace más explícito cuando menciona que

el territorio no es solo un barrio, una ciudad, una región o un país, sino un barrio y su vida en alguien, una ciudad y su vida en alguien, una región y su vida en alguien, un país y su vida en miles o millones de actores que lo apropian, lo ocupan, lo usan, lo valorizan, lo explotan, lo degradan, lo preservan, lo resignifican cada vez.

Cuando nos referimos a territorios habitados por comunidades indígenas, la configuración de este concepto da un vuelco. Vasco (2002) comenta que para las sociedades indígenas el territorio es algo que va más allá del espacio geográfico que ocupan. A esto, Echeverri (2004) añade que aunque un territorio indígena puede llegar a demarcarse por fronteras y límites, este no se define por marcas geográficas sino por la relación de un grupo humano a un paisaje y una historia. Esto concuerda además con lo que encuentran Galán y Ortega (2017) en su investigación: “el páramo fue un lugar muy transitado y explorado por esta comunidad, de la cual perviven en los Yanaconas saberes asociados con alimentos que enriquecerían la dieta cotidiana y amplia el espectro alimenticio de la comunidad”.

Por ello, según Vasco (2002, pág. 204), contra el Estado, los indígenas no luchan por un pedazo de tierra en general, sino por su tierra, por un espacio específico que constituye su territorio y la raíz de su existencia, su madre; esa madre con la cual se han relacionado desde hace siglos de una manera peculiar; lucha que lleva años y se propone reivindicar la tierra como el todo, como la madre, para los pueblos andinos como la *Pachamama* (madre), siendo esta un lugar sagrado, un lugar que no le pertenece al hombre, sino, todo lo contrario, que el hombre pertenece a la tierra. Los indígenas no se conciben sin territorio (Ledezma, 2013), percepción que va en acuerdo con lo que propone el Cabildo Mayor Yanacuna (2001), que afirma que la definición de territorio debe posibilitar otras opciones de vida, diferentes a la del paradigma de desarrollo, de tal manera que se fortalezca la autonomía, la familia, el pueblo, la nación, y que a la vez permita enfrentar la insostenibilidad del planeta. Esto bajo la consigna de reivindicar el territorio como el propio ser: “territorio soy yo”.

Teniendo en cuenta las definiciones de los anteriores autores, nos compete a cada uno de nosotros deconstruir y reconstruir el concepto. Para este caso se tendrá en cuenta lo que significa territorio para la comunidad indígena Yanakuna. El territorio es la vida de los Yanakunas, en el se vive, se siente, se expresan saberes, conocimientos. Esa relación con su espacio es lo que permite contar hoy una historia propia, mantener su memoria viva.

En ese andar se han generado conflictos que ponen en riesgo la vida, la construcción colectiva y el conjunto de relaciones, tradiciones, saberes y conocimientos que históricamente los Yanakunas han establecido con este lugar que por un motivo innato habitan. Por ello la importancia de reivindicar, reconocer, defender y cuidar de la vida del territorio.

¿QUÉ BUSCA EL *CHASKI* CAMINANDO POR EL *WAKAKAYU*?

Objetivos

16. General

Reconstruir las bioraladuras con los *wawas* (niños y niñas) de la Escuela de Saberes *Munay-ki Uma*, Resguardo *Hatun Wakakayu* de San Agustín (Huila), con el fin de entrever aspectos que puedan aportar la defensa y cuidado de la vida del territorio *Wakakayu*.

17. Específicos

- ❖ Identificar y caracterizar, a través de la recreación oral (mitos e historias) con los mayores y mayoras del Resguardo Yanakuna, las bioraladuras asociadas a su territorio.
- ❖ Identificar y caracterizar, en el marco de procesos de creación oral y escrita con los *wawas* (niñas y niños) de la Escuela de Saberes *Munay-ki Uma*, las bioraladuras asociadas a su territorio.
- ❖ Evidenciar los puntos de encuentro entre las bioraladuras de los mayores, mayoras, y *wawas*, en relación con la defensa y cuidado de la vida del territorio.

EL CHASKI, CAMINANTE Y MENSAJERO: REFERENTE METODOLÓGICO EN LA CONSTRUCCIÓN DE CONOCIMIENTO COLECTIVO

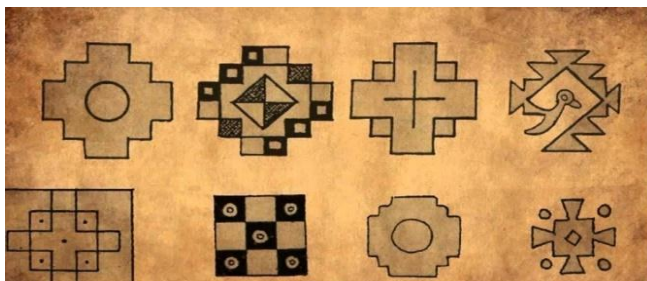


Ilustración 1. *Chakana* (puente hacia lo alto). Tomado de https://www.bioguia.com/ambiente/que-significa-la-chacana-o-cruz-del-sur_29276812.html

*La comprensión del mundo
es mucho más amplia
que la comprensión
occidental del mundo.*
Santos (2017)

Para continuar este tejido, es bueno mencionar que el caminar por las tierras del *Wakakayu* y llegar a la Escuela de Saberes *Munay-ki Uma* abrió puentes para que la propuesta investigativa se inscribiera en el proyecto de la Fundación *Inti Amaru* (Sol y Serpiente) de América, desde el cual se continúa fortaleciendo la memoria ancestral del Yanakuna *Mitmak*, a través de la música, danza, alimentos propios, tejido, lengua, chagra y simbología. Haber sido parte de esta hermosa experiencia me permitió estar presente en los encuentros realizados durante el segundo semestre de 2018, para los cuales planeábamos actividades y talleres de acuerdo con los elementos antes mencionados. Fue caminando y escuchando al territorio hablar que se pudo consolidar e integrar esta propuesta investigativa, a su vez que repensar y *corazonar* una ruta metodológica que abordara el problema y que contribuyera con los intereses de la Escuela y los míos como educadora.

18. *Chaka Runa* (Ser hombre o mujer, puentes de mundos y conocimientos)

Por lo anterior y por el compartir mismo, tuve que empezar a deconstruir lo que se entiende por investigación.

En mi primer acercamiento a un profesor con esta palabra, me dijo: “Usted no va hacer práctica pedagógica, usted solo va a observar y a apuntar”. Intrigada por sus palabras, pregunté si alguien

más había hecho prácticas o investigaciones en la zona, a lo que varios profesores me respondieron: “Las personas que vinieron solo hicieron entrevistas y entraban a salón, luego regresaron con el trabajo hecho para que se lo firmáramos” (Papamija, 2018).

Esta situación y concepción de la investigación por parte de la comunidad educativa me hizo poner en tensión las metodologías y métodos de aproximación etnográfica que se usan de manera estructurada para “sacar” información. Frente a esto, Juncosa *et al.* (2009, pág. 34) plantean que los pueblos indígenas rechazan “vehemente toda aproximación etnográfica que implique usurpación y usufructo de su conocimiento, así como una observación abusiva del otro que tienda a ocultar, descontextualizar o desvalorizar los conocimientos y perspectivas de los grupos sociales”.

En efecto, el uso de la observación y la entrevista para investigaciones sin una previa contextualización de los conflictos, tensiones, formas de vivir y todo el entramado de relaciones que se da entre la gente que vive y siente su espacio, solo aporta a la acumulación de conocimiento científico y académico que le sirve al capitalismo y con ello a la mercantilización de la educación (Santos, 2017).

Por ello retomo el planteamiento epistémico andino al que hace referencia el oralitor (Chikangana F, 2016) cuando menciona somos seres *Chaka Runa*:

Seres que unen puentes entre la memoria de los abuelos y estas sociedades, puentes entre la tierra y el cosmos, puentes entre las voces antiguas y estas nuevas tecnologías, puentes también para poder entendernos entre nuestras sociedades milenarias y las sociedades de hoy.

Su esencia está basada en un elemento muy importante para el mundo andino la *Chakana* (puente hacia lo alto que conecta con lo superior) (véase la ilustración 1):

Símbolo milenario de las culturas originarias andinas, tiene una forma geométrica resultante de la observación de los astros; la chakana permite comprender la unión entre la tierra y el sol, el hombre y el sol, representa a su vez el universo permitiendo explicar la cosmogonía del mundo andino; lo masculino y lo femenino, el cielo y la tierra, el sol y la luna, el norte y el sur, el tiempo y el espacio, representa también los tiempos de siembra y cosecha (América, 2012).

El *Chaka Runa* pone a dialogar los saberes del mundo andino con saberes construidos por la academia, la ciencia, y otros saberes que perviven, sin excluir ni rechazar; al contrario, se permite

aprender y comprender, deconstruir el discurso hegemónico que ha instaurado la academia científicista y que ha generado rupturas, invalidando el saber indígena, comunitario, campesino, afro y popular (entre otros). En palabras de Lizarazo (2017), basado en Santos (2017):

La imposición de la línea divisoria muestra la arbitrariedad de negar todo el conocimiento ancestral, por la arrogancia del saber de centros de investigación y metrópolis. Las Epistemologías del Sur muestran que el saber sobre la vida, la salud y naturaleza, que el conocimiento sobre la sociedad y el espíritu que han producido varios pueblos a lo largo del tiempo es infinitamente mayor y más rico que la explicación científica moderna.

Dicha imposición discursiva reproduce la violencia epistémica que se valida desde la escuela, institutos y universidades, lugares en donde se sigue reproduciendo conocimiento homogeneizante, modelando la conducta social e impidiendo una visión y postura crítica de la realidad.

Ante este panorama, la labor del *Chaka Runa* es hacer *lecturalezas* que reconozcan la realidad; buscar una horizontalidad investigativa que no replique y saquee saberes, sino que, por el contrario, reconozcan la diversidad de epistemes que explican el mundo. Ya otros investigadores han reflexionado sobre este tema y han propuesto estrategias que invitan a leer el contexto desde una mirada crítica que posibilite legitimar alternativas para una sociedad más justa y libre, como las Epistemologías del Sur y la Ecología de Saberes de Santos (2017).

Esas alternativas son las que precisamente se buscan consolidar en la construcción de esta ruta metodológica contextualizada, sin eludir que, desde la mirada académica, esta propuesta investigativa presenta un *enfoque cualitativo y participativo* con el cual se busca que los sujetos investigados pasen a ser investigadores de su historia propia. Según el profesor Torres (2004, pág. 69):

Este enfoque da elementos para reconocer y valorar otras racionalidades lógicas y diferentes a la analítica y cartesiana; la sabiduría popular, el saber cotidiano y la expresión estética, así como las sensibilidades y miradas generacionales y de género han ayudado a confirmar que el saber sobre lo social no es patrimonio exclusivo de la razón científica; por ello, otros lenguajes y narrativas de lo social son incorporados creativamente en estas investigaciones: la literatura, el cine, el video, la multimedia, el teatro y la expresión plástica intervienen, no sólo como medio de comunicación, sino como estrategia en la construcción misma del nuevo conocimiento social.

Desde esta mirada, reconstruir las bioraladuras con *wawas*, mayores y mayores Yanakunas no pretende “posicionarse” en una comunidad científica, sino mostrar una realidad, sus conflictos y la transformación que este ejercicio puede generar en los sujetos que la apropian e integran en su cotidianidad.

Vivir y defender el Macizo Andino Amazónico, Útero de Madre Tierra, no es una tarea fácil para el *Chaka Runa*, es por ello que reconstruir conocimiento, recordar y retornar a la memoria ancestral son maneras de investigar sin agredir ni saquear. Estas nuevas rutas, que reconstruyen y reconocen saberes, abren nuevos puentes en el mundo académico y hacia las prácticas educativas desde las cuales como maestros refle-accionamos y aportamos a la construcción del saber pedagógico.

Cabe también señalar que se le da gran relevancia y comprensión a la forma como la comunidad indígena concibe los procesos educativos. En este sentido, Corrales (2005) reafirma el pensamiento de Manuel Quintín Lame cuando propone que el conocimiento natural no es acumulativo, sino que este surge desde comprender la estrecha relación con la naturaleza, encontrando enseñanzas en su contemplación, observación y escucha.

Finalmente, es un llamado a retomar elementos simbólicos de las comunidades, elementos que reivindicuen y fortalezcan la identidad –en este caso la relacionada con el *Chaka Runa* como ser hombre o mujer que se permite aprender y comprender otras formas de ver el mundo–, y poner en diálogo esos conocimientos, los que a su vez permiten develar metodologías contextualizadas con las dinámicas del territorio.

A partir de esta experiencia y reflexión como *Chaka Runa*, emergió en el trabajo de campo el sendero metodológico, el cual revive la figura del *Chaski* y su labor en el tiempo del Inca. Retomar este referente tan importante en el sistema de comunicación del incaico, posibilitó a esta investigación situarlo en la realidad que vive en estos momentos la comunidad Yanakuna en el *Wakakayu*, abordar los conflictos y tensiones generados por los intereses geopolíticos y económicos, además de encontrar en su figura elementos fundamentales que aportan a la reconstrucción de las bioraladuras y la defensa y cuidado de la vida del territorio.

19. Rol de *Chaski* (mensajero de la palabra, el canto, la poesía y la medicina)



Ilustración 2. Chaski, un ser ágil y veloz. Tomado de <http://losincas.wikifoundation.com/page/Chasquis+y+Tambos>

Chaski, en lengua *Runa Shimi*, hace referencia a dar o recibir algo, un ser caminante, corredor y mensajero que en el *Tawaintisuyu* (cuatro regiones del sol), tiempo del Inca, recorría grandes distancias, llevando consigo mensajes o encomiendas enviados por el Inca y retornando con otros (véase la ilustración 2).

Dentro del sistema de comunicación de esta civilización, la labor de los *chaskis* era fundamental. Para ser *chaski* había que tener una preparación física, emocional y espiritual particular; conocer muy bien la red de caminos distribuidos por el *Tawaintisuyu*, el *Qhapaq Ñan* (camino del Inca); debía aprender sobre música, danza, formas de siembra; debía saber sobre plantas, animales, ciclos lunares, solares, los astros, medicina, tejido, lengua. Además, los *chaskis*, ellas o ellos, debían estudiar muy bien, pues recibían los saberes esenciales por parte de los sabedores sobre el mundo andino, los cuales debían preservar (Lozano K. , 2018) .

Una vez estuvieran preparados, debían salir portando toda la simbología que los identificaba como *chaskis*: túnica tejida, el pututo (concha de molusco, usada para hacer llamados a su llegada pidiendo el relevo), la *jigra* (mochila) con las hojas de *Koka* y maíz tostado que le darían la energía para transitar el camino, el *quipu* (una estructura de cuerdas anudadas usada como sistema de registro y contabilidad, otros afirman que pudo ser un sistema gráfico de escritura) y la *wara* (bastón de mando y defensa).

Los *chaskis* emprendían su ruta haciendo relevos en *tambos* (casas de descanso) a lo largo de casi diez mil kilómetros en una semana (Davis, 2009). Allí otro *chaski* recibía el mensaje. Atravesaban montañas, páramos, lagunas, valles; eran seres muy ágiles y veloces; y tener todos estos elementos garantizaba la entrega y la puntualidad en la llegada de los mensajes a las diferentes regiones.

Retomar la labor del *chaski* en la comunidad Yanakuna es retornar a la memoria ancestral, fortalecer la identidad y la lengua, y posibilitar nuevos horizontes de conocimiento desde su propia raíz. Darle vida al *chaski* representa también la fuerza y fortaleza para reconocer, caminar e ir *tomando registro* de lo que acontece en el territorio, de sus cambios y los intereses que hay

centrados. Un *chaski* comunica e informa, comparte en pro de buscar orden y armonía. Para Campo (2018),

Traer a la memoria de las nuevas generaciones la importancia de ser *chaski*, no solo como mensajero sino como ejemplo de vida dentro de la misma comunidad [...], permite seguir aplicando sus enseñanzas en la vida cotidiana y compartiendo mensajes al mundo sobre nuestra existencia como pueblo originario y el cuidado de la Madre Tierra.

Lo anterior permite dimensionar la importancia de priorizar aspectos propios de las comunidades, los cuales reviven y fortalecen el proceso cultural y simbólico (véase la figura 1). Además, posibilita horizontes contextualizados en las investigaciones al incluir en ellas prácticas, creencias y conocimientos asociados a los objetivos planteados.

A continuación, esbozo los aspectos que me permitieron utilizar, de manera responsable y respetuosa, *técnicas de investigación* que llamo, para este caso, *compartir en comunidad*.



Figura 1. Momentos de la investigación, compartiendo en comunidad. (Lozano, 2019).

20. Aspectos metodológicos



Foto 6. Mayor Fredy Chikangana, ofrendando.
Archivo personal, 2018.

Ofrendar para iniciar el camino

Antes de que un *chaski* iniciara su camino debía hacer su ofrenda a los grandes espíritus. La ofrenda para los Yanakuna sigue siendo la esencia propia de conexión y agradecimiento a la *Pachamama* por sus enseñanzas, por el agua, la tierra y las semillas, por unir los pueblos y reconciliar las familias. La ofrenda es la fuerza misma del territorio. Haber realizado este ejercicio con los *wawas*, al visitar lugares sagrados como el río *Wakakayu*, revivió los sentimientos de respeto y reciprocidad con el espacio y sus compañeros.

La ofrenda como un elemento metodológico permitió vincular la simbología *whipala* (representación de la filosofía andina y la unión de todos los pueblos andinos a través de la dualidad, complementariedad; cada color simboliza las diferentes regiones del *Tawaintisuyu*, además del *pachakama* –principio y orden universal– y la *Pachamama* –Madre Tierra–; es usada y llevada en las fiestas, ceremonias, ofrendas, encuentros, danzas, mingas del ser andino); *k'uichi* (arcoíris), *chakana*, *jigra*, el canto, la lengua, la chicha de maíz y el *kintu* (símbolo andino de unidad, elaborado con tres hojas de *Koka*: de izquierda a derecha la primera hoja representa los propósitos personales de quien elabora el *kintu*, la segunda representa la familia, y la tercera representa a la comunidad y el mundo). En este acto de agradecimiento se plasman los pensamientos y sentires, que luego se entregan al fuego sagrado, al agua, para conectar con los astros y espíritus del territorio (Lozano K. , 2018) (véase la foto 6).

Caminar del chaski por el serpenteo del Wakakayu

En el tiempo del Inca, un *chaski* debía conocer muy bien su historia de origen y el territorio para poder transitarlo. En su *kipu* anudaba de manera simbólica todos los mensajes que encontraba a lo largo del camino y que era necesario llevar o traer para mantener la armonía y el buen vivir de los *ayllus* (familias) en las diferentes regiones.



Foto 7. Ruta hacia el Canal del Parto. Archivo personal, 2018.

Sin mucha diferencia con respecto a los caminantes de otro tiempo, durante este proceso investigativo quise caminar por las montañas del Macizo, ver correr sus aguas, escuchar cantar a las pavas, visitar los sitios sagrados y acompañar las ofrendas de los mayores. Esto facilitó el acercamiento y reconocimiento del territorio *Wakakayu*, me acercó a las familias y con ello a sus formas de vivir y sentir el lugar que habitan. El proceso me llevó a participar de celebraciones sagradas, mingas comunitarias, *tinkus* (reencuentros), y pude conocer, compartir y *conversar* con las mujeres tejedoras, médicos tradicionales, líderes, *wawas*, jóvenes, etcétera, seres que tienen viva la memoria a través del tejido, el canto y la oralidad; y esto a su vez a través de historias que están impresas en su territorio y que hacen parte de su experiencia e identidad. A medida que caminábamos se activaba también la lengua *Runa Shimi*¹⁰, con la que se nombran los lugares sagrados, objetos, plantas, animales y espíritus.

Para conocer hay que andar mucho [...] su trasegar ha dejado impreso en su territorio el conocimiento, la manera de ser, la historia de sus sociedades, de sus relaciones con el medio, y por lo tanto, recuperar el territorio era la vía para recuperarlo todo (Vasco L. G., 1999).

¹⁰ El *Runa Shimi* (lenguaje de los hombres), o *Kichwa*, es el idioma originario que, según estudios, junto al idioma *Aymara*, nació del *Pukina*, una lengua milenaria de los Andes. Fue retomada por los Inkas y actualmente se habla en todos los Andes que fueron parte del *Tawantinsuyu* (Cachiguango, Farinango, Chilito, & Anacona, 2014, pág. 8).

Caminando pude hacer *lecturalezas* de la realidad, al vislumbrar tensiones y conflictos, de los cuales fui tomando nota en mi propio *diario* o *cuaderno de campo* (Lozano K. , 2018), en el cual consigné, casi a diario, experiencias vividas, frases que me llamaban la atención, canciones, poemas, dibujos, que veía o escuchaba en la comunidad. Allí también escribí mis reflexiones del proceso vivido, tanto en la Escuela de Saberes *Munay-ki*, como en la Institución *Yachay Wasi*, y en los demás espacios en los que participaba. Escribir, *re-escribir*, *leer* y *re-leer* el diario de campo funcionó como enlace entre la *experiencia* y la *refle-acción*, abrió trocha para ir consolidando la propuesta y el documento de campo. Por supuesto, esto no hubiese sido posible sin la ayuda que, aún desde la distancia, me siguen brindando los miembros de la comunidad (véase la ilustración 2).



Foto 8. Los *wawas* en la tulpa. Archivo personal, 2018.

Tulpa (fogón): espacio para meditar y refle-accionar

La *tulpa* antiguamente se ubicaba en la cocina. En el territorio *Wakakayu* la tulpa ha sido remplazada por la hornilla, ya que los médicos prohibieron el uso de la *tulpa* a las mujeres debido a que el humo las enfermaba, esto ignorando la importancia cultural y educativa que tiene para las familias este espacio sembrado por tres abuelas piedras que resguardan al *Taita Nina* (el abuelo fuego).

A fin de no olvidar sus tradiciones, en la Escuela de Saberes *Munay-ki Uma* y en la *Yachay Wasi* se sembraron dos *tulpas*. Compartir a su alrededor me brindó la posibilidad de meditar deliberadamente, dialogar, llegar a acuerdos de convivencia y consolidar las actividades para los encuentros semanales con los *wawas*.

Este lugar es un centro fundamental en la comunidad porque es donde se da el *intercambio de palabras* y el *diálogo*, es donde se da la transmisión, donde permanece la vida de las lenguas indígenas y desde luego un sistema de pensamiento que se fundamenta en las comunidades indígenas (Chikangana, 2014).

La *tulpa*, como *espacio de educación y refle-acción* del que hacer investigativo, me permitió reconocer la medicina (tabaco, hoja de *Koka* y *llypta*, copal, palo santo y ortiga) para entrar en conexión con los espíritus del territorio. De igual modo, me hizo posible compartir la música andina y de chirimía, los cantos y danzas que arraigan con fuerza la espiritualidad Yanakuna. Este espacio fue esencial para develar el problema, el cual fue mencionado desde el *sentir* y las voces de miembros de la comunidad. La *tulpa* como espacio de escucha y sentires permite al maestro investigador replantear su papel en estos contextos, proponer actividades, talleres y juegos didácticos que fortalezcan el proceso de educación propia, de forma que se incluya a la comunidad como investigadora de su historia propia.

Tinkus (re-encuentros)



Foto 9. Minga para recoger hoja de palma en la montaña.
Archivo personal, 2018.

Así como los *chaskis* hacían sus encuentros para entregar el mensaje o hacer relevos con otros *chaskis* que recorrerían el *Tawaintisuyu*, hoy los Yanakunas *Mitmak* reviven los *tinkus* como una estrategia para convocar y unir la gran familia.

Desde la Escuela de Saberes *Munay-ki Uma*, y con apoyo de la Fundación *Inti Amaru*, se organizaron varios re-encuentros comunitarios, entre ellos: el Mercado Andino *Ayllu*, la Tercera Carrera de *Chaskis*, *mingas* (trabajo comunitario, véase la foto

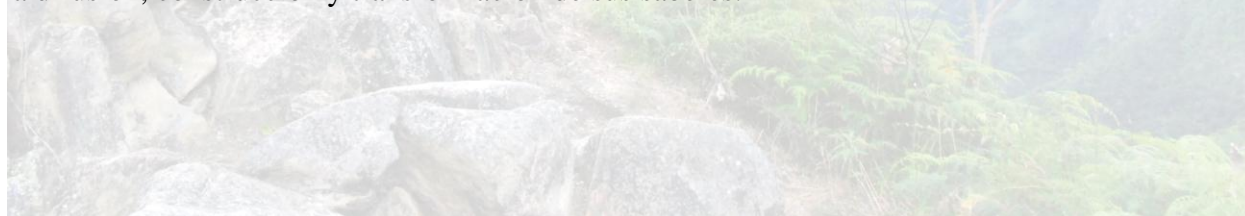
9), celebración de *Raymis* –fiestas y celebraciones sagradas–. En cada uno de estos encuentros se organizaron y unificaron actividades, y se hicieron presentaciones culturales con los *wawas* para que fuesen compartidas en escenarios públicos del poblado de San Agustín, resignificando en cada una de estas su identidad Yanakuna y la importancia de cuidar y proteger la vida del territorio.

Revivir los *tinkus* es un elemento metodológico que permitió hacer uso de la *fotografía*, *las entrevistas no estructuradas*, los *audios de conversaciones* y *sonidos de los lugares*, y los *medios audiovisuales* que facilitan hacer memoria de los encuentros. En este caso fueron los jóvenes quienes usaron la cámara, y las entrevistas las hicieron ellos como una manera de integrarlos al proceso, de modo que se les motivó a escudriñar y a que sean ellos quienes movilicen los encuentros.

Ayni (reciprocidad)

Participar y *compartir* en los *encuentros* y las *dinámicas culturales* de la comunidad Yanakuna *Mitmak* posibilitó vincular el arte, el deporte, la música, la danza y la lengua materna para el fortalecimiento de la identidad y la memoria ancestral. Así mismo, abrió los senderos para que esta investigación fuera del interés de todos, esto respondiendo al principio del *ayni*, un elemento de la filosofía de vida andina que mantiene viva la armonía y la relación comunitaria a través de la complementariedad (dar y recibir). Por ello es tan importante ofrendar, agradecer y renovar las ceremonias sagradas, ya que estas están asociados a períodos de siembra y cosecha, como *Kapac raymi* (fiesta grande del sol), *Inti raymi* (fiesta del sol), *Pawkar raymi* (fiesta del florecimiento), *Killa raymi* (fiesta de la feminidad y la siembra), *Aya raymi* (fiesta de los espíritus). Estos *tinkus* sagrados para los Yanakuna permiten responder al principio de reciprocidad con la *allpamama* (Madre Tierra).

Todos los *tinkus* que tienen espacio en el calendario Yanakuna son realizados bajo este mismo principio, *ayni*, y este ejercicio investigativo no se aleja de esta primicia y quiere ser consecuente con los pilares andinos, entregando la labor investigativa que nació en este territorio a su misma gente. Se busca entonces que la información concebida en ella sea de uso posterior por los habitantes del territorio, que se identifiquen en ella y que encuentren herramientas suficientes para la difusión, construcción y transformación de sus saberes.



TEJIENDO LA HISTORIA YANAKUNA

(Resultados)



Foto 10. Brigit Chilito Quinayas, llevando la Tawa chakana. Archivo personal, 2018.

Durante cuatro meses viví en Casa *Munay-ki*, mercando todos los lunes en el pueblo y donde la mayoría Edilma. Visitando los martes a doña Leo para comprar “pancito para la pancita”. Caminando, tejiendo, pintando, preparando las actividades para los encuentros de los sábados con los *wawas* y participando de las clases del profesor Yesid Papamija y de Rocío Galindez.

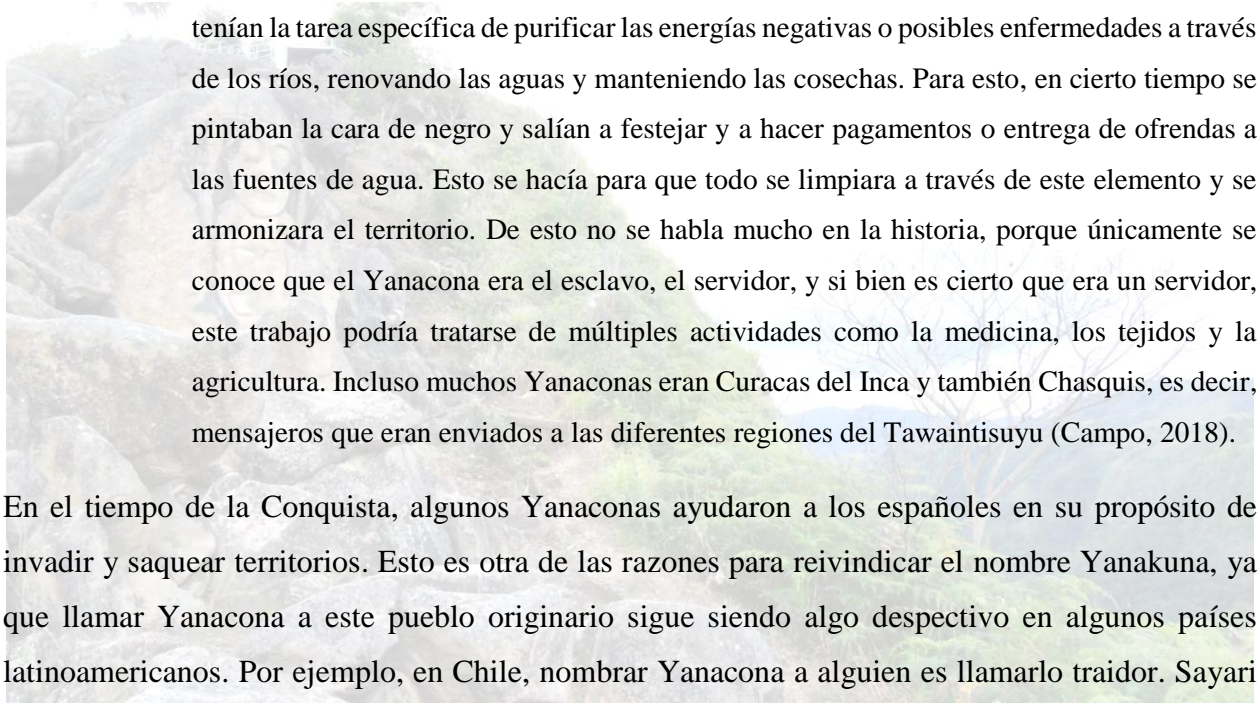
En ese tiempo surgieron preguntas que me invitaban a conocer la historia propia del pueblo Yanakuna, indispensable para indagar y categorizar las bioraladuras de los mayores y *wawas*. Gracias a esta curiosidad, comprendí la diferencia entre Yanacona y Yanakuna, su llegada al territorio del *Wakakayu* y su proceso político organizativo. Esto no hubiese sido posible sin las conversaciones y el compartir cotidiano de la vida del *Runa* (véase la foto 10).

21. Repensado el pasado para transformar el presente y construir el futuro: Yanaconas o Yanakunas

Las formas de identificarse como pueblo indígena se han ido reconstruyendo con el trasegar del tiempo, justamente con la necesidad de repensar su ser indígena y desentrañar la historia propia, historia que empieza con reconocer el origen del nombre Yanacona, el cual “proviene de los indios sublevados de Yanaco, quienes fueron semiesclavizados para servir a Orejones y Curacas”

(Guachalla, 2006, pág. 6). Sin embargo, existen historiadores, antropólogos y jóvenes investigadores de la comunidad que desde la propia espiritualidad han logrado indagar que en el tiempo del Inca había personas que figuraban bajo el nombre de *Yanapakkuna*¹¹, “servidores”; así se les conocía en aquellos tiempos por el servicio que prestaban al incario.

Conversando, con la *warmi* (mujer) Sayari Campo (2018), ella comenta:



Los Yanakunas provienen de la ciudad del Cuzco, y en el tiempo del Inca eran personas que ayudaban o brindaban diferentes servicios de acuerdo a sus saberes. Así que había tejedores, otros trabajaban en la construcción de las casas y herramientas. Se dividían por *ayllus*, y tenían la tarea específica de purificar las energías negativas o posibles enfermedades a través de los ríos, renovando las aguas y manteniendo las cosechas. Para esto, en cierto tiempo se pintaban la cara de negro y salían a festejar y a hacer pagamentos o entrega de ofrendas a las fuentes de agua. Esto se hacía para que todo se limpiara a través de este elemento y se armonizara el territorio. De esto no se habla mucho en la historia, porque únicamente se conoce que el Yanacona era el esclavo, el servidor, y si bien es cierto que era un servidor, este trabajo podría tratarse de múltiples actividades como la medicina, los tejidos y la agricultura. Incluso muchos Yanaconas eran Curacas del Inca y también Chasquis, es decir, mensajeros que eran enviados a las diferentes regiones del Tawaintisuyu (Campo, 2018).

En el tiempo de la Conquista, algunos Yanaconas ayudaron a los españoles en su propósito de invadir y saquear territorios. Esto es otra de las razones para reivindicar el nombre Yanakuna, ya que llamar Yanacona a este pueblo originario sigue siendo algo despectivo en algunos países latinoamericanos. Por ejemplo, en Chile, nombrar Yanacona a alguien es llamarlo traidor. Sayari Campo (2018), señala:

Por eso nosotros hemos venido reivindicando nuestro nombre ancestral, que es *Yanakuna Mitmak*. *Yana*, que es color oscuro o designa la noche, y *Kuna* (gente). Y *Mitmak*, personas y mensajeros que se ayudan mutuamente. Es decir que nuestro nombre significa: “gente que se ayuda mutuamente en el tiempo de la noche o la oscuridad”. También hemos retornado a nuestra labor de servicio en el territorio, que es la defensa de la montaña y el agua. Por ello nos identificamos como *Auka urkuta yakumanta* (guardianes del agua y la montaña),

¹¹ Término que hace referencia a los servidores del inca. *Yana*: negro, oscuro. *Pak*: mutuo, *Kuna*: Plural, o gente. *Yanapakkuna* designa la forma de nombrar este grupo de personas que se ayudaban mutuamente.

por nuestra labor de proteger el agua y ofrendar a los territorios para el mantenimiento de la vida y el equilibrio natural.

El proceso de retorno al nombre originario surge desde el año 2000, cuando este pueblo indígena empieza a indagar su propia historia y memoria, adentrándose en sus raíces profundas. Es así como se empieza a recuperar la identidad indígena que desde tiempos anteriores había sido olvidada. De este proceso surge el colectivo del *Kamachikuq* (autoridades y guías espirituales), un grupo de jóvenes y mayores del territorio quienes empezaron a celebrar los *Raymis* (las fiestas ancestrales). Además de la celebración de estas fiestas, generaban encuentros comunitarios para el fortalecimiento de la identidad y la memoria ancestral en los diferentes resguardos.

Volver al nombre originario ha sido un reto que continúa caminando, pues han sido años de colonialismo que han dejado huellas en las prácticas de vida y formas de nombrar su propio ser indígena. Una de las razones principales de retorno al nombre originario es que dentro de las investigaciones de la lengua *Runa Shimi* no existen las letras *c* y *o*, y por ello no es correcto escribir *Yanacona*. La forma correcta de escribirlo sería *Yanakuna*, siendo este el nombre de origen. “*Yanakuna* tiene mucha relación con *Yananti*, la dualidad y paridad en los seres del mundo andino. Yo soy tú y tú eres yo. La noche es día y el día es noche. Es tener los valores de compañerismo, honestidad, responsabilidad, complementariedad y espiritualidad andina” (Cachiguango, Farinango, Chilito, & Anacona, 2014, pág. 10).

22. Relatos de poblamiento de los *Yanakunas* del *Wakakayu*

La historia comienza en el gran Cuzco, cuando los Incas estaban organizados en el *Tawaintisuyu* o *Tawantinsuyu*, conocido como las cuatro regiones del Sol. Este gran imperio tenía como centro la ciudad del Cuzco, cuna de una gran civilización bastante avanzada en tecnología, política y sistemas económicos y matemáticos. Sus conocimientos dejaron como resultado grandes construcciones que dan cuenta de sus propias formas de vida.

Este imperio buscó la forma de expandir su territorio, sus costumbres y su cosmovisión para el mantenimiento de su cultura a lo largo y ancho del *Abya Yala* (América) (véase la figura 2). Con la expansión, los Incas llevaron consigo a los *chaskis* y diferentes pueblos que se establecieron en los distintos *suyus* (regiones). Cada región del Sol se identificaba por un color específico: hacia el

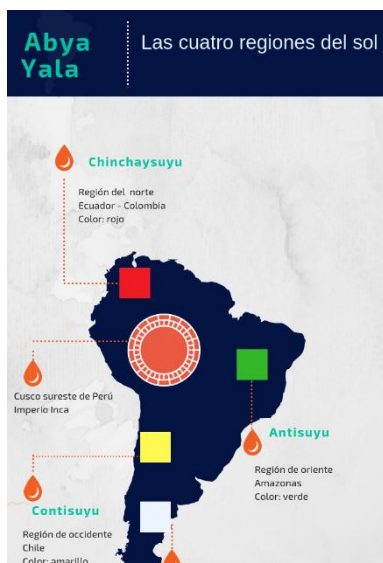


Figura 2. Regiones del *Abya Yala*. Lozano, 2018

norte el color rojo, al oriente el color verde, hacia el sur el color blanco y el color amarillo hacia el occidente. Todas estas regiones del Sol eran representadas por la simbología andina de la *wiphala*.

Hacia la región del norte, donde actualmente se ubica Ecuador y Colombia, se ubicaron pueblos indígenas como los *Kichwa*, y hacia la zona que hoy se conoce como el Macizo Andino Amazónico, los Yanakunas, hombres y mujeres que trajeron consigo sus costumbres, saberes y su lengua *Runa Shimi*, raíz lingüística del Quechua.

Desde los tiempos del Imperio Inca, el pueblo Yanakuna se fue ubicando en estas zonas del Macizo. Mucho tiempo después, con la invasión europea en 1492, los españoles se ubicaron en lugares

estratégicos para la explotación minera. En el caso del Macizo Andino Amazónico, fundaron como punto central San Luis de Almaguer, lugar desde el cual podían dirigir la explotación de las minas de oro y carbón. Quintero (2009, pág. 6) relata que a principios del siglo XVII se registran vínculos con Almaguer de descendientes de los Incas del Cuzco, ya que numerosos nombres de los ríos, sitios y frutos son en lengua quechua.

Los indígenas que habitaban estas tierras fueron explotados durante más de siglo y medio sufriendo enfermedades, exponiéndolos a trabajos forzados ya que hacían parte del sistema de encomiendas en el cual cada conquistador o su descendiente recibía un número de indígenas por determinado número de años para la reducción, catequización y servicio (Quintero V. , 2009, pág. 6).

Según lo que comenta el mayor Chikangana (2018), “después de casi aniquilar nuestra vida, cultura, lengua y espiritualidad, hubo un indígena que luchó y defendió nuestro derecho a la tierra. Él fue Carlos Inca de Salazar, quien se reveló y pidió le dieran tierras para que nuestros abuelos pudieran vivir”. A la par de esta importante información, Quintero (2009, pág. 59) comenta:

Carlos Inca de Salazar, cacique de los indios, pidió legua y media para entrar 1.300 indios que trajeron papas y no cabiendo en dicho Caquiona, sitiaron la mitad de ellos en la loma del cucho de Pancitará y los de Caquiona quedaron dueños absolutos de dicha legua y media de tierra, tierras que colindaron con las que compraron los Caciques del pueblo de San Sebastián esto se firmó el 9 de diciembre de 1600.

Bajo estos títulos otorgados, y después de interminables pleitos, se concedieron los títulos de resguardos coloniales (época de la Colonia), renombrados por lo Yanakunas como resguardos ancestrales. Estos son: Caquiona (municipio de Almaguer), San Sebastián (municipio de San Sebastián), Guachicono y Pancitará (municipio de la Vega), y Rioblanco (municipio de Sotará), ubicados en el departamento del Cauca. El crecimiento de la población, la falta de tierra, el desempleo, las dinámicas educativas, el conflicto armado, la militarización, las bonanzas de amapola y *Koka*, los intereses de las multinacionales minero-energéticas y la búsqueda por mejores condiciones de vida fueron los motivos que obligaron a muchos comuneros a desplazarse hacia otros territorios.

Bajo el proceso de resistencia y organización por mantener el legado ancestral, el pueblo Yanakuna del Cauca logró que se reconocieran tres resguardos más, conocidos como resguardos republicanos. Estos son: Santa Marta (municipio de Santa Rosa), *Papallakta* (municipio de San Sebastián) y el Oso (municipio de la Sierra), más diez comunidades rurales.

En los otros territorios a donde llegaron los Yanakunas, tuvo que pasar mucho tiempo de lucha y resistencia para que fueran otorgadas las tierras y se les concediera el título de resguardo. En lo que respecta al departamento del Huila, fue hace tan solo 20 años que se reconocieron los resguardos de San Agustín, hace poco renombrado como *Hatun Wakakayu* (municipio de San Agustín) y *Rumiyaku* (municipio de Pitalito); así también cuatro comunidades rurales: San José (municipio de Isnos), Yacuas (municipio de Palestina), *Inti Llakta* y el Rosal (municipio de Pitalito). En la misma época se reconocieron cuatro comunidades urbanas en Popayán, Santiago de Cali, Armenia y Bogotá (Plan de Salvaguarda Pueblo Yanacona, 2014).

23. Territorio sagrado del jaguar



Foto 11. Estatua del Hombre Jaguar, ubicada en el Parque Arqueológico de San Agustín. Archivo personal, 2018.

Este territorio, enlazado entre montañas por el serpenteo del *Wakakayu*, fue habitado hace miles de años por una civilización que talló en piedra grandes esculturas; cultura que trabajó la cerámica y la orfebrería con elementos en oro, y que dejó huellas de su existencia, formas de vida y pensamiento a lo largo y ancho de esta región que hace parte de la entrada al Útero de la Madre Tierra (véase la foto 11).

Cuando llegaron los primeros Yanakunas a habitar este territorio, fueron conscientes del valor simbólico y ancestral que resguarda esta zona: por ello indagaron en su historia y encontraron que este era el territorio del jaguar. “Este ser místico tuvo un papel importante dentro del arte escultor en piedra de esta civilización, dando a entender su profundo respeto y admiración por el poder y la fuerza espiritual de este animal de la selva que, antiguamente y antes de que deforestaran sus bosques, visitaba estos territorios” (Fundación Inti Amaru de América, 2015).

Alrededor del territorio *Wakakayu* se han encontrado aproximadamente tres mil sitios arqueológicos, vestigios de la memoria de un gran pueblo, muchos de estos contienen representaciones de animales como la rana, la serpiente, el mono, la ardilla, el águila, la lechuza, el murciélago, el caimán, la tortuga y la salamandra (Fundación Inti Amaru de América, 2015).

Estos, junto con otras deidades, como la diosa de la agricultura (véase la foto 14), la diosa de la lluvia (véase la foto 13), la deidad de trabajo (véase la foto 12), la partera, la Chaquira y la Gaitana.



Foto 14. Diosa de la lluvia.
Archivo personal, 2018.



Foto 13. Deidad del trabajo.
Archivo personal, 2018.



Foto 12. Diosa de la agricultura.
Archivo personal, 2018.

24. ¿Por qué y cómo llegaron los Yanakunas a San Agustín?

Históricamente, la comunidad Yanakuna del Macizo Colombiano ha soportado diferentes conflictos, los cuales han incidido en la transformación de la identidad cultural y en la sublevación de su memoria ancestral. La llegada de actores externos a sus territorios, como las iglesias católica y cristiana, los batallones de alta montaña, las guerrillas que se asentaron en la región (M-19, FARC, ELN), las multinacionales y los grupos paramilitares (Oyola, 2016), fragmentaron el tejido social e hicieron que muchas familias se desplazaran a ciudades y otros centros poblados, en los cuales su ser indígena no tenía relevancia alguna; en este caso, el espacio correspondiente geográficamente al municipio de San Agustín. Algunos llegaron huyendo del conflicto armado, del maltrato de sus padres, en tanto que otros lo hicieron en busca de trabajo y tierras para poder cultivar el alimento.

En conversación con la señora Marta Quinayas, ella relata que salió del resguardo de Caquiona por Popayán y se vino a esta zona, junto a la familia de su esposo, el señor Orlando Omen: “Vinimos a una finca a coger café y ayudar en la cocina para la comida de los trabajadores”. Así mismo, el mayor Gentil Quinayas (médico tradicional Yanakuna) cuenta los motivos por los que él se fue de su resguardo ancestral Caquiona: “Los papás me pegaban muy duro. A los 12 años de edad me fui

de la casa a donde una tía que vivía por la zona de San Agustín; salí con unos chiritos no más y atravesé descalzo el páramo, para venir a buscar trabajo”.

Conversando con la mayora Edilma Quinayas Majín, ella cuenta por qué salió de la vereda Las Moras, cerca del municipio de Almaguer, a los 16 años, y terminó en este territorio:

Allá era muy duro, no se veía la plata, solo algunos centavitos y nos tocaba palear todo el día. Entonces nos vinimos con un primo y otra amiga; nos atravesamos el páramo, pero yo pasé muy tierna y a pie pelado; bajé aquí y como no encontré trabajo me fui para Pitalito. Allá me dieron trabajo en una tienda, pero como no sabía hacer cuentas me metieron a la cocina (Quinayas, 2018).

Existe un camino ancestral que une los departamentos del Cauca y el Huila (véase la figura 4). Este es considerado por los Yanakunas como una parte del camino del *Kapak Ñan* (camino antiguo), aunque directamente no está conectado con el que cruza por la cordillera de los Andes. Por este camino ancestral transitaron durante días los abuelos, *amautas* (sabedores) y *warmi amauta* (mujer sabedora) Yanakunas desde el Cauca en busca de alimentos que en sus territorios paramunos no se cultivaban, tales como panela, maní, café, sal, café, piña, anís y hoja de *koka*. La mayoría los truequeaban por quinua, coles, papa, maíz y plantas medicinales de páramo. La mayora Edilma recuerda: “mi papá se traía los costalados de maíz para truequiarlos; si no bajaba a San Agustín iba a Almaguer” (Quinayas, 2018).

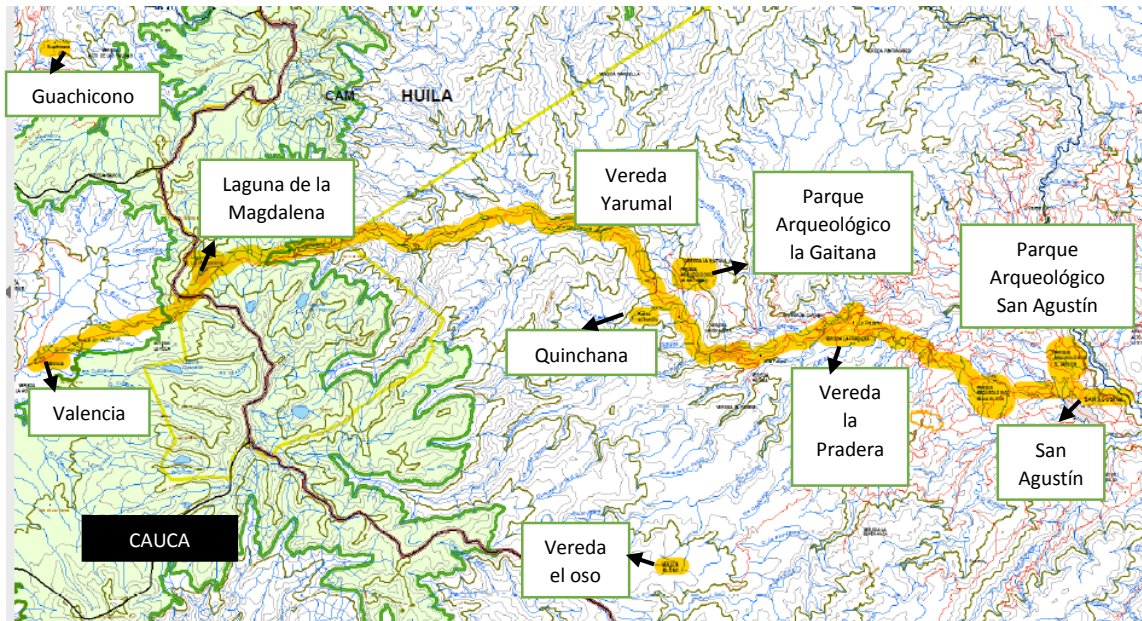
Así, poco a poco y atravesando los páramos del Letrero y *Papallakta*, durante una jornada de dos días llegaron los primeros Yanakunas. Algunos se establecieron con sus familias, otros poblaron veredas que antes conectaban por trochas y en las que debían bajar a pie o a caballo al *Wakakayu* (véase el mapa 5). Algunos mayores sostienen que ancestralmente ellos ya habitaban estas tierras porque antes esto hacía parte del Gran Cauca, y su gente habitaba gran parte del Macizo Colombiano, área que geográficamente comprende ecosistemas de páramos, bosques húmedos y de selva.

Actualmente los Yanakunas se encuentran aislados por la división político administrativa, lo que ha impedido la conexión entre los resguardos del Cauca, Huila y Putumayo (Lozano Prada, 2018).

La mayoría de Yanakunas que llegaron a estos densos, coloridos y diversos territorios se dedicaron a trabajar en los cultivos de café; otros en casas de familias o en haciendas como “peones”. Algunos compraron tierras y se dedicaron a cultivar, en tanto que otros se unieron con mujeres y hombres

campesinos. Muchos de los que llegaron no hablaban *Runa Shimi* ni provenían de ningún resguardo, como lo comenta la mayora Quinayas (2018): “Yo no aprendí la lengua. Y como en ese tiempo no se hablaba de resguardo, no sabía qué era eso. Yo no sabía leer, apenas escribía mi nombre”.

Camino ancestral de los *Amautas* y *Yachas* (sabedores y maestros)



Mapa 5. Camino ancestral que comunica Valencia (Cauca) y San Agustín (Huila). Tomado de Complejo de páramo (Sotará), Instituto de Investigación Alexander Von Humboldt. Utilizado y modificado por Lozano (2018).

Bajo la situación de presión que vivían, y en busca de dignidad para su pueblo, fue que empezó el proceso para reconstruir el resguardo. En el 2002 lograron el reconocimiento bajo el título de resguardo discontinuo, conformado este por cuatro veredas: El Estrecho, Nueva Zelanda, Arauca 1 y Joya Berlín, las cuales se traslapan con tierras campesinas, razón por la que otras familias viven en veredas como La Chaquira, La Cuchilla, Alto mesitas y La Estrella.

25. Gobernabilidad del Resguardo *Hatun Wakakayu* de San Agustín

La gobernabilidad se compone de varios aspectos (político, social, territorial, espiritual y cultural), lo que le ha permitido al pueblo Yanakuna organizarse de acuerdo con sus formas de vida, costumbres y creencias. Mediante el Sistema de Gobernabilidad Propio, la comunidad establece su autoridad y autonomía. Esto se logra con la participación activa de mujeres, hombres y jóvenes, quienes se organizan mediante

La asamblea y la minga, y orientados por el saber ancestral heredado de la Ley de Origen, el Derecho Mayor, el Derecho Propio, generan procesos históricos de resistencia, políticos, construcción del territorio y el fortalecimiento de la identidad cultural y espiritual orientado hacia el ejercicio de la autonomía como pueblo Yanakuna (Plan de Salvaguarda Pueblo Yanacona, 2014, pág. 66).

El resguardo Yanakuna de *Hatun Wakakayu* cuenta con una organización política que responde a los objetivos consolidados por el Cabildo Mayor Yanakuna, conformado desde el año 1992, componiéndose de una autoridad máxima que es escogida cada año¹² por la misma comunidad, bajo el mecanismo de participación del voto. Esta organización es jerárquica, ya que es encabezada por un(a) gobernador(a), seguido de un(a) vicegobernador(a), secretario(a), tesorero(a), alguacil, coordinador(a) de guardia y un(a) representante juvenil. Este grupo de comuneros debe aportar a las labores organizativas del resguardo durante el período de un año.

Cabe resaltar que la palabra “cabildo” tiene su origen desde la época de la Colonia. Esta era una forma de organizar el cuerpo eclesiástico para que invadieran y saquearan nuestros territorios. Los pueblos indígenas han tomado la figura de cabildo para referirse a la estructura organizativa y política del resguardo. Sin duda este es un llamado a repensar las palabras, conceptos y su historia.

26. Guardia indígena: ¡Guardia, guardia, fuerza, fuerza! Cuidanderos del territorio

La Guardia Indígena del Cabildo Yanakuna de *Hatun Wakakayu* se organizó como parte del fortalecimiento de la autoridad del resguardo, siendo ellos y ellas mujeres y hombres que prestan su servicio a la comunidad durante un año; se incorporan desde la edad de 15 años. Su labor consiste en ser guardias, ayudar en las labores comunitarias y cuidar el territorio. Además, realizan acompañamiento en eventos, fiestas tradicionales, asambleas y mingas, ya sea para trabajar la tierra o para mingas de resistencia como la de defender el territorio; un caso particular, la defensa del Macizo Andino Amazónico (Útero de la Madre Tierra).

Como parte de la Guardia Indígena, Omen (2018) comenta: “Estamos en un proceso de fortalecimiento del resguardo. Llevo veinte años haciendo parte y diez años prestando guardia.

¹² Este cabildo realiza las votaciones en el mes de junio, de acuerdo con su calendario y el *Inti Raymi* (fiesta de sol). La comunidad propone a los candidatos y ellos conforman su plancha o grupo de trabajo. Una vez propuestos los candidatos, la comunidad vota; el que mayor cantidad de votos tenga es elegido junto con su grupo o directivos.

Somos alrededor de treinta guardias [...] debemos portar nuestra simbología, el bastón y el *k'uichi* con sus siete colores”.

Esta labor se ha ido fortaleciendo con el paso del tiempo. Desde muy pequeños, a los niños y niñas se les motiva a usar su *wara* (bastón o vara de justicia) hecha en palma chonta o palo de café. Usarla es símbolo de su compromiso por defender el territorio y la comunidad. De este modo, cuando son jóvenes, asumen con responsabilidad su papel de prestar guardia tanto en la institución como en la comunidad (Lozano Prada, 2018).

27. Educación en el Resguardo *Hatun Wakakayu* Yanakuna

Yachay Wasi (casa del saber o pensamiento)



Foto 15. Casa del saber o pensamiento. Archivo personal, 2018.

La comunidad Yanakuna del *Wakakayu* ha construido escuela recuperando su memoria ancestral, esto le ha permitido a los *wawas* y *huaynas* (jóvenes) apropiarse de su identidad, costumbres y tradiciones.

Los mayores, *mambeando la palabra* y la hoja de *Koka*, acordaron construir la *Yachay Wasi*, un espacio que reafirmara su identidad, en donde pudieran aprender sobre la medicina propia, comunicarse con los grandes espíritus,

mambear la *Koka*, hacer los *tinkus* de la comunidad, compartir saberes con otras comunidades y fortalecer el proceso de educación propia de los *wawas* y *huaynas* (véase la foto 15).

Los mayores iniciaron la labor buscando el espacio adecuado, y para ello se apoyaron en la medicina del *Yagé* o *Ayahuasca*, planta milenaria que les brindó el conocimiento y la visión del lugar indicado para iniciar la construcción. El sitio que se eligió fue un punto central de la comunidad. Luego trazaron el sitio en forma circular, con dos puertas, una con dirección hacia el nacimiento del *Inti* y la otra en dirección hacia donde se oculta y sale *Killa* (luna). Esta labor duró alrededor de tres años. Se organizaron varias *mingas* para sacar la tierra de la base, encontrándose

vasijas y cerámicas, vestigios de los antiguos que vivieron en este territorio. Debido a esto se realizaron ofrendas y pagamentos.

En *minga* se trajo la piedra del río *Wakakayu*, se cortó la madera y se sacó guadua en el tiempo indicado. Como muestra de respeto y agradecimiento, tallaron en la base de piedra de la *Wasik*, la *chakana* o cruz del sur y el maíz, símbolos andinos. El período de construcción fue un tiempo de encuentros y desencuentros, de visitar lugares sagrados y hacer pagamento, tiempo para compartir y fortalecer el proceso político organizativo de la comunidad. Al respecto, Hoyos (2018) comenta:

La *wasi* se inauguró en el 2008. Fue un trabajo de tres años. La *wasi* es nuestra casa del saber, un lugar sagrado para el pueblo Yanakuna. Se hizo específicamente para ceremonias, mambear y caminar la palabra como pueblos originarios.

Este ha sido un trabajo comunitario que ha marcado la vida y a su vez la formación de los niños y jóvenes que han crecido en la *Yachay wasi*. Ellos son los guardianes de este lugar sagrado y saben muy bien por cuál puerta deben ingresar y por cuál salir. Ellos son quienes traen la leña y encienden el fuego cuando hay una reunión, porque saben la importancia del *Taita Nina* en la *wasi*.

Tuve la oportunidad de compartir, en varias ocasiones, con los profesores y *wawas* en la *wasi*. Durante una sesión con la profesora María Fernanda, ella les preguntaba: “¿A qué venimos a la *wasi*?”. Muchos alzaron la mano y respondieron: “Venimos a aprender, a escuchar, la *wasi* es nuestro lugar sagrado, venimos a compartir junto a *Taita Nina*” (Lozano Prada, 2018).

Conversando con los jóvenes que asisten los sábados a la Escuela de Saberes *Munay-ki*, la gran mayoría de ellos reconocen la *Yachay wasi* como “un lugar sagrado, un lugar de reflexión y armonización que les ha permitido recuperar la identidad, el idioma propio. Es el lugar donde comparten palabra en comunidad y han recordado los mitos y leyendas propios” (Cuspian, 2018).

Para la *mamita* Shandi (2018), otra integrante de la Escuela de Saberes *Munay-ki*:

La *wasi* es un lugar muy importante acá en el territorio, no solo para los Yanakunas, sino para las personas que pueden compartir enseñanza, saber. Es un lugar de encuentro para mambear, donde pueden entrar desde los más *wawas* hasta los *amautas* y mayores para compartir al lado del *Taita Nina*. Es muy importante porque no solo se reúnen para ciertas ceremonias, sino que es más general, ellos se reúnen para la asamblea, para los encuentros ancestrales, como el *Inti raymi*, *Killa raymi*, donde todos nos encontramos para cantar, donde también los abuelos hacen sus ceremonias sagradas.

Cuspian (2018) comenta al respecto que “la wasi también es usada por los estudiantes, para espacios de discusión, celebración o alguna reunión”.

Tener la casa de pensamiento en el territorio *Wakakayu* ha consolidado el legado ancestral del Yanakuna. Les ha recordado su misión como pueblo indígena, sus deberes y derechos, el mandato de cuidar al *Taita Nina*, la responsabilidad de mantener la simbología, la música y la danza en sus ceremonias, además de retornar a la palabra con la chicha de maíz y el pensamiento de la *warmis* (mujeres) que tejen mientras escuchan las asambleas.

Wilka wasi rumi: Casa de piedra sagrada



Foto 16. *Wasi* ubicada en El Estrecho. Archivo personal, 2018.

Se encuentra ubicada en la vereda El Estrecho, cerca al Parque de los Petroglifos, lugar en el que hay grandes piedras talladas con figuras que develan la relación de culturas milenarias con el río *Wakakayu*.

Cerca al cañón del río, entre la humedad, el sonido de las piedras y el espeso bosque que se forma queda la *Wilka wasi rumi*, un espacio circular

construido en guadua y piedra como antiguamente solían hacer sus casas los mayores. En el centro se ubica la *tulpa*. Esta *wasi* es usada para compartir medicina y palabra, y le ha permitido a la familia Chikangana tener su espacio de encuentro con su propio ser, aprender y desaprender. Me parece importante reconocer esta *wasi* como espacio de aprendizaje dentro del proceso de educación propia (véase la foto 16).

Escuela de saberes Munay-ki Uma: Construyendo escuela sobre nuestra propia historia



Foto 17. Círculo de lectura. Archivo personal, 2018.

Lugar del sentir y la reciprocidad, donde se reconoce que todos los elementos de la naturaleza poseen gran importancia, que involucra el respeto y amor profundo por la madre tierra.

En este espacio vital confluyen no solo los espíritus, sino también las ideas, los sueños, las sonrisas, las utopías¹⁴ y las diferencias. Este espacio permite la unión y el encuentro de las *libersidades* que caminan, la escucha y el sentir de cada *chaski* que

desde diversos territorios llegan a compartir, aprender y desaprender. Gracias al esfuerzo y la autogestión por parte de la Fundación *Inti Amaru* de América¹⁵ es posible hoy contar con un espacio para el encuentro entre los *wawas*, jóvenes y mayores de la comunidad Yanakuna de San Agustín, un espacio educativo alternativo al de la Institución Etnoeducativa *Yachay Wasi Runa* Yanakuna, pero que va de mano con el objetivo formador de la Institución.

La Escuela de Saberes *Munay-ki Uma* (E.S.M.U) es un proyecto que lleva caminando y fortaleciendo los procesos de identidad basados en la renovación de la memoria ancestral del *Runa*. Ya lleva más de 10 años y desde entonces se ha trabajado en retornar y *corazonar*: la música propia, la danza, el tejido, la *chagra* (con plantas para alimento y medicina), *raymis* sagradas, el caminar para reconocer el territorio ofrendando en los lugares sagrados, llevando la simbología propia y *mambeando la palabra* alrededor de la *tulpa* mediado por la hoja de *koka*.

Transversalmente se ha ido retomando el idioma propio, porque para los Yanakunas recuperar su lengua materna se ha convertido en uno de los principales objetivos de lucha desde su historia y en los diferentes espacios educativos (véase la foto 17).

¹⁴ La utopía no nace de un deseo quimérico sino de una realidad que se lucha por transformar. Es la búsqueda de un futuro cada vez más posible y realizable. La utopía hace posible pensar la historia futura, pero transformando la presente, que está cargada de dominación El saber del Mundo de los Cóndores. (Guerrero, 1993, pág. 9).

¹⁵ Inti Amaru, Organización Indígena Sol y Serpiente de América, viene desarrollando desde 1994 iniciativas en las comunidades en torno al despertar de la memoria ancestral, la revitalización del idioma propio y la creación de espacios para la transmisión de saberes y conocimientos a las jóvenes generaciones.

Esta escuela cumple un papel fundamental en el territorio de los *wawas*, jóvenes y mayores, convirtiéndose en un escenario alternativo a la educación formal e institucional. En este espacio no se obtiene un título, certificado que les sirva en su vida laboral, no se maneja un currículo, no existen las notas, la figura del profesor/alumno se transgrede ya que el saber que se encuentra allí rompe el molde impuesto desde el modelo formativo occidental, y por el contrario cultiva el diálogo de saberes y el enraizamiento desde el reconocer su historia y su identidad (véase la foto 18).



Foto 18. Encuentro en la Escuela de Saberes *Munay-ki Uma*. Archivo personal, 2018.

En el afán de la educación formal tradicional, y la escolarización que nos deshumaniza y uniforma, nos olvidamos totalmente de nuestra diversidad como seres humanos, que es lo que nos enriquece. La formación para el trabajo más que para la vida nos enajena e insensibiliza con nuestro entorno y *mashikuna* (amigos), con el *ayllu*. Teniendo en cuenta esto, desde la E.S.M.U se busca ofrecer otro contacto con el arte y su historia propia, empezando con el reconocimiento de su propio ser



Foto 19. Construcción de máscaras " Los seres del territorio". Archivo personal, 2018

indígena y los miembros de la comunidad, de la que hacen parte los mayores, médicos tradicionales, parteras, artesanas, músicos, danzantes, cultivadores y autoridades del cabildo, quienes también participan de las actividades ofrecidas en cada encuentro (véase la foto 19).

Un segundo paso que se ha dado en esta construcción colectiva de escuela ha sido circular el saber y conocimiento andino en el territorio, su cosmogonía y

espiritualidad: elementos fundamentales en la oralidad y la memoria del Yanakuna Mitmak. Esto ha permitido que los encuentros se dinamicen de acuerdo con las necesidades de la comunidad y con las dinámicas que acontecen en el territorio, es decir, abordando las problemáticas que asechan el vivir en el Macizo Andino Amazónico. Como dice el mayor Anacona (2017), “el problema es ustedes haber nacido encima de un granito de oro, haber nacido en esta área a las orillas del río Magdalena padre Yumamui”.

Por estas dinámicas se le da prioridad al trabajo con la niñez y la juventud. Ellos y ellas son esos ojos de agua que están brotando y en los cuales se debe sembrar la semilla de la identidad Yanakuna para que sean quienes se apropien de su territorio y reconozcan la biodiversidad biológica y cultural, los conflictos y disputas ambientales, y la importancia de retomar su legado de “Guardianes del agua y la montaña” para defender y ser cuidanderos del Útero de la Madre Tierra (véase la foto 20).

Es de reconocer que, en esta tarea de crear escuela sobre la propia historia, la pedagogía para la vida y la educación propia cumplen un papel importante dentro del proceso descolonizante y



Foto 20. Sembrando agua el día de la *Pachamama*. Árbol de *Tihiki* o *Wandu*. Archivo personal, 2018.

y deshomogenizador del pensamiento occidental. Desde este enfoque se busca que los integrantes de la E.S.M.U vivan de acuerdo y en coherencia con la filosofía andina. Según el profesor (Mejía, 2015, pág. 40):

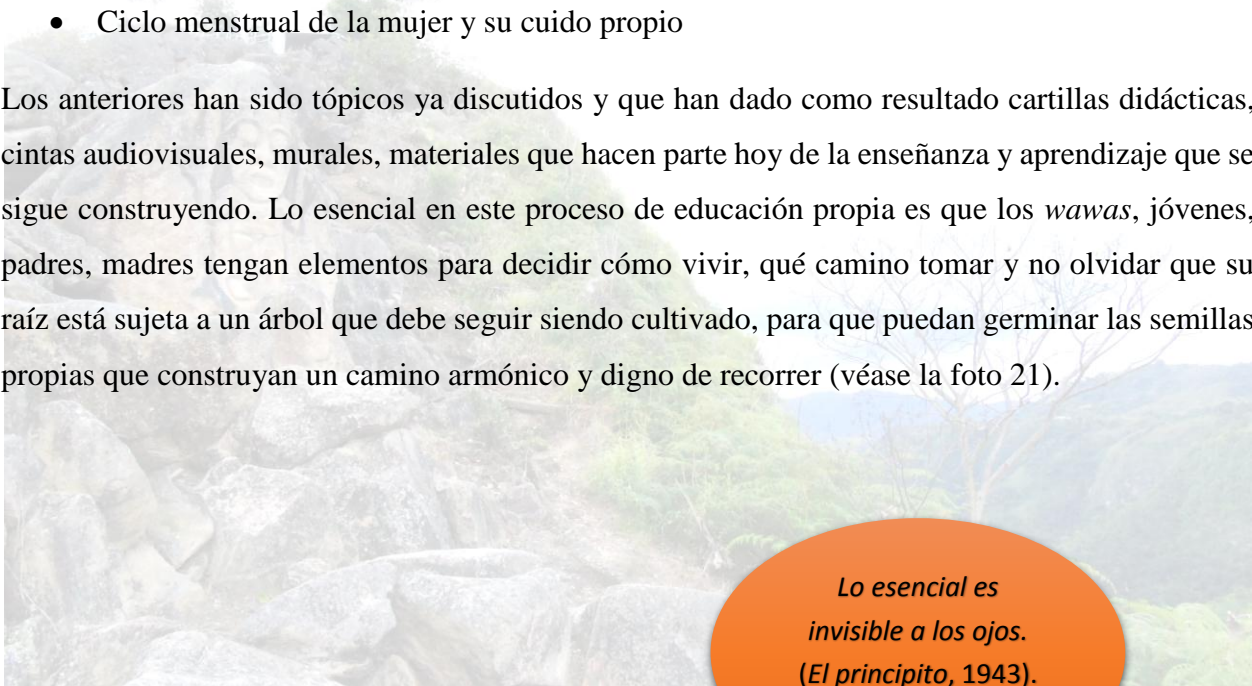
La filosofía andina ha sido negada por estereotipos que han inferiorizado lo propio, negado las lenguas, cosmogonías y costumbres, lo que ha producido una injusticia y desigualdad cultural, y ha constituido un imaginario de asimetría cultural que homogeneiza y folcloriza lo propio.

Desde la escuela se busca que los participantes sean activos, desarrollen y comprendan los principios esenciales para vivir en “común-unidad”; *ayllu*, *ayni*, *munay* (amor), la solidaridad, la identidad propia y su espiritualidad. Esto les permite a los niños, niñas y jóvenes que descubran su gusto por la vida, el juego, el arte; a los jóvenes les da elementos para que construyan su autonomía y un criterio frente al sistema económico, político y educativo estatal, en el que las comunidades indígenas, campesinas, afros, Room y otros nos vemos inmersos.

Siguiendo con el hilo tejedor, la escuela organiza un encuentro semanalmente y desde el arte. Como un entramado configurador de la expresión multicultural, se abordan las temáticas. En otras palabras, se recurre al teatro, la música, la danza, la poesía, la pintura y el tejido para trabajar temas como:

- Uso y saberes de las plantas medicinales cultivadas en la *chagra*
- Recuperación de semillas propias y legado ancestral de los pueblos
- Alimentos propios
- Medicina propia
- Proceso organizativo y resistencia indígena frente a proyectos extractivistas
- Ciclo menstrual de la mujer y su cuidado propio

Los anteriores han sido tópicos ya discutidos y que han dado como resultado cartillas didácticas, cintas audiovisuales, murales, materiales que hacen parte hoy de la enseñanza y aprendizaje que se sigue construyendo. Lo esencial en este proceso de educación propia es que los *wawas*, jóvenes, padres, madres tengan elementos para decidir cómo vivir, qué camino tomar y no olvidar que su raíz está sujeta a un árbol que debe seguir siendo cultivado, para que puedan germinar las semillas propias que construyan un camino armónico y digno de recorrer (véase la foto 21).



*Lo esencial es
invisible a los ojos.
(El principito, 1943).*

ANTE EL OLVIDO, LA MEMORIA: BIORALITURAS DE LOS MAYORES Y MAYORAS



Foto 21. Mayor Gentil Quinayas, en los recorridos por la vereda Arauca 1. Archivo Personal, 2018

*Contra la muerte, nosotros demandamos **vida**.*
*Contra el silencio, exigimos la **palabra** y el **respeto**.*
*Contra el olvido, la **memoria**.*
*Contra la humillación y el desprecio, la **dignidad**.*
*Contra la opresión, la **rebeldía**.*
*Contra la esclavitud, la **libertad**.*
*Contra la imposición, la **democracia**.*
*Contra el crimen, la **justicia**.*

SUBCOMANDANTE MARCOS, 2014

Tras los conflictos que vivimos actualmente y los retrocesos que se han dado en materia de derechos humanos, defensa y protección de la flora, fauna, páramos, ríos, alimentos; escuchar las voces de quienes han visto y vivido el conflicto armado y político de este país; escuchar las voces de esos *chaskis* que han atravesado páramos, valles, durante días, buscando conocimiento, armonía y un lugar donde formar y crecer su *ayllu*, todo ello tiene que ver con la bioralitura, es decir, con las experiencias que han vivido mayoras y mayores y les han permitido construir conocimiento, tener unas prácticas y unas creencias que son dadas con reciprocidad a sus hijos, nietos, con la esperanza de que el mañana sea distinto y perviva la memoria y la identidad del pueblo Yanakuna como “Guardián del agua y la montaña” (véase la foto 22).

Las bioralituras de los mayores y mayoras encontradas a lo largo de este trabajo investigativo muestran matices diferentes; unas son cantadas y contadas, otras escritas de forma poética, otras plasmadas a través del tejido, otras fueron recuperadas por profesores y miembros de la comunidad. En común, estas bioralituras integran el conocimiento del mundo andino, conocimiento que hace

parte de la identidad del ser *Yanakuna Mitmak*, habitante del Macizo Andino Amazónico, Útero de la Madre Tierra.

28. Cantos al territorio del Macizo por el Mayor Leonardo Burbano

SOMOS DEL MACIZO BELLO
LEONARDO BURBANO

Somos del macizo bello toditos somos hermanos (2 veces) Por eso los Yanaconas esta canción dedicamos (2 veces)	Por eso los Yanaconas esta canción dedicamos (2 veces) Si señor con razón que alegre soy canta mi corazón
Si señor con razón que alegre soy canta mi corazón	Usamos mochila y ruana tolamos un garabato (2 veces) Para calmar la sed tomamos chicha y guarapo (2 vez)
Usamos mochila y ruana tolamos un garabato (2 veces) Para calmar la sed tomamos chicha y guarapo (2 veces)	Si señor con razón que alegre soy canta mi corazón
Si señor con razón que alegre soy canta mi corazón	Nosotros los Yanaconas Usamos un buen vivir (2 veces) Pa' rescatar lo nuestro tenemos es que morir (2 veces)
Somos del macizo bello Toditos somos hermanos (2 veces)	

Figura 3. Canto al Macizo. Diseño Lozano, K.

Esta es la historia de un gran ser, con el cual tuve la fortuna de compartir música. El mayor Leonardo Guatapo, agricultor, músico y compositor, nacido y criado en el Resguardo de Río Blanco, Cauca, tuvo que salir de allí por cuestiones de salud: no puede moverse por el mismo. Cantar y tocar la guitarra es su conexión con la tierra que lo vio crecer.

Conversando con él, recuerda:

A mi papá le gustaba la música y me apoyó. Cuando fue a Buga me compró un tiple. Yo mismo, haciéndole, aprendí; yo no tuve maestro. Después me gané un premio en Río Blanco pa' la fiesta patronal de la Inmaculada Concepción. Me gusta la cultura, la música, la poesía, las coplas. (Lozano K., 2018).

El día que escuché sus cantos comprendí que la música es también una fuente de creación de la bioralitura. A través de ella se expresan conocimientos, sentires, se renueva la memoria

ancestral cuando se recuerda la vida en el territorio (véase la figura 3).

En este caso, desde el canto, el mayor hace referencia a elementos simbólicos propios de los Yanakunas del Macizo, como la ruana y la *jigra* (mochila), tejido por las *warmis* en lana de oveja. Así mismo recuerda bebidas ancestrales como la chicha y el guarapo, fermentos preparados a base maíz, quinua y panela, los cuales acompañan los *raymis*, *mingas*, *círculos de la palabra* y el pensamiento. En otro aparte menciona: “nosotros los yanaconas usamos un buen vivir o el *sumak kawsay*”, desde el cual se refiere a la relación armónica con el entorno: el agua, la montaña, los

animales, las plantas, pero también a una convivencia con dignidad para la comunidad, respetando los derechos a la salud, educación, vivienda, trabajo. Para Walsh (2008, pág. 148):

El buen vivir abre las posibilidades de concebir y agenciar la vida de una manera “otra”, una manera distinta concebida desde la diferencia ancestral y sus principios, pero pensada para el conjunto de la sociedad.

Este canto expresa precisamente eso: la relación del Yanakuna con su gente, la tierra, resaltando la importancia de rescatar sus raíces “lo nuestro”, ese tejido que permite que con la música fluya la memoria viva del mayor, y sea su voz la que exprese los caminos transitados.

**SOY YANAKUNA DEL
MACIZO COLOMBIANO**

DE MI RESGUARDO DE AMORES
RIOBLANQUEÑOS (2 VECES)

CON MI GUITARRA SALUDO A MI PARCELA
Y DOY CALOR A LA CASA YANAKUNA (2 VECES)

SALGO A CAMINAR CON MI RUANA Y MI
SOMBRERO
SALGO YO A RODEAR LA TIERRITA QUE MÁS
QUIERO (2 VECES)

SOY YANAKUNA Y ME SIENTO MUY CONTENTO
DE SER QUERIDO Y QUERER A UNA YANAKUNA (2
VECES)

AQUÍ LA TIERRA SE VISTE DE COLORES
DE ROSAS ROJAS Y SABROSOS DURAZNOS (1
VEZ)

SALGO A CAMINAR CON MI RUANA Y MI
SOMBRERO
SALGO YO A RODEAR LA TIERRITA QUE MÁS
QUIERO (2 VECES)

AQUÍ LA TIERRA SE VISTE DE COLORES
DE ROSAS ROJAS Y SABROSOS DURAZNOS
(1 VEZ)

Figura 4. Letra de Fredy Chikangana, cantada por el mayor Leonardo Burbano. Diseño Lozano, K. (2018).

Cada vez que el mayor empezaba otro canto, me contaba su historia, dónde lo había cantado, con quiénes. En ese ir y venir musical me decía: “Coja la guitarra, tóquela”. Yo, con mucho respeto y los pocos conocimientos musicales que tengo, toqué la guitarra. Verme con él, escucharlo cantar a su edad, con su artritis, tos y sus ojos llorosos, me hacía entender que la paciencia trae consigo la respuesta a las preguntas sobre lo que sé está buscando encontrar como investigador. No hubo necesidad de abordarlo con una entrevista, ni preguntas sobre mitos, historias, relatos..., más bien el compartir la palabra cantada generó otros acercamientos.

En este segundo canto (véase la figura 4), el mayor expresa lo que fue su vida en el resguardo ancestral de Río blanco del Macizo, “de allá somos nosotros”, junto a su guitarra y visitando la parcela, que en lengua *Runa Shimi* se entiende por la *chagra*, el espacio de siembra y recuperación de la diversidad de semillas nativas donde “la tierra que se viste de colores”.

A veces paraba de cantar y en esos espacios, me contaba recuerdos como el siguiente:

En la parte baja del resguardo sembraban durazno y arriba desde el páramo los mayores bajaban con maíz. En un tiempo no se podía subir por la amapola, eso trajo mucho problema. Yo subía al

páramo a buscar plantas para la medicina: ditamo rial, la cargadita, la suelda, el árnica, la guayabilla, la manzanilla, eso que es bueno para los riñones, llantén, la lengua de vaca, la ortiga; yo iba al páramo y desde un solo punto las veía. Eso es bueno, la medicina. Yo porque vine para acá, o si no seguiría trabajando. Sacaba pomadas de esas plantas: para los hongos y mandaba pa' Bogotá.

29. *Taki* (canto y poesía) del *chaski* Fredy Chikangana

Warmi chagra

Hace tiempo mucho tiempo,
la memoria florecía (2)
la semilla y la alegría (2).

Hace tiempo mucho tiempo, la memoria florecía
la alegría del alimento, la semilla de la vida
la alegría del alimento, la alegría de la semilla

El ombligo de la tierra y el cosmos del universo,
la alegría de la tierra, la estrella del universo,
los colores de la vida, el prodigio el alimento. (2)

Vamos pachamamita, vamos, vamos ya,
Vamos pachamamita, vamos, vamos ya.

Reverdece la vida, reverdece la semilla,
es lo que llamamos hoy **La Warmi chagra** (2)
ven warmi chagra, **warmi chagra de los ancestros** (2)

Reverdece la vida, reverdece la semilla. (2)
Resistencia de nuestros pueblos,
resistencia de la vida,
resistencia de nuestros pueblos,
resistencia de la vida.

Reverdece la vida, reverdece la semilla,
reverdece la semilla, reverdece la vida.

Warmi chagra, warmy chagra,
fuerza de la madre tierra. (2)

Figura 5. Canto a la chagra. Diseño Lozano, K. 2018

Warmi significa mujer; *chagra* el espacio de cultivo donde convergen prácticas ancestrales en relación con la agricultura, el alimento y el territorio (Cifuentes & Campo, 2016).

Este relato de Carlos Narváez (Comunero del Resguardo de Río Blanco, Cauca), convertido en canto, emergió en la *tulpa* de la Casa *Munay-ki* en una de esas noches de tertulia, acompañados del *Taita Nina*, el tambor, la quena y la guitarra. Sin tenerlo escrito en papel, el Mayor Fredy empezó a cantar. A medida que pasaba a otra estrofa, sentía cómo hacía el diálogo con la historia propia.

En este canto la *warmi chagra* (véase la figura 5) devela la importancia de la *chagra* en la alimentación, la diversidad de semillas nativas y el mantenimiento de la vida que alrededor de ella se genera. Rememora las formas de sembrar, cultivar y cosechar de los ancestros *warmi chagra, de los*

ancestros, mostrando que existe un conocimiento alrededor de esto que hace posible “reverdecer la vida, reverdecer la semilla”, es decir, darle un uso adecuado al suelo, manteniendo la diversidad y no homogenizando los cultivos (monocultivos), dejando el uso de agroquímicos y “semillas de las multinacionales, las industrias comerciales que se adueñan de nuestras semillas manteniendo un guerra el silencio” (Canción del *Mashi Kente Guanumby*).



Foto 22. Chagra de la Escuela de Saberes Munay-ki Uma. Archivo personal, 2018

Si se mantiene viva la *chagra* (véase la foto 23), se mantiene viva la memoria y la relación de mujer, su ciclo y plantas. Por ello el mayor se refiere a la resistencia de nuestros pueblos, la fuerza de madre tierra.

Abordar este tipo de cantos, permite al *Runa* comprender su propia historia y construir una postura crítica frente a elementos que hacen parte de su identidad cultural y que es necesario recordar y evocar en los espacios de aprendizaje, como la *tulpa*, para recordarse que son un pueblo con grandes

conocimientos sobre la *chagra*, *muyu* (semillas) y el cosmos, lo que sostiene los *colores de la vida*.

30. Cantos a la *mama Yaku* (madre agua)

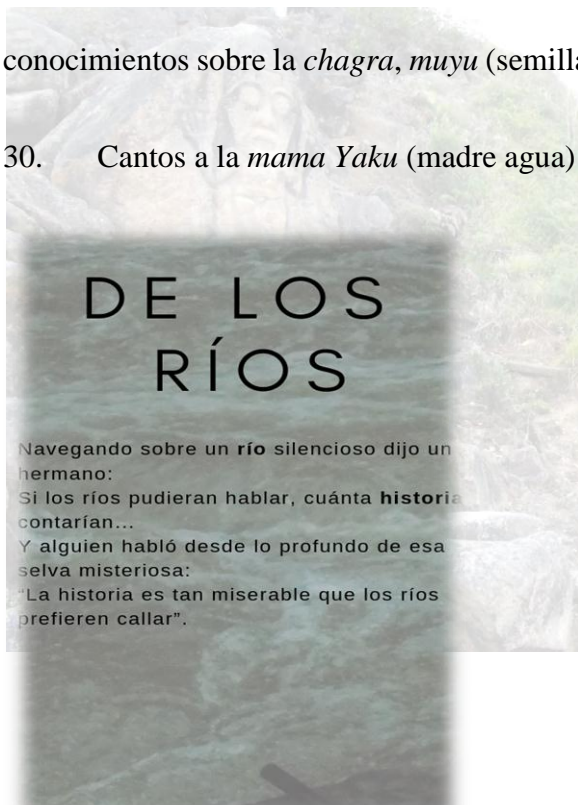


Figura 7. Canto de río que lleva espíritus. Diseño de Lozano, K 2018.

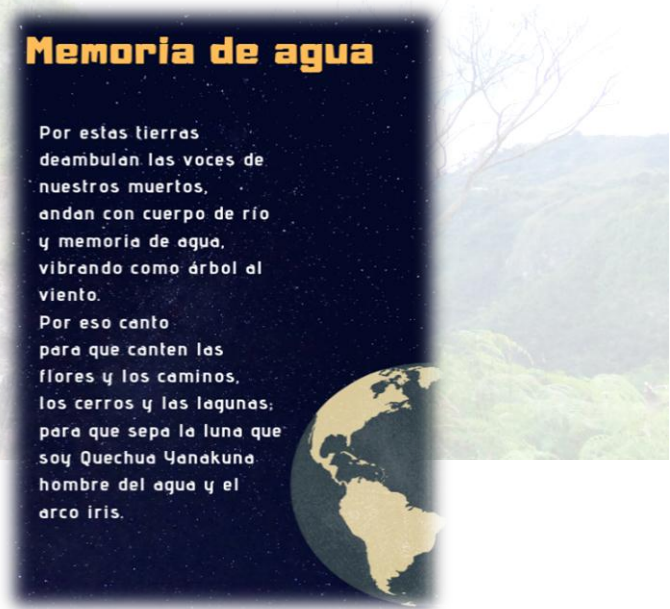


Figura 6. Memorias de agua. Diseño de Lozano, K 2018.

Yaku (agua) para los Yanakunas es la fuerza que les permite mantener el equilibrio y la armonía. A través de ella se renuevan las energías y por ello la importancia de ofrendar en lugares con agua, como los *waikos* y *cochas* (quebradas y lagunas), hacer los refrescamientos con plantas como la ortiga (*Urtica, sp*), cantar y bailar alrededor de *mama yaku* (véanse las figuras 6 y 7).

El agua que forma los grandes ríos, como lo menciona el mayor Fredy en sus poesías, guarda memoria que se teje con otras formas de vida. Los Yanakunas históricamente han habitado el Macizo Colombiano, el cual es reconocido en gran parte del país como la estrella fluvial. Por los mayores y mayores Yanakunas es llamado Útero de la Madre Tierra debido a la gran cantidad de agua que allí nace y mantiene la vida de la tierra. Algunos mayores comentan: “No por nada llegamos a habitar esta tierra, nuestro origen está relacionado con el agua” (Lozano K. , 2018). Estas palabras del mayor Fredy Chikangana conectan con uno de los relatos que compartió en una noche de tertulia.

Mito de origen del agua

En el tiempo de oscuridad de la tierra, andaban los **tapukus** (seres de vapor) deambulando. Para encontrarse iban haciendo sonidos. Unos cantaban: “¡tapuk, tapuk, tapuk!”, y otros, en otro lado, respondían “¡juku, uku, uku, uku, uku!”. De esos seres surgió una tapuku hembra que un día, en un encuentro, se reveló al no estar de acuerdo con los otros tapukus. Ella decidió tomar otro camino y los demás no estuvieron de acuerdo con que se saliera del orden establecido.

Como era **agua**, estaba inquieta por conocer y hacer algo nuevo. Se fue recorriendo y en la medida que iba tocando algunos sitios en la oscuridad se iban formando las **montañas**. Se subía a la cima y donde dejaba caer gotas de agua se formaban las **quebradas**; cuando se sacudía se formaban **lagunas**.

Por eso se dice que del útero de una tapuku hembra se dio **vida al agua**.

Cuando los demás se enteraron, la empezaron a perseguir para cogerla, pero ella se escondía; y en la medida en que tocaba otros lugares dejaba agua. A ella se le atribuye la formación de esta zona del **Macizo**, el útero del agua.

Relato contado por el Mayor Fredy Chikangana y transcrito por Lozano, K. (2018).

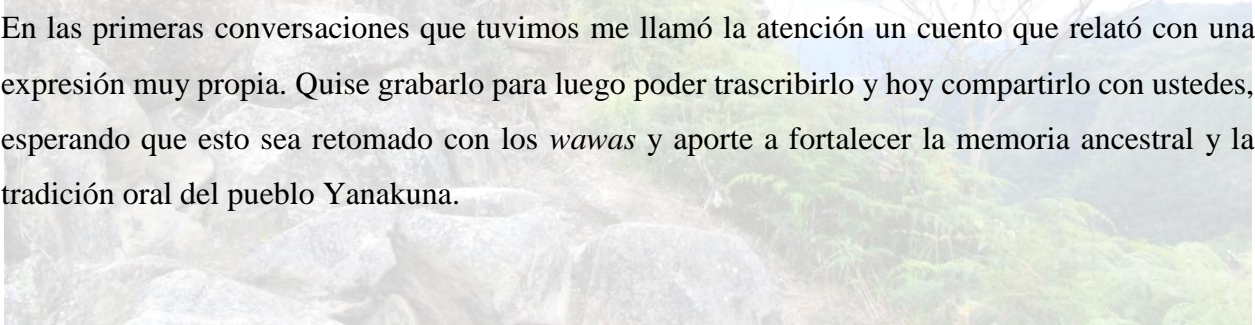
El mito de origen del agua evoca las relaciones que se funden entre lagunas, quebradas, ríos y seres no humanos que surgen del vapor y habitan el Macizo: los *Tapukus*. Alrededor del agua los Yanakunas han generado una serie de conocimientos, saberes y creencias que hacen parte de una sabiduría milenaria. Asociado a este elemento se ha cimentado su memoria oral, que se expresa a través de cantos, mitos de origen, historias y cuentos. Cada vez que se renueva esa memoria oral se recuerdan también esos seres que no son visibles a los ojos, pero que están y hacen parte del territorio.

Sin embargo, para el sistema económico vigente en este país, el agua es vista y utilizada como un recurso económico y una potencia energética. Desde esta visión se genera una ruptura y desarmonía con este elemento, permitiendo que el agua, los ríos y quebradas sean contaminados, represados, dragados y testigos de las masacres perpetradas (La Verdad Abierta, 2015); además de que la vida que germina a su alrededor vaya desapareciendo. Esta bioralitura nos enseña la importancia del agua en la vida y la cultura, un elemento de gran valor para abordar en la enseñanza de la biología.

31. El *makuko* (sabedor del Páramo): memorias del médico tradicional Gentil Quinayas

El mayor y médico tradicional Gentil Quinayas llegó a San Agustín del Resguardo de Caquiona, departamento del Cauca, muy joven, buscando otras oportunidades para sostenerse. En ese ir y venir vivió mucho tiempo en el Putumayo, donde aprendió la medicina natural (plantas y animales). Cuando llegó al resguardo *Wakakayu* asumió ser el médico de la comunidad, pero debido a cuestiones delicadas de salud no pudo continuar. Conversar con él es sentir el lenguaje a través de historias, anécdotas y vivencias en el páramo, la selva y recorriendo su actual territorio; es alguien bastante inquieto a quien le gusta caminar, conocer y, por sobre todo, compartir.

En las primeras conversaciones que tuvimos me llamó la atención un cuento que relató con una expresión muy propia. Quise grabarlo para luego poder transcribirlo y hoy compartirlo con ustedes, esperando que esto sea retomado con los *wawas* y aporte a fortalecer la memoria ancestral y la tradición oral del pueblo Yanakuna.



Espíritu de la danta

Yo anduve en el Municipio de Santa Rosa Cauca, [me] gustaba acompañar a una señorita que le gustaba la *caza* de la *danta*. El patrón nos despertaba a todos los trabajadores a las 3:00 am y empezaba a rezar y decía:

¡San Patricio, bendito, que encuentren a la dantica hoy. Bueno, Gentil se va con Carmen!

Empezamos a caminar y veníamos a salir a una *laguna* que [se] llama San Patricio. Yo me venía con ella, por el filo que está arriba [señala la montaña] y los perros, ellos ya sabían. Nos sentábamos y ellos se tiraban nadando por el [río] Caquetá a salir pa'ca, de este lado, y nosotros hágale y hágale a ver por dónde cogen, cuando ya se oían los perros, nos [tocaba] ir al pasadero de la danta.

La danta le gustaba pasarse un charco grandísimo. Los perros [nos] bajaban, y [Carmen] cogía una lanza y una vara, [cuando] la danta iba a pasar [ella] llegaba y ¡purrrummm!, le daba. La danta es grande, pesa hasta 14 arrobas. La señorita [y yo] nos íbamos atrás de los perros, [esperábamos que llegara] la danta para quitarle una mano y pelarla o si no se iba para el monte y corría. Dicen que así hacía todo cazador.

Otro señor [de] más de edad nos vio y nos dijo que no fuéramos por allá, que era peligroso, que había habido un cazador antiguamente y que ese señor se había encontrado con un *espanto de la montaña*, y ese espanto se había llamado *platuchaku*, porque era un hombre de una sola pata y llevaba terciado un canastote grande en la espalda.

[Un día fue] solo con los perros detrás de la danta, y que cuando él bajaba por un filo vio al espíritu cargando el canastote, cuando [se dio cuenta] fue que lo cogió y lo había cargado en ese canastote, y [que iba] camine y camine y el señor [no tenía como] volarse, y *quisque* cogió barbáchas de los árboles y échele al canasto hasta que se fuera poniendo pesado, para que no maliciara que se había volado, cuando lleno el canasto de barbáchas del árbol lo prendió [y] se quedó colgado de una parca, [tirándose] al suelo salió a correr y detrás corrieron los perros, atravesó el río Caquetá, y cuando el *platuchaku* iba saliendo a un filo que [se] llama la bandera, [el cazador] vio que salía la humarada no más, y que oía a ese animal que bramaba ¡agg!! A mí me dio miedo y yo no volví por allá.

Contado por el Mayor Gentil Quinayas, y transcrito y modificado por Lozano, K. (2018).

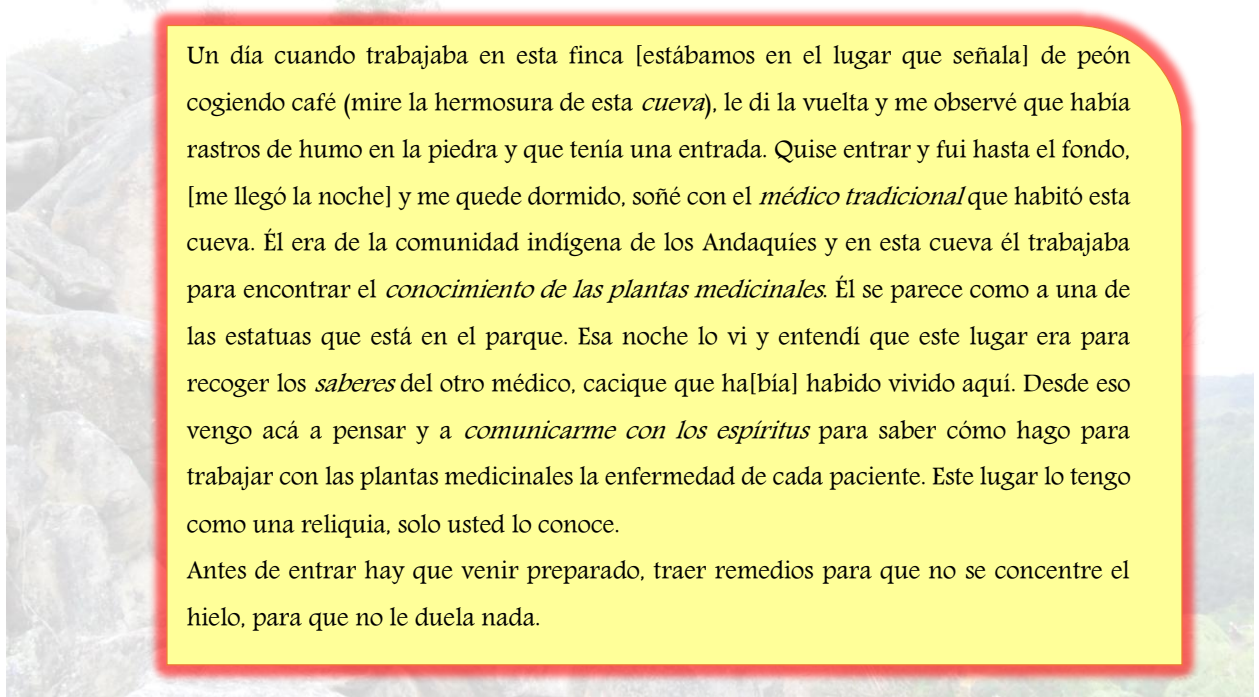
Esta bioralitura presenta algo muy interesante. Rememora los sitios de paso y modos de caza de la danta, posiblemente (*Tapirus pinchaque*) asociando los lugares que menciona el mayor: *charcos*, *montañas*. Actualmente *Tapirus p.*, conocida comúnmente como la danta de páramo, el *león de montaña*, se encuentra en peligro debido a la reducción de su población, fenómeno que se ha dado por la pérdida de hábitat y cacería para el consumo de carne y venta de la piel (Gaitán, 2016).

De igual modo, este relato expone cómo se traslapan dos historias que mantienen vivo el vínculo de la tradición oral; la historia que le contaron al mayor sobre el *platuchaku* y la historia que él comparte conmigo haciendo referencia al espanto de la montaña. En palabras del mayor y oralitor Fredy Chikangana:

Los cuentos del mundo Yanakuna, la mayoría, están relacionados con espíritus de la montaña, espíritus del bosque que cuidan y hay que tener permiso para ir a cazar; a seres que cayeron con las estrellas, animales que aparecen en las *wakas* (Lozano K. , 2018).

En este caso, el espanto de la montaña es el *platuchaku*, quien castiga a los cazadores de la danta. Desde esto infiero, en la *lecturaleza*, que el *platuchaku* es el espíritu protector de la danta. De igual forma llama la atención que el mayor Gentil afirme que se llama *platuchaku* porque tiene solo una pata y que la forma de matar a la danta para que no corriera fuera mutilarle una mano; quizás este acto tenga relación con el aspecto físico de este espíritu. Si acierto en esta *lecturaleza*, tiene bastante sentido el papel del *platuchaku* como espíritu protector que cuida el bosque y sus animales. Esta bitorialitura integra asimismo conocimientos que permiten llevar a un plano educativo lo que la historia por sí sola cuenta.

La peña del saber



Un día cuando trabajaba en esta finca [estábamos en el lugar que señala] de peón cogiendo café (mire la hermosura de esta *cueva*), le di la vuelta y me observé que había rastros de humo en la piedra y que tenía una entrada. Quise entrar y fui hasta el fondo, [me llegó la noche] y me quede dormido, soñé con el *médico tradicional* que habitó esta cueva. Él era de la comunidad indígena de los Andaquíes y en esta cueva él trabajaba para encontrar el *conocimiento de las plantas medicinales*. Él se parece como a una de las estatuas que está en el parque. Esa noche lo vi y entendí que este lugar era para recoger los *saberes* del otro médico, cacique que ha[bía] habido vivido aquí. Desde eso vengo acá a pensar y a *comunicarme con los espíritus* para saber cómo hago para trabajar con las plantas medicinales la enfermedad de cada paciente. Este lugar lo tengo como una reliquia, solo usted lo conoce.

Antes de entrar hay que venir preparado, traer remedios para que no se concentre el hielo, para que no le duela nada.

Relato contado por el Mayor Gentil Quinayas, transcrito y modificado por Lozano, K. (2018).

En esta ocasión el mayor me invitó a la peña del saber, nombrada así por él. Fui hasta la vereda Arauca 1, en donde se encuentra. Cuando llegamos me indicó que oliera una esencia para el *hielo* y ofrendará guarapo para poder entrar. Arrastrándonos por la tierra pasamos la entrada. Una vez adentro empezó a “echar el cuento” de la peña y su relación con el conocimiento de las plantas medicinales. Según él, a través de un sueño el médico tradicional que habitó esta cueva le mostró cómo manejar las plantas.

Me explicó que existen:

Plantas de lo bien caliente para curar como: el coquingo, nestinge, taragoza, cocora, cuadradita, palo cruz, la carana. *Plantas del clima medio* como: hierbabuena, sauco, verdolaga; y *plantas del páramo* como el ditamo real, zarzaparrilla, apio, torcedera, paridera, canela de páramo, frailejón.

Esta relación que hace el mayor con las plantas y los climas en las que se encuentran tiene que ver con lo que Holdridge (1987) plantea como las zonas de vida, “un grupo de asociaciones vegetales dentro de una división natural del clima”.

Esta biorritura del mayor permite entrever que se mantiene viva la comunicación con los espíritus del territorio, las formas de aprendizaje y saberes que aún son transmitidos para que se mantengan y sean utilizados en el *sumak kawasay* o buen vivir de la comunidad.

32. Memorias de la *chaski* del páramo Edilma Quinayas

El páramo es un lugar de inmensas montañas, enormes pajonales donde se hunden los pies y se tiene la sensación de estar mojado todo el tiempo. Agua, abundante agua se filtra por los musgos, corre tras las enormes rocas y baja formando pequeños riachuelos, unos cristalinos, otros blancuzcos. Pequeñas plantas con flores de colores pasteles, rojos, morados, naranjas, toda una lluvia de armonías que con el caer del sol vislumbran los densos frailejonales que se ocultan con la niebla dejando ver a lo lejos grandes manchas monocromáticas de los cultivos de papa, y extensas zonas de pastos que les sirven de alimentos a rumiantes de los cuales nosotros consumimos su leche o carne (Lozano K. , 2018).

Otros personajes se refieren a los páramos como los ecosistemas únicos de alta montaña, considerándolos como islas biogeográficas, pues en el planeta tierra solo se encuentran sobre la Región del Neotrópico, de manera aislada y en países como Costa Rica, Venezuela, Colombia, Ecuador y Perú (Humboldt, 2013). A nivel mundial, Colombia es considerada como el país núcleo de los páramos, debido a que posee la mitad de la superficie de estos ecosistemas (Cleef, 2013).

Sin embargo, para los Yanakunas los páramos son sagrados, porque allí “nace el agua que alimenta la tierra”. Para la mayora Edilma, el páramo fue el hogar de su familia; creció y vivió allí hasta muy joven. En su memoria guarda las historias contadas por sus padres y otras que ella misma vivió. En las conversaciones con sus hijos y nietos, cerca de la *tulpa*, ha compartido gran parte de cuentos relacionados con animales y espíritus del páramo. Su hijo se tomó la tarea de transcribir las

narraciones de su madre, lo que muestra que la tradición oral aún se mantiene viva en algunas familias. Ellos me compartieron esta historia y hoy la plasmo para que sea del interés y el sentir de todos.

Espíritus del páramo

Un hombre recorría el páramo cazando un venado, pero este se internaba cada vez más en el monte. Este cazador hambriento, cansado, menciona ni un duende que se me aparezca. De pronto junto al camino había una gaja de bananos; eran unos bananos muy grandes y amarillos. Se acercó a recogerlos, pero se arrepintió, pensando: “¿cómo puede haber bananos en el páramo?”. No los tomó, los dejó ahí. Avanzó tres horas de camino, luego miró uvas, naranjas y manzanas en una olla de barro. Las uvas eran grandes, de un rojo intenso; las manzanas más rojas que las flores de amapola. Observando todo esto pensó: es la duenda que quiere llevarse mi alma. El sol despuntaba en el cerro *punturku*, los pájaros anunciaban la llegada de la noche y el primer lucero brillaba. Como se le hizo de noche, decidió ingresar a una casa abandonada. Cuando eran las doce de la noche, encima de la casa de paja sonaba un animal raspando. Luego sonaba raspando la puerta de madera. Como cerca de ahí había un cono de lana de oveja, el hombre la quemó e inmediatamente desapareció el animal que raspaba.

Relato contado por el profesor Yesid Papamija. Transcrito por Lozano, K. (2018).

Este relato menciona aspectos reiterados por el mayor Gentil Quinayas: el cazador siguiendo al venado y el espíritu que ahuyenta al cazador. En esta bioralitura llama la atención *el duende*: un ser mitológico y fantástico que aparece en leyendas y mitos de diversas culturas, el cual es nombrado de muchas formas de acuerdo con la lengua y el lugar donde se encuentre. Para los Yanakunas este místico ser se relaciona con los páramos y lugares donde hay wakas (sitios sagrados). Dicen que “no son seres malos, ellos protegen a los animales, el agua, la montaña, dando aviso de la presencia humana”. Como menciona el mayor Chikangana (2018), “en los páramos la neblina y los seres avisan si está brava la laguna; y el que sepa leer ese tipo de cosas avanza mejor en el camino”. Por ello gran parte de las bioraladuras de los mayores tienen puntos en común cuando mencionan *duende*, *espíritu* o *espanto*, refiriéndose a los seres que cuidan el territorio.

33. *Uru Warmi* (mujer araña)

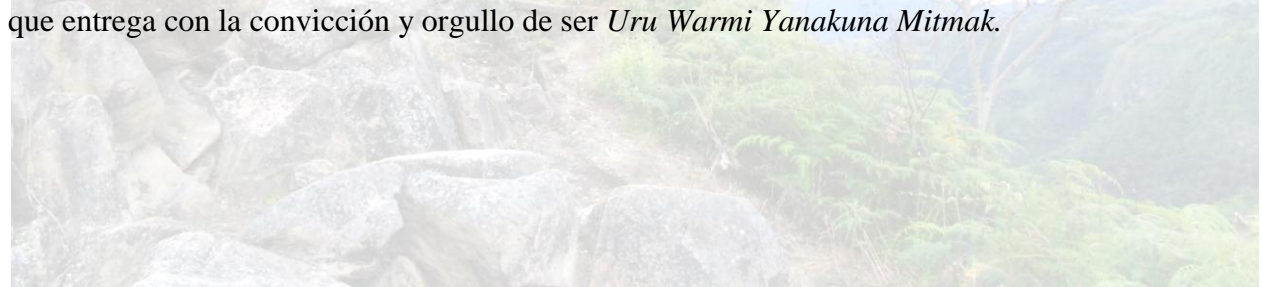


Foto 23. Nuestro territorio. Archivo Personal(2018).

La señora Ruby Quinayas es una mujer morena de cabello largo, liso y con unas manos ligeras que le permiten sujetar sus pensamientos, los cuales plasma tras cada puntada de lana o hilo crochet (véase la foto 24). Sus pensamientos dejan huella en cada hilada que da en su *wanga* o telar, en los que crea los grandes *chumbes* (tejido que protege el útero y la tierra). Cada *chumbe*, *shikra* (mochila), ruana, gorro, bufanda, zapatos, llaveros, manillas... tejidos por sus manos, se tejen con un significado. Jugando con los colores de cada hilo logra darle sentido a ese pensamiento, a la memoria

heredada de su madre; memoria y sabiduría que ahora fortalece como la mujer artesana que representa la comunidad Yanakuna ante el CRIHU¹⁸; memoria que puso a caminar durante cuatros períodos siendo la coordinadora de las Mujeres Artesanas Yanakunas de San Agustín, legado que lleva en su sangre, espíritu y en sus palabras: “el tejido es pensamiento y es de paciencia, yo le enseño a todo el que quiera aprender porque el tejido es para compartir” (Quinayas R. , 2018)

En cada puntada escribe la memoria de sus ancestros y su pueblo; con remedio protege cada tejido que entrega con la convicción y orgullo de ser *Uru Warmi Yanakuna Mitmak*.



¹⁸ Consejo Regional Indígena del Huila.

El tejido es una forma de escribir la historia



Figura 8. Chumbe tejido que representa el territorio. Archivo personal (2018).

Estas escrituras que aparecen en la figura 8 hacen parte de la identidad Yanakuna y a través de ellas se representa simbólicamente el territorio. Los colores usados en el tejido también representan la historia propia. Cada uno se relaciona con un elemento de la comunidad y guarda un significado (véase la tabla 1). A su vez estos colores conforman el *k'uichi* (arcoíris), un elemento de la naturaleza muy importante en su mito de origen y creación del Yanakuna, asociado a la mujer *tapuku* (seres de vapor).

La mujer no puede salir con la menstruación cuando está el arcoíris o lloviendo, porque si no el arcoíris la embaraza (Mito de los mayores).

Tabla 1. Representación de los colores del chumbe (trabajada con Sayari Campo).

Color	¿Qué etapa representa?	Nuestro significado
<i>Puka</i> : Rojo	Tiempo de preconcepción	Color de la vida, la sangre, la rebeldía y el coraje de ser nosotros mismos. Es el fuego intenso, el amor infinito y la fortaleza (<i>manarak pakarina</i>).
<i>Kishpu</i> : Naranja	Gestación, semilla	Uno de los colores del fuego, representa la madurez física, emocional y espiritual. Sol de venado. Crecimiento al lado de la madre (<i>Llullu wawa</i>).
<i>Killu</i> : Amarillo	Niñez-juventud	Florecimiento. Color del maíz y el sol, fuentes de vida, al oro como ser ritual y de relación con <i>Taita Inti</i> (padre sol). Energía curativa. Sabiduría (<i>wawa</i>).
<i>Waylla</i> : Verde	Tránsito de la juventud a adulto	Territorio y vida, armonía y curación, danza, energía revitalizante. Es el vestido de nuestra <i>pachamama</i> , el alimento y medicina.
<i>Chawa Ankas</i> : Azul claro	Adulta	Es el color del agua hembra, el cielo femenino de la armonía, el tiempo de la energía armónica femenina, la protección. (<i>ruku runa</i> : adulto; <i>Paya Warmi</i> : adulta).
<i>Yanalla ankas</i> : Azul oscuro	Adulto	Es el color del agua macho, el cielo masculino que anuncia cambios y transformaciones, el tiempo del <i>pachakuti</i> o el cambio del mundo. Consejo a través de la oralidad (<i>hatun yaya</i> : abuelo; <i>hatun mama</i> : abuela).
<i>Maywa</i> : Morado	Paso al espacio de los espíritus	Es el color del mundo macro de divinidades de lo sagrado presente en toda la existencia. Retorno a la tierra y convertirse en deidad (<i>mushuk kawsay</i> ; vida nueva).

Cabildo Mayor Yanacona (2014). Cartilla *Recuperando nuestro idioma Runa Shimi Kichwa Yanakuna*, Popayán, Cauca.

El tejido y sus colores es también una bioralitura que expresa conocimiento y pensamiento alrededor del territorio que habitan.

TRAS LA HUELLA DE LOS ABUELOS CAMINAN LOS WAWAS: BIORALITURAS DE LOS WAWAS



Foto 24. Tercera Carrera de *Chaskis*. Tomada por Resis Tiza Ananda Thandavam (2018).

*La montaña por donde cae el sol,
camino que lleva al río,
la leña que llama al fuego,
canción que espanta la tempestad.
Las aves que anuncian la noche,
el viento que viene frío
la piedra donde se sienta dios
la calma del caracol.*

VELANDIA (2009)

Escoger a los *wawas* como los protagonistas de esta investigación hace parte de haber construido este trabajo colectivamente, lo cual aporta al proceso educación propia de la Escuela de Saberes *Munay-ki Uma*. Desde este espacio logramos darle elementos a los *wawas* y *huaynas* (jóvenes) para que se empoderaran de su identidad y del territorio Yanakuna, con miras a que respondan, participen y transformen su realidad siendo actores sociales críticos con elementos suficientes para decidir cómo vivir, sin olvidar su origen y su comunidad (véase la foto 25).

Es así como en esta parte se evidencian cinco experiencias que vivimos con los *wawas*, las cuales permitieron la identificación y categorización de la creación de sus bionalituras.

34. *Disoñando* la escuela: bionalituras inéditas de los *chaski wawakuna* (niños mensajeros)



Foto 25. Los *wawas* creando sus bionalituras. Archivo personal (2018).

Durante varios encuentros con los *wawas*, en la Escuela de Saberes *Munay-ki* y la I. E. *Yachay Wasi*, recurrimos al juego para reconocernos, a la lectura de cuentos y narrativas para escucharnos; proyectamos películas con el ánimo de irnos familiarizando y compartimos el alimento para unirnos. Fue así como logramos crear otras formas de reconocer las bionalituras asociadas al territorio, retornando a la memoria ancestral y a las enseñanzas de los *chaskis*

que recorrieron el *Tawaintisuyu* dejando el mensaje para que perviviera su cultura.

Como *chaskis* que son los *wawas*, empezamos reconociendo los animales, plantas y espíritus del territorio. Al principio y debido a la edad (4-12 años) mencionaban únicamente animales como el león, el elefante, la cobra, etcétera, entre otros que son muy conocidos por su tamaño, ferocidad y misticismo. Conversamos y llegamos al acuerdo de que fueran animales, plantas o espíritus que hubiesen visto en su territorio *Wakakayu*. Entonces los *wawas* acudieron primero a sus padres y abuelos para indagar qué historias sabían, pero muchos llegaron a los encuentros argumentando que sus abuelos y padres no sabían historias; otros padres llegaron diciendo que ellos no sabían ninguna y por ello propusimos el ejercicio de creación partiendo de la experiencia. Esto permitió que fluyeran mucho más las expresiones de cada uno (véase la foto 26).

Animales de la chagra

Mashikuna Ankas pillpintu (amigos de la mariposa azul)



Foto 26. Mariposas de la chagra. Archivo personal (2018).

En un momento de distracción en la **Wasi** (casa) de **pillpintu**, **Waira** (viento) sopló fuertemente, **pillpintu** voló hasta **urku** (montaña) para visitar a su **kusa** (esposa) y darle la sorpresa de un hermoso **sisapampa** (jardín) lleno de **sisakuna** (flores) de chachafruto, **pillpintu** se ilusionó mucho porque el jardín era muy llamativo con sus diversos **tullpukuna** (colores), así que **pillpintu** se elevó tan divertidamente que se estrelló en el rosal y no se dio cuenta de que sus amigos le gritaban para avisarle que el peligro se acercaba.

Volando todas juntas llegaron a la vereda de **kimsa yaku** (tres chorros) donde había otro bello jardín con flores tan lindas y coloridas que atraían a muchos visitantes como las mariquitas y el **kinti** (colibrí), pero también acechaba un peligro, por tanto, algunos animales temían entrar.

Una mañana, cuando el **Taita Inti** (padre sol) salió, **pillpintu** y sus amigos fueron a visitar al abuelo **uru** (araña) para que les aconsejará en qué jardín podían entrar. Después de tanto revolotear **pillpintu** y sus amigos llegaron a la **chakra** (huerta) del **Taita Emilio**. Encantadas entre la multitud de flores de las **hampi yurakuna** (plantas medicinales) se alimentaron de su dulce néctar; entonces alzaban vuelo cuando **pillpintu** miró a otra mariposa azul muy grande y le dijo: “¿qué haces en nuestro territorio?, te has comido todo el néctar ¡vete!, no te queremos”.

Entonces la mariposa azul le respondió que estaba enferma, necesitaba mucho néctar. **pillpintu** la miró tan triste que le dijo: “si quieres néctar puedes llevar”. Ella le respondió: “**yupaychani** (muchas gracias) **mashikuna** (amigos) que la **pachamama** (madre universal) nos siga alimentando a todas”.

Kiru y Nina (árbol y fuego)

Las bioraladuras creadas por (**Kiru y Nina**) evidencian el reconocimiento de animales, elementales, astros, lugares de su territorio, además de nombrarlos en lengua **Runa Shimi**, un buen indicio en el proceso de fortalecimiento de la memoria ancestral. Resulta de igual manera interesante que se sitúen en su territorio nombrando veredas, reconociendo a los **taitas**, en este caso al **Taita Emilio**, un mayor y médico de la comunidad (véase la foto 27).

La abuela Etelvina

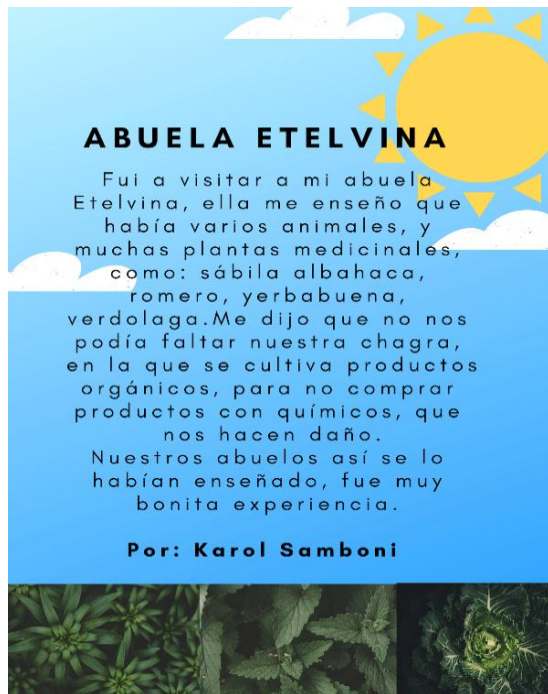


Figura 9. Bioralitura “la abuela Etelvina”. Diseño de Lozano, K. (2019).

Los *wawas* decidieron qué escribir y las mamitas brindaron su ayuda con la redacción, lo que evidencia el ejercicio y trabajo colectivo. En estas bioraladuras, (véanse las figura 9 y 10) (autoría de Karol, Jimi y la mamita Mariela Quinayas) se muestra la relación con la *chagra* y las enseñanzas de la abuela Etelvina, referidas a las plantas medicinales que se cultivan en la *chagra* sin químicos, porque como lo mencionan “nos hacen daño”. Esta bioralitura es muy importante para la comunidad porque hace el llamado a recordar las formas ancestrales de siembra y cosecha sin agredir a la naturaleza. Los agroquímicos utilizados actualmente, como herbicidas, fungicidas, insecticidas y fertilizantes, tienen un alto rango de toxicidad que

contamina fuentes de agua, altera las semillas nativas, erosiona los suelos y generan trastornos: una amenaza a nuestra agrobiodiversidad.

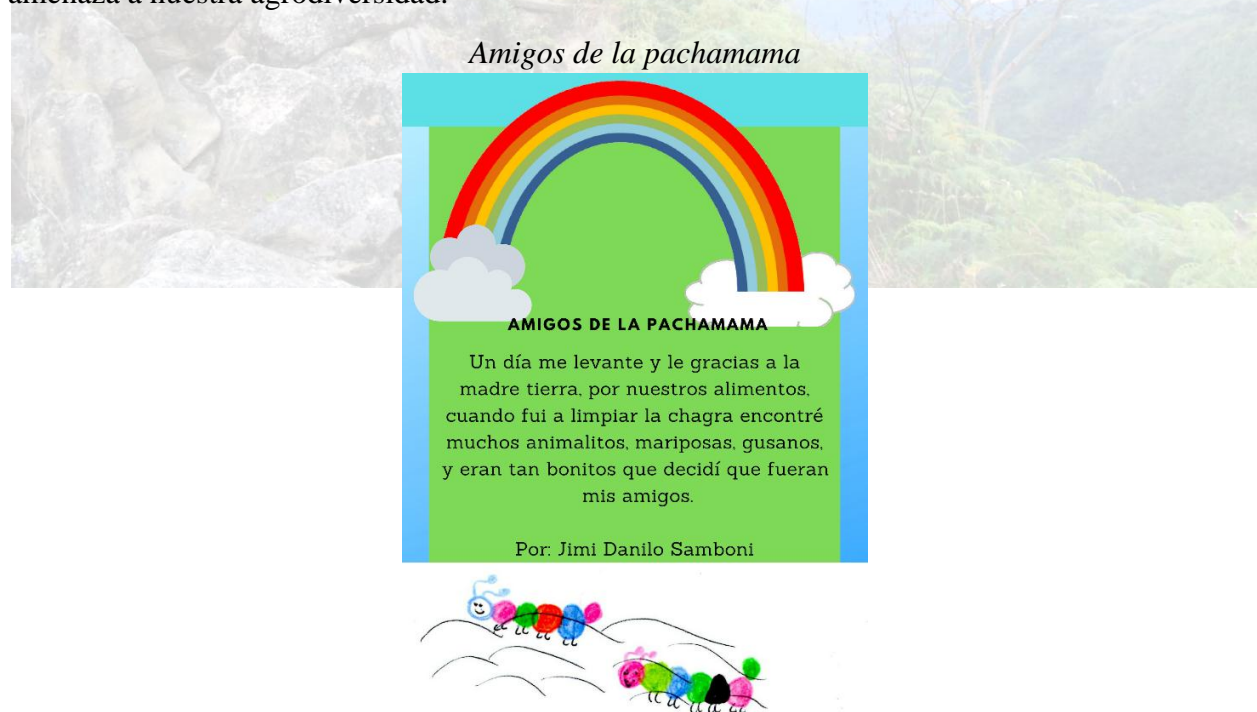


Figura 10. Bioralitura amigos de la pachamama. Diseño de Lozano, K. (2019).

El *Wakakayu* es una zona con gran diversidad y riqueza en los suelos y aguas, pero los monocultivos y la ganadería colonizan cada vez más las montañas. El café, el lulo y la caña son las principales siembras de las que se sostienen tanto campesinos como indígenas. Así mismo se eleva el uso de agroquímicos y tiendas que comercializan su venta, de paso ofreciendo créditos, subsidios y endeudamientos para potenciar su producción (véanse las fotos 28, 29 y 30).



Foto 28. Monocultivo de café. Archivo personal (2018).



Foto 27. Monocultivo de caña y potrero. Archivo personal (2018).



Foto 29. Monocultivo de lulo. Archivo personal (2018).

Más que una crítica, esta bioralitura nos invita a reflexionar sobre el principio de la *chagra* en la comunidad y la reciprocidad con la naturaleza. Resulta que el uso de estos agroquímicos atenta contra la vida en general. Algunos insectos y aves polinizadores naturales se encuentran en riesgo de desaparecer. En los últimos tiempos su disminución ha sido muy notable:

Recuerdo que cuando estaba pequeña me escondía porque pasaban los enjambres de abejas y mi abuelita decía que eran peligrosas (Lozano K. , 2018).

Según la Plataforma Intergubernamental sobre Biodiversidad y Servicios de los Ecosistemas (IBPES), la disminución de los polinizadores se debe principalmente a los cambios en el uso del suelo, las prácticas agrícolas intensivas, el uso de pesticidas, las especies exóticas invasoras, las enfermedades, las plagas y el cambio climático (Ansari, 2016). El llamado de Karol, Jimi y su madre es retornar a las enseñanzas de siembra de los abuelos, y dejar que *muchos animalitos* o los *amigos de la pachamana* sigan perviviendo en la *chagra* y las veredas del *Wakakayu*, manteniendo el equilibrio armónico de la vida.

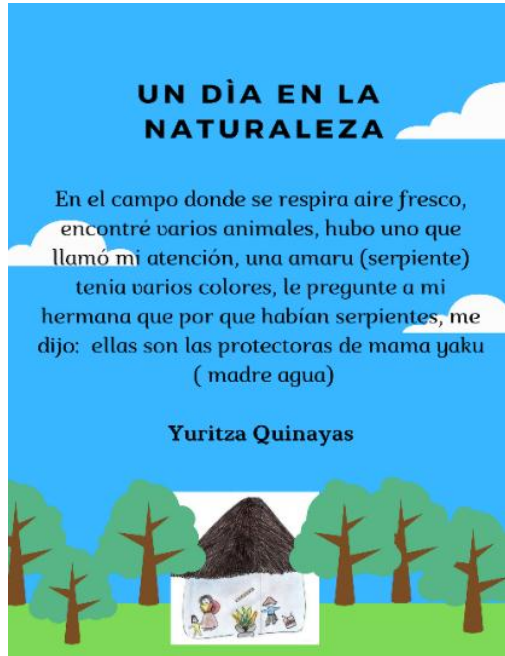


Figura 11. Un día en la naturaleza. Diseño Lozano, K. 2019

Otras bioraladuras de los *wawas* están relacionadas con experiencias y encuentros que han tenido caminando su territorio. A partir de estos crean un relato, como el de Yuritza Quinayas, quien expresa la sorpresa de encontrar una *Amaru* (serpiente) (véase la figura 11).

En los encuentros y compartiendo estas bioraladuras con los demás *wawas* hablamos de la importancia que tienen algunos animales para la vida del mundo andino. *Amaru* es una animal relacionado con los nacimientos de agua, ríos, quebradas, lluvia, humedad. Así mismo es un ser místico que simboliza sabiduría y la conexión con los tres mundos: *Hanan pacha* (mundo de arriba, los astros), *Kay pacha* (mundo de lo presente, donde están los animales, la plantas, los hongos), *Uku pacha* (mundo de abajo, del

agua y otros seres), por ello se le conoce como un ser mediador entre la tierra y el sol, y protector de las aguas (Lozano K. , 2018).

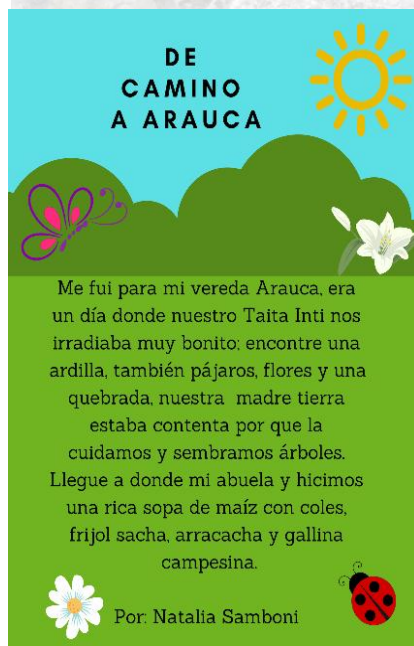


Figura 12. De camino a Arauca. Diseño, Lozano K. (2019).

Esta bioraladura de Natalia Samboni (véase la figura 12) muestra su recorrido por la vereda Arauca, vereda en la viven la mayoría de familias Yanakunas debido a la extensión de tierra para hábitat y mantenimiento de la chagra. Así mismo es interesante cómo relata la experiencia cuando llega a donde su abuela y cocinan “la sopa de maíz con coles, frijol sachá, arracacha y gallina campesina”. El maíz (*Sara*) es un alimento de gran valor simbólico, cultural, social y económico para la comunidad, por ello fue tallado en piedra sobre la *wasi*, para que cada vez que entren recuerden su origen Yanakuna. El maíz representa los colores de la tierra, la raíz y la diversidad.



Foto 30. Cosecha de *Sacha puruto* acompañada por *Yana*. Archivo personal (2018).

Así mismo, el fríjol *sacha*, también conocido en diferentes partes como *chacha fruto*, *puruto*, *balú*, *sacha puruto* (véase la foto 31), es un fríjol ancestral que no puede faltar en los hogares Yanakunas del *Wakakayu*. Con este se preparan deliciosas sopas, tortas, dulces y bebidas. Es tan abundante que con sus semillas y hojas se hacen ofrendas al *Wakakayu*, en agradecimiento al alimento. Las coles y la arracacha son alimentos que también se cultivan en la *chagra*, junto con la espinaca, el ají, el cilantro y la yuca, entre otras plantas.

Esta bioralitura logra tocar un tema central en la comunidad: hace referencia a la alimentación ancestral y la sabiduría que alrededor del alimento se genera. Una estudiante de once, Paula Gómez, en su trabajo investigativo, se tomó la tarea de recopilar las recetas ancestrales y de formular una revista que nombró *Tuco*, *candela* y *sazón*, fortaleciendo la tradición, con la cual busca reforzar la cocina ancestral y divulgar recetas y ventajas de la gastronomía Yanakuna. En esta medida, esta bioralitura se convierte en una fuente importante al momento de recordar y retornar a la alimentación y formas de preparar diversos alimentos con las mamitas.

Chaski Kinti

EL KINTI

el kinti salía todos los días a chupar las flores de mi mamita. Una mañana fue a entregarle un mensaje al Taita Inti, cuando sintió fue un disparo de un cazador, cayó al agua, y la mama Yaku (madre agua) lo curó; desde entonces el kinti vuela llevando el mensaje del amor a todos los bosques.

Por: Franklin, Justin y Andrés Quinayas

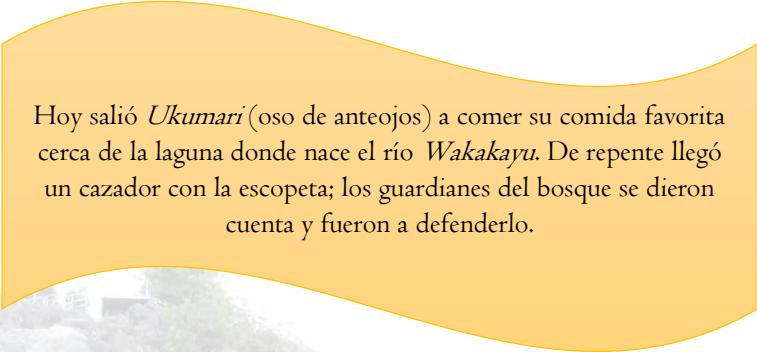
El *Kinti*, en lengua materna hace referencia al colibrí, un ave de gran valor simbólico y cultural en el mundo andino. Se conoce como “el mensajero del sol que trajo la fuerza de vida y la palabra” (origen de la hoja de *koka*). Con su canto viaja comunicando los tres mundos. Los colores de sus plumas son el reflejo de los pensamientos del hombre. Su aleteo muestra la energía vital de la creación (Lozano K. , 2018).

A partir de este ser los *wawas* crearon su bioralitura, en la cual incluyen al cazador, un sujeto que atenta contra la vida del colibrí. Desde esto percibo que pueden hacer referencia al uso de caucheras, pues a la edad que los *wawas* tienen es

Figura 13. El Colibrí. Diseño de Lozano, K. (2019).

común que entre ellos se retenga a la puntería, siendo las aves un punto de referencia. Sin embargo, incluyen a la madre agua como la sanadora y el rol que cumple el *kinti* en el mundo andino (véase la figura 13).

Ahí va el osito, ¿pa' dónde va?



Hoy salió *Ukumari* (oso de anteojos) a comer su comida favorita cerca de la laguna donde nace el río *Wakakayu*. De repente llegó un cazador con la escopeta; los guardianes del bosque se dieron cuenta y fueron a defenderlo.

Figura 14. Bioralitura Óscar Quinayas.

Esta bioralitura es muy importante porque reconoce un lugar importante en el contexto Yanakuna: el río *Wakakayu* y su lugar de nacimiento; además de asociar al oso de anteojos (*Tremarctos ornatus*) a este espacio y su vulnerabilidad por la caza para el comercio ilegal de la piel y carne. Óscar Quinayas logra plasmar su sentir, quizá siendo consciente del rol Yanakuna en el Mazico Andino Amazónico, como guardianes del agua y la montaña (véase la figura 14).

Reconocerse como los guardianes del bosque hace parte de ese proceso de identidad que se está fortaleciendo con los *wawas* y desde el cual se busca construir esos puentes de conocimiento que permitan aportar al cuidado y conservación de especies que se encuentran amenazadas debido al uso de los suelos, pérdida de hábitat y cacería.

35. El mito es historia propia

Creación del mundo Yanakuna Mitmak

En el principio *Yana* era la noche, la oscuridad del tiempo y ella cubría el universo. No existía nada sobre la tierra. El gran padre *Waira* (el viento) no cesaba de bullir y sostener la tierra con el fuerte soplo que surgía de su boca. El *Dios Inti* (el sol) conciliaba el sueño eterno de los Dioses. *Waira*, inquieto por *Yana* (la noche) y la quietud del tiempo, decidió soplar fuertemente sobre los cabellos del *Inti* haciendo que se levantara y fijara su cuerpo sobre la tierra, con la que ella se iluminó y comenzó a calentarse. Con este calor surgieron desde el fondo de la tierra los *Tapukus*, que son hembra y macho, **seres hechos de vapor** que echaron a andar sin lugar fijo a dónde llegar.

Así se alimentaban del **vapor de agua** que emergía de lo subterráneo. Un día un *Tapuku* hembra no quiso vagar más y se sentó a pensar en su propio ser. Quería encontrar otros seres con quienes compartir. Y mientras pensaba y pensaba, el pensamiento se fue calentando con el aliento del *Inti* y fue así como se encontró rodeado por el ***k`uichi*** (arco iris) quien le invitó a recorrer los colores de su cuerpo. Así, como ayudado por *Waira*, el *Tapuku* hembra subió a los colores del ***k`uichi*** y pronto se dio cuenta que algunos *Tapukus* hembras y machos estaban surcados por muchos ***k`uichis*** y que *Taita Inti* vigilaba sin descanso.

Del amor entre *Tapukus* y ***k`uichis***, y del aliento del *Dios Inti*, surgieron los primeros hombres que se alimentaban de vapor y a quienes gustaba la noche. *Inti* los denominó ***Yanakunas***, porque quiere decir gente que se sirve mutuamente en el tiempo de la noche, y ***Mitmak***, porque van abriendo camino. Otros *Tapukus* se negaron a ser hombres y el *Dios Inti* los convirtió en pájaros, de ahí vinieron el ***Kinde***, el ***Tukan***, el ***gorrión de monte***. El dios *Inti* enseñó entonces al hombre *Yanakuna Mitmakuna* a **trabajar la tierra**, de uno de sus dientes le entregó **maíz**, de sus lágrimas le entregó la **quinua**. ***K`uichi*** compartió con los *Yanakunas* el **cuidado de los *Waikos* y *Kochas*** (que son quebradas y lagunas) y *Waira* entregó la semilla de **flauta** y de su cuerpo enseñó los **sonidos**. A la mujer *Yanakuna Mitmakuna* el *Dios Inti* le enseñó **a tejer con los hilos del *k`uichi*** y a sembrar la tierra. De esta manera y por todos los tiempos sabemos que los ***Yanakunas Mitmakunas* somos hombres de la noche, del agua y el arcoíris solar**.

Contado por los abuelos y relatado por Chikangana, F. (2018).

El mito de creación *Yanakuna* fue una bioralitura que se retomó con los *wawas* y jóvenes. Fue reconstruido por el oralitor Fredy Chikangana y hace parte de la historia propia. Abordarlo en varios encuentros permitió entrever la falta de su apropiación en los procesos de educación propia. Como lo menciona Huamán (2005):

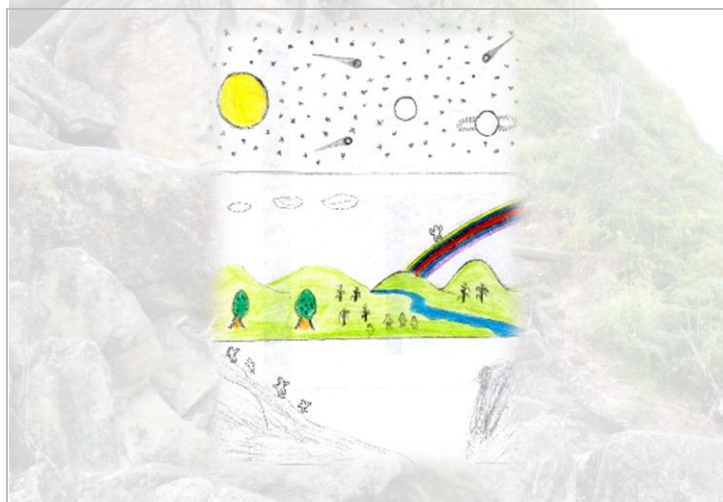
El mito hace referencia a un acontecimiento real del mundo quechua-andino ubicado en algún punto del tiempo, un hito importante en la configuración de la historia de los pueblos [...] es una realidad que orienta y explica el pasado, el presente y el devenir. El mito como historia real es un modelo de las actividades humanas más significativas [...] a su vez está relacionado con los modos de significación y simbolización ancestral con el paso del tiempo, [...] dicha interacción de símbolos acentúa las relaciones humanas, moviliza los conocimientos y su memoria, motivo que reconfirma la identidad propia.

Comprendiendo el mito de origen desde la anterior perspectiva, nos damos cuenta que es fundamental tenerlo en cuenta en los procesos de educación propia, debido a que este relato hace parte de la memoria de mayores y mayores. Reconstruye figuras y símbolos importantes en la cosmovisión del mundo andino, reivindica el origen y el rol del *Yanakuna Mitmak* en la tierra. Abordarlo permite tratar temas relacionados, como la importancia del agua, la relación con los

seres de la naturaleza, el rol que cumple el tejido, la *chagra*, la mujer y la música en la identidad de Yanakuna, y en aspectos que hacen parte de su territorialidad. De igual manera es importante resaltar que en los procesos de defensa y cuidado del territorio este mito de creación se convierte en una acción política, ya que no se encuentra desligado del contexto histórico y por lo tanto contiene la historia propia que reafirma la relación del Yanakuna con su territorio.

Dentro del proceso de reconstrucción de la memoria ancestral Yanakuna, este mito es fundamental. Por ello recurrimos a ilustrarlo junto con los wawas y jóvenes. Esto facilitó su comprensión, puso en juego la imaginación, y con él expresaron su forma de ver los seres, elementos y sitios que componen este relato (véase la tabla 2).

Tabla 2. Bioraladuras creadas a partir del Mito de origen Yanakuna

	<p>Juan Felipe Anacona (2018):</p> <p>Los <i>tapukus</i> subieron por unos caminos para llegar al centro del planeta y cavaron para seguir haciendo caminos y poder subir más y más; pasaron muchos años para que llegaran a la cima del planeta.</p>
--	--



Brayan Celis (2018):

Los *Tapukus* vienen de un planeta muy grande; dentro de ese planeta había una fuente de energía muy grande que explotó, y esa energía llegó a un planeta sin vida y oscuro; en el centro se formó una luz redonda, esa luz creó vida, de esa luz, salió un *tapuku* y así empezaron a poblar y crear las cosas.



Derly Quinayas (2018):

La vida de los Yanakunas fue dada por la noche, el sol, y el arcoíris. En la tierra unos pequeños seres surgieron de una fuerte lluvia que cayó al tiempo que salió el sol. Gracias a esto, el vapor de la lluvia se calentó, y se crearon los *Tapukus*. Un *tapuku* empezó a caminar y encontró una conexión con los colores resplandecientes, se concentró mirándolos y se elevó. Gracias a su fuerza pudo subir al arcoíris dejando grandes enseñanzas, frutos y armonía.



David Cerón (2018):

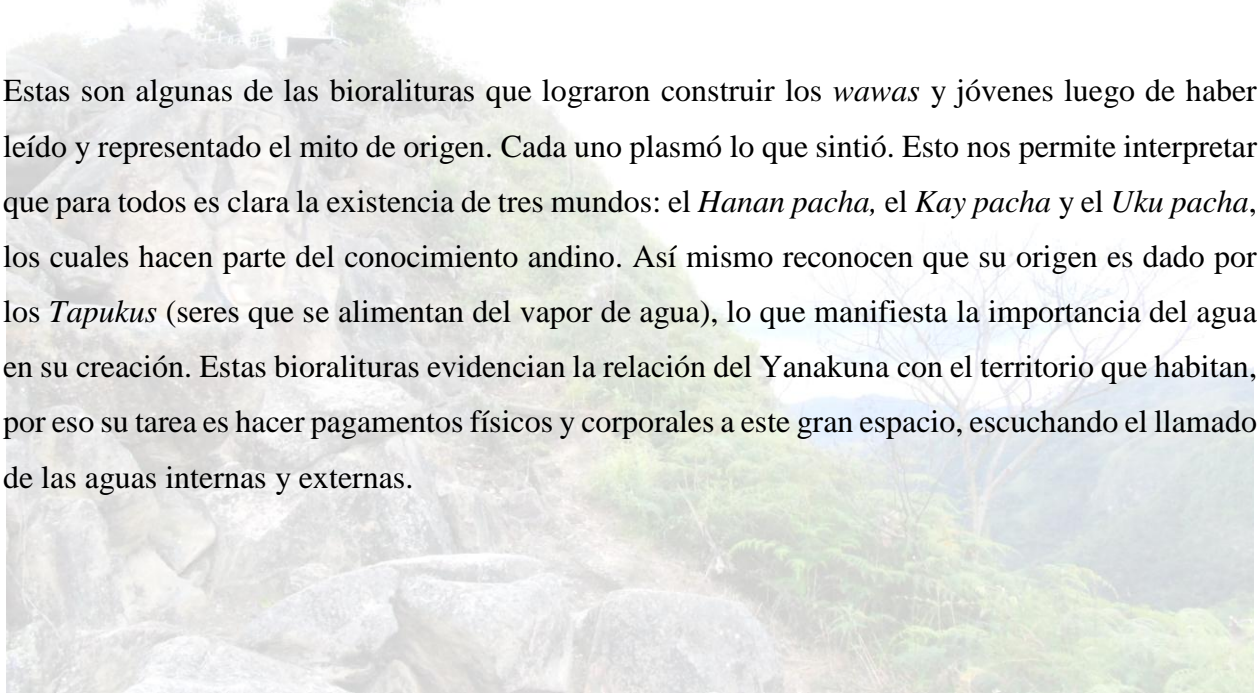
En el universo solo estaba el *Dios Inti*, *Waira* y *Yana*. El sol se sintió solo y sin hacer nada decidió crear algo que lo hiciera sentir feliz, y creó la tierra, pero la seguía viendo muy sola, así que creó a los *tapukus* que se alimentaban de vapor de agua, creó también al *k'uichi*, Inti los unió, formándose los primeros hombres Yanakunas.



Angie Torres (2018):

Los *tapukus* nacieron en un día muy soleado, cuando una gota de agua cayó debajo del arcoíris, así se fueron formando los *tapukus*, el sol calentó y todo en la tierra surgió.

Estas son algunas de las bioraladuras que lograron construir los *wawas* y jóvenes luego de haber leído y representado el mito de origen. Cada uno plasmó lo que sintió. Esto nos permite interpretar que para todos es clara la existencia de tres mundos: el *Hanan pacha*, el *Kay pacha* y el *Uku pacha*, los cuales hacen parte del conocimiento andino. Así mismo reconocen que su origen es dado por los *Tapukus* (seres que se alimentan del vapor de agua), lo que manifiesta la importancia del agua en su creación. Estas bioraladuras evidencian la relación del Yanakuna con el territorio que habitan, por eso su tarea es hacer pagamentos físicos y corporales a este gran espacio, escuchando el llamado de las aguas internas y externas.



CONSTRUCCIONES COLECTIVAS POR LA DEFENSA Y CUIDO DE LA VIDA DEL TERRITORIO WAKAKAYU



Foto 31. Mensaje escrito por un *chaski*. Archivo personal (2018).

“Los científicos dicen que estamos hechos de átomos, pero a mí un pajarito me contó que estamos hechos de historias”.

EDUARDO GALEANO, 2017

Abordar con los mayores, mayores y *wawas* sus bionalituras permitió poner en práctica ese conocimiento y experiencia que está plasmado en su territorio y expresado por cada uno en forma de relatos, cuentos, dibujos, cantos, poesías, etcétera (véase la foto 32). Llevar la unión de las bionalituras de los mayores y *wawas* a otra dimensión fue la apuesta artística que propusimos desde la Escuela de Saberes *Munay-ki Uma*. Así iniciamos con los *wawas* la creación de máscaras en yeso. Cada uno se encargó de pintarla, decorarla, hacerle cada detalle, imaginar los colores y sus formas. Este ejercicio puso en práctica la imaginación, el trabajo colectivo y centró el interés de los *wawas* en recrear su bionalitura (véanse las fotos 33, 34 y 35).



Foto 34. Trabajo colectivo. Archivo personal (2018).



Foto 32. Michel, Jhoni y Andrés en proceso con la máscara. Archivo personal (2018).



Foto 33. Primera etapa de las máscaras. Archivo personal (2018).

36. Recreando artísticamente animales, plantas y espíritus del territorio



Foto 35. Los animales del territorio hablan. Archivo personal (2018).

Agustín (véanse las fotos 36 y 37).

Con los *wawas* articulamos la creación de las máscaras con una danza autóctona de los Yanakunas, la *chirimía*; la canción que escogimos para la danza fue “El oso de anteojos”¹⁹, reivindicando con esto a un animal muy importante en la ecología de alta montaña y que por aquellos días había sido registrado junto con dos crías cerca a la vereda de Quinchana (véase la figura 15).

Así mismo, relacionamos la biodiversidad presente en el *Hatun Wakakayu* y los intereses económicos que hay previstos por la cantidad de agua que por allí corre, esto lo *wawas* lo tuvieron muy presente y nos los revivieron con su danza.

Junto con la Fundación *Inti Amaru* de América organizamos el primer *Mercado andino Ayllu*, espacio pensado para que la comunidad Yanakuna compartiera todos los productos, alimentos y tejidos que elaboran, siendo estos parte de la organización y la base de una economía solidaria. Este evento propendió a su vez darle voz al trabajo realizado por los *wawas* durante semanas de preparación de las máscaras, la danza y el canto que compartieron durante el evento en la plaza cívica del poblado de San



Foto 36. Animales, plantas y espíritus del territorio. Archivo personal (2018).

¹⁹ La canción puede ser escuchada en el siguiente enlace <https://www.youtube.com/watch?v=UKBH8uHVWz0>

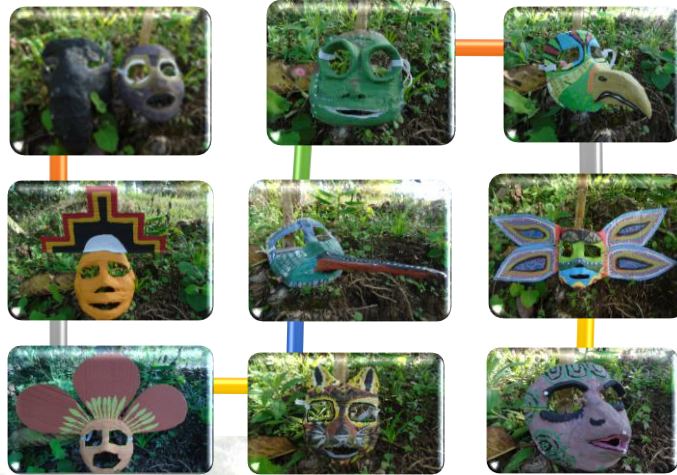


Figura 15. Collage de algunas máscaras construidas por los wawas.
Diseño de Lozano, K. (2018).

Compartimos con el público asistente la música, la danza, el canto, la poesía y el arte del pueblo yanakuna –Guardián del Agua y la Montaña–, mostrando que el legado ancestral es cuidar y defender el Macizo e invitando al resto de la comunidad de San Agustín a “conocer más del pensamiento andino”; el proceso cultural, ambiental y artístico que ofrece el cabildo del *Hatun Wakakayu* y la Escuela de Saberes *Munay-ki Uma*.

Durante el evento, las *wawas* presentaron una danza a ritmo de *saya*²⁰ (véase la foto 38) y los jóvenes –me incluyó porque fui parte– preparamos y presentamos una danza a ritmo de *san juanito*²¹ (véase la foto 39) en agradecimiento al agua y a la vida del territorio. Nos acompañó el *Inti* (Nawani Hoyos) con su *wiphala*; hicimos nuestro vestuario y montamos la coreografía.

A través de esta expresión artística mostramos elementos que identifican a los Yanakunas.

²⁰ Es una manifestación cultural expresada en música, danza y poesía. Es un ritmo propio resultante del encuentro entre la cultura andina y africana. Su temática está basada en la práctica del comercio de esclavos.

²¹ Es un ritmo andino considerado originario del Ecuador.



Foto 37. Las *wawas* presentaron la danza de la Saya. Archivo personal (2018).



Foto 38. Presentación de la danza por parte de las jóvenes Yanakunas. Archivo personal (2018).

Es de resaltar que estas experiencias se siguen fortaleciendo: el mercado andino, las máscaras, la danza y el canto fueron la excusa para convocar, unir y seguir en el proceso que tiene la Escuela de Saberes *Munay-ki Uma* y la *Yachay Wasi*. Participar y organizar este tipo de eventos requiere mucha entrega, y esta es la biotarea que tenemos los licenciados en Biología, ser *Chaka Runa*, unir los conocimientos y construir a partir de ello; ser el *chaski* que lleva el mensaje, pero que al tiempo aprende de ello.

Agradezco mucho a la vida la oportunidad de seguir compartiendo juntos a ustedes los Yanakunas.

(Lozano K. , 2018)

En el mercado andino *Ayllu*, los *wawas* también compartieron una bionalitura cantada:

Taki Kuyayta (Cantamos al amor)

<i>Ñukanchi taki kawsayta (3)</i>	<i>Nosotros cantamos a la vida</i>
<i>Taki kuyayta (4)</i>	<i>Cantamos al amor</i>
<i>Ñokanchi inti churikuna (3)</i>	<i>Nosotros los hijos del sol</i>
<i>Taki cuyaita (4)</i>	<i>Cantamos al amor</i>
<i>Ñukanchi taki kawsayta (3)</i>	<i>Nosotros cantamos a la vida</i>
<i>Taki cuyaita (4)</i>	<i>Cantamos al amor</i>

Este canto-poesía compuesto y escrito por el mayor Fredy Chikangana, e interpretado por los *wawas* en lengua *Runa Shimi* y la agrupación *Churi llakta*, es muy significativo. Primero, porque es una composición musical en lengua originaria, desde la cual se busca construir canciones propias, con letras que tengan un sentido y significado para la comunidad. Considero este canto una bionalitura en la medida en que es expresada desde la voz de los *wawas*, desde la cual hacen

su llamado a respetar la vida, reconociéndose como los hijos del *Inti*. Esto cobra un sentido muy importante en la medida en que aporta al proceso de defensa y cuidado de la vida del territorio *Wakakayu*. Esta es otra ruta hacia el fortalecimiento de su identidad como *chaski wawakuna* (niños mensajeros).

37. Tercera Carrera de *Chaskis* desde la voz de los *wawas* y jóvenes. “Defensa de la vida y el territorio Macizo Andino Amazónico”

¿Por qué la defensa de la vida del territorio?, o ¿por qué la defensa de la vida y el territorio? Como comentaba antes, el Macizo Andino Amazónico –Útero de la Madre Tierra– es un territorio donde confluye gran parte de la biodiversidad de Colombia debido al gran número nacimientos de agua que forma los ríos y brota por cadenas montañosas abriendo caminos para llegar a las regiones del Pacífico, Amazonas, Andes y el Caribe.

Este nudo montañoso, o Nudo de Almaguer como lo llaman las multinacionales, es el *ojo* de la economía neoliberal. Muchos de sus ríos han sido represados y actualmente vemos las consecuencias (los conflictos ambientales y la violación de los derechos humanos generados por el proyecto hidroeléctrico Hidroituango).

Para el caso del río *Wakakayuk*, sus aguas han sido represadas en varios puntos de su recorrido natural y actualmente se siguen formulando y llevando a cabo proyectos minero-energéticos para continuar su represión (véanse el Plan Máster del Río Magdalena y el Proyecto Hydrochina).

Ante estas dinámicas, concertamos con la Fundación *Inti Amaru* y la Escuela de S. M. U. organizar la Tercera Carrera de *Chaskis* con el propósito de defender la vida del territorio. Fue una movilización con un repertorio particular; recurrimos a revivir la figura del *chaski* en el contexto actual. Para esto, planeamos que la ruta a correr sería desde el *canal del parto* (estrecho del Magdalena) hasta el pueblo de San Agustín: un recorrido de 10 km.

Sayari Campo se encargó de ilustrar los logos teniendo en cuenta las bioraladuras de los *wawas*. Fue así que escogimos a la danta y al oso de anteojos, animales que los *wawas* señalaron importantes dentro de la ecología del territorio y que actualmente están en peligro. También se escogió la *chakana* y el *kintu* hecho con las tres *hojas de Koka*, símbolos insignias del mundo andino que representan la fuerza y el conocimiento (véase la figura 16).

La invitación (véase la figura 17) fue compartida por la radio emisora 1A Stéreo a toda la comunidad San Agustinese, y también se compartió por redes sociales (Facebook, WhatsApp) con la intención de que llegaran miembros de otros cabildos y *chaskis* de diferentes lugares de Colombia y el mundo con la firme intención de unírnos y todos correr por la defensa de la vida del territorio.



Figura 16. Logo de la carrera.
Diseño de Campo, S.



Figura 16. Invitación a la carrera. Diseño de Campo, S.

Con todos los asistentes a la carrera conformamos cuatro grupos, según los elementales: *Yaku*–agua, *Waira*–viento, *Nina*–fuego y *Allpa*–tierra. Escogimos para cada grupo un representante que llevara durante la carrera el elemento de su grupo y otro que portara la simbología (*chakana*, *whipala*, *k`uichi*). Los padres fueron los *chaskis* responsables de velar por que los *wawas* no se salieran del límite de la carretera. Así mismo, Sayari, Nawani, Shandi, el mayor Ever y yo nos pusimos el vestuario que caracterizaba al *chaski* en el tiempo del Inca, con el fin de que se representará y reviviera la figura.

Todos los participantes llevamos la *wara* o bastón de mando, que cada uno elaboró y decoró con hilos de colores al estilo *quipu* (véanse la tabla 1 y la foto 40). También cosechamos y secamos la hoja de *Koka*, y preparamos el *aco* (maíz tostado) para tener energía durante la carrera.



Foto 39. Bastones de mando de los *chaski wawakuna*. Archivo personal (2018).

todos los rezos quedaban juntos. Cuando desperté le conté a Sayari y convenimos hacerlo (Lozano K. , 2018).

Los sueños son otra dimensión del ser humano que no pretendo debatir ahora, pero sí quiero señalar que por esa vía, onírica, recibí ese mensaje. Y de esa manera hicimos la ofrenda con los *wawas*, jóvenes, profesores, mayores, mayores y con todos los que participamos en la carrera; utilizamos hoja de chachafruto por ser un árbol que en ese momento estaba en abundancia.

La noche del 27 de octubre nos reunimos todos los participantes, pusimos la ofrenda de cada uno junto al *Taita Nina* para que se llenara de mucho *jallalla* (fuerza-energía vital), y los mayores tocaron chirimía. Tomamos chicha y guarapo, otros mambearon *Koka* y humaron tabaco, y al final todos nos reunimos en la *Yachay Wasi* donde cada uno expresó el porqué de participar en la carrera; sonaron flautas y tambores y con mucha música y cantos dejamos la ofrenda lista.

A la mañana siguiente, 7:00 a. m. (28 de octubre de 2018) estaba la chiva pitando con todos los participantes subidos, en su mayoría *wawas*, los protagonistas en la carrera. Cada uno traía su *jigra* (mochila) en la que guardaron los mensajes alusivos a la vida, los cuales escribieron días antes para entregar a la demás gente una vez llegáramos al pueblo.

Nos subimos a la chiva y arrancamos. Llegamos al *canal del parto* en donde los mayores hicieron el refrescamiento y entregamos la ofrenda al *Hatun Wakakayu* (véanse las fotos 41, 42 y 43).

Quizá me salga de los parámetros escriturales de una tesis de pregrado, pero en este aparte quiero compartir una experiencia que aportó a este evento.

El día anterior a la carrera (27 de octubre de 2018) de *chaskis* me desperté muy feliz. Había soñado como hacer la ofrenda que se entregaría en el “canal del parto”, llamado así por los mayores; soñé que cada *wawa* hacía un rezo. En una hoja de alguna planta colocaba una semilla por cada integrante de la familia; luego la amarraba con hilo rojo y la colgaba de un hilo del mismo color, así



Foto 40. *Chaski wawakuna*, recibiendo el refrescamiento. Archivo personal (2018).



Foto 41. Los *chaskis* entregando la ofrenda. Tomada por Resis Tiza (2018).



Foto 42. Mayor de la chirimía refrescándose. Tomada por Resis tiza (2018).

Chaski wawakuna (Niños mensajeros)



Foto 43. *Chaski* Yuliana y los mayores corriendo. Tomada por Resis Tiza (2018).

Arrancamos la carrera hasta llegar al pueblo de San Agustín, donde los *chaski wawakuna* repartieron los mensajes escritos y trabajados días antes. Una acción política contundente, porque desde su sentir hicieron el llamado a los demás a cuidar y defender el agua, la vida, la tierra, los animales, plantas y seres que habitan en el *Hatun Wakakayu* (véase la tabla 3).

Tabla 3. Mensajes escritos por los wawas.



Así mismo construimos colectivamente y entregamos unos fanzines (véanse las figuras 18 y 19) que recogen toda la experiencia de los encuentros; las bioraladuras de los mayores y los wawas

expresadas en frases fueron el sustento de su creación. Entregarle esto a la demás gente posibilitó hacer la difusión del problema y entrever la posición política que toman los Yanakunas frente a esto.

Los cantos y las arengas fueron parte de esta acción política que, como lo comenta la *chaski* Sayari campo:



Figura 17. Fanzine entregado por los chaskis. Construcción colectiva.

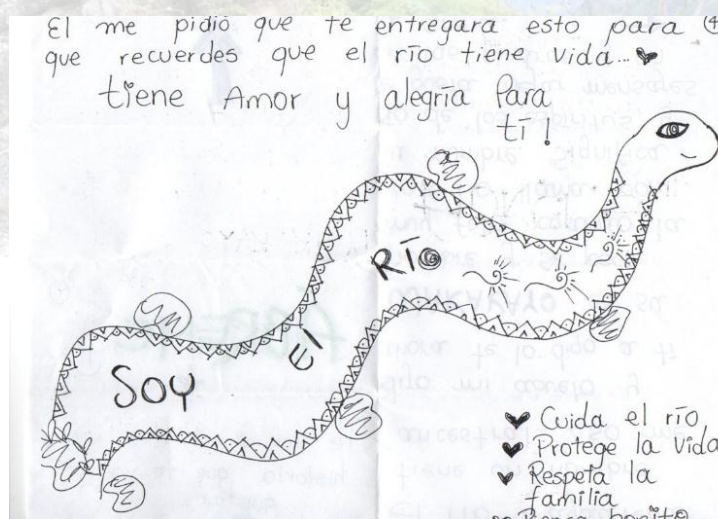


Figura 18. Fanzine Soy el río. Construcción colectiva .


Fortalece las raíces milenarias, despierta la memoria antigua, sintiendo los cerros, los ríos y montañas que nos dan vida. Desde los mayores y las plantas sagradas hemos venido escuchando a

la madre tierra, lo que ella nos está pidiendo y lo que es importante fortalecer en este tiempo cuando el ser humano parece olvidar su responsabilidad con la vida y las generaciones.

Es así como seguimos alimentando la memoria desde la importancia de aprender a ser *Chaski* – mensajero y ejemplo de vida con su actuar en una comunidad o en el universo. Seguimos retomando enseñanzas de vida de los más antiguos para permanecer en el tiempo como pueblos originarios y como hombres y mujeres que cuidamos la madre tierra (Campo, 2018).

La carrera de Chaskis es un encuentro con nuestras raíces, con nuestra historia, con la esencia de nuestro ser *Runa* (originario), es caminar más cerca a nuestro legado y desde allí aportar en la construcción de la nueva humanidad (Campo, 2018).

¿Por qué la carrera de manera ceremonial?



Porque estamos fortaleciendo la educación propia, una que permita que las nuevas generaciones se apropien de su legado cultural y espiritual. También queremos seguir fortaleciendo la memoria para recordar todo aquello que nos proporciona armonía y sanación, no solo a nosotros sino al territorio. Queremos que nuestros niños, niñas, jóvenes sigan alimentando sus saberes con estos recorridos que nos invitan a compartir las enseñanzas de nuestros maestros mayores, que son las lagunas, montañas y ríos. Queremos aportar al afianzamiento de los lazos entre el ser humano y la naturaleza, porque ella merece un cambio de conciencia en nosotros para cuidarla y no seguirla envenenando. Corremos para encontrar armonía y exigir respeto a los derechos de los niños, niñas y jóvenes indígenas.

Corremos para hacer homenaje a los conocimientos que aún perviven en nuestra gente, para visibilizar nuestras realidades y levantar nuestra voz de denuncia frente a todas aquellas actividades que atentan contra la pervivencia como pueblos originarios. Como guardianes del Agua y originarios del Macizo convocamos a todos los que sientan el llamado de unirse en este encuentro que busca mejorar nuestra actitud con la madre tierra y compartir nuestros saberes para tener una vida más alegre y respetuosa (Campo, 2018).

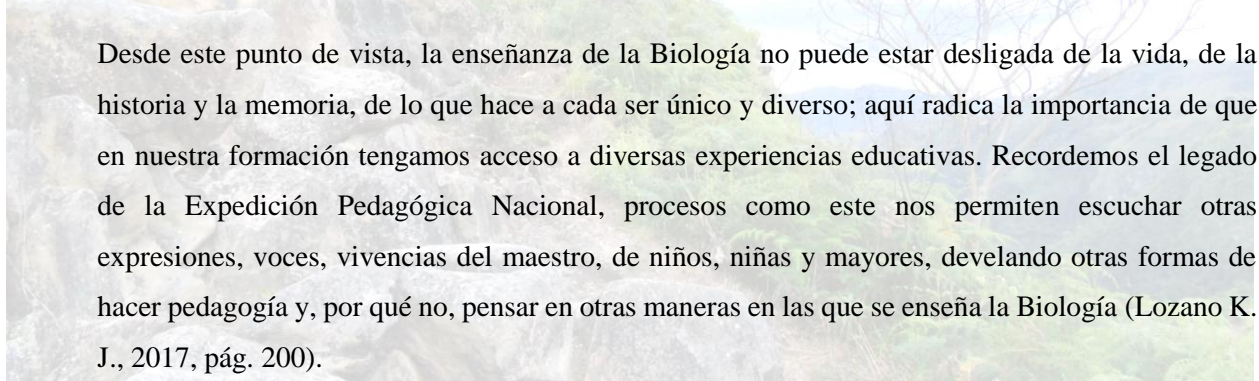
APORTES PARA LA DEFENSA Y CUIDO DE LA VIDA DEL TERRITORIO, LA EDUCACIÓN PROPIA Y LA ENSEÑANZA DE LA BIOLOGÍA



Ilustración 3. Semilla del trabajo colectivo con la comunidad Yanakuna del *Wakakayu*. Diseño Lozano, K. (2019).

“Aportes para la defensa y cuidado de la vida del territorio, la educación propia y la enseñanza de la Biología” hace parte de las reflexiones que me suscita la práctica investigativa como maestra y el compartir en escenarios de educación diversa, por ello me atrevo a proponer otros horizontes *Biopedagógicos* que resignifiquen la “enseñanza de la Biología desde un carácter intercultural que configura diálogos plurales a través de los cuales se pueda ir constituyendo un campo de conocimiento para enseñanza de la vida y lo vivo” (Castaño, 2015). Esta perspectiva de enseñar basados en las dinámicas de la vida misma permite de-colonizar la visión utilitarista de la educación, desde la cual se sustenta el discurso de la etnociencia.

Recurrir a la “creatividad que nace del corazón es la refle-acción” del *Chaka Runa*, el hombre o mujer que une puentes conocimientos y construye colectivamente, lo que también podríamos llamar el maestro en Biología como un actor social y político comprometido con una enseñanza crítica e intercultural, como lo menciona Castaño (2015). En este contexto, lo que les corresponde a los educadores es promover, facilitar, crear y recrear permanentemente las experiencias que permiten construir conocimiento. En este caso, el aprendizaje basado en la vida del territorio *Wakakayu*:



Desde este punto de vista, la enseñanza de la Biología no puede estar desligada de la vida, de la historia y la memoria, de lo que hace a cada ser único y diverso; aquí radica la importancia de que en nuestra formación tengamos acceso a diversas experiencias educativas. Recordemos el legado de la Expedición Pedagógica Nacional, procesos como este nos permiten escuchar otras expresiones, voces, vivencias del maestro, de niños, niñas y mayores, develando otras formas de hacer pedagogía y, por qué no, pensar en otras maneras en las que se enseña la Biología (Lozano K. J., 2017, pág. 200).

Ante esto, vemos que la educación propia y la enseñanza de la Biología no se restringen únicamente al ámbito académico y escolar, sino que trascienden el paradigma, posibilitando otras formas de construir conocimiento. Esto nos permite hacer de la bioralitura una apuesta pedagógica y curricular en la enseñanza de la Biología o la vida, con la que se pone en práctica el diálogo de saberes en pro de integrar y contextualizar las dinámicas territoriales. El conocimiento que de este proceso emerge nos da un criterios para pensar en establecer políticas populares que defiendan y protejan la vida del territorio (el agua, las montañas, la flora, fauna, microorganismos y seres que son invisibles a nuestro ojos) de los intereses económicos y extractivistas del sistema neoliberal que consume el *Abya Yala* (América).

38. La espiral, semilla del trabajo colectivo

Como aporte a las dinámicas anteriormente mencionadas, surge de manera innata (véase la ilustración 3) esta pieza visual, producto de la catarsis del trabajo en campo y del observar el camino recorrido. La creación de esta pieza visual me permitió unir las ideas de los *wawas*, *huaynas*, mayores y mayores, exponiendo su manera de vivir y sentir el territorio *wakakayu*, sus saberes y conocimientos expresados a través de las bioraladuras.

Primero articulé la espiral como eje central porque:

Es un símbolo que rompe con la idea colonial de un orden y tiempo lineal [...] contrario a ello propone un orden cíclico que transita por el antes, el después, el arriba y el abajo, una y otra vez, teniendo como principal objetivo el origen y el retorno de la cultura ancestral (Galán & Ortega, 2017, pág. 74).

La espiral también representa a *Amaru*, la madre y cuidadora del agua, y el río *Wakakayu*, la vena que irriga la diversidad biológica y cultural en esta parte del Útero de la Madre Tierra.

Luego plasmé al *Taita Inti* y, junto a él, al *K'uichi*, teniendo en cuenta la importancia que tienen estos seres dentro del Mito de origen Yanakuna. Dibujando en este orden pude integrar la pieza dándome cuenta de que en cada parte de la espiral podía ubicar el *Uku pacha*, *Kay pacha* y *Hanan Pacha*, los tres mundos que hacen parte de la cosmogonía andina. Esto me llevó a revisar las bioraladuras de los *wawas* y mayores, sus dibujos y formas de representar la vida, los conflictos y tensiones del territorio. Recorté cada dibujo y lo fui ubicando en cada mundo, mostrando con ello los seres que habitamos cada espacio vital. Al final logré crear un *collage* con las ideas de todos. Alrededor del río escribí algunas de las bioraladuras que los *chaskis* entregaron el día de la carrera, y también plasmé cantos –poesía– de los mayores y mayores.

Reconozco que es la semilla de un trabajo colectivo porque están integradas las ideas de todos los que participamos en esta investigación. Y por ello mismo entrego a la comunidad esta semilla como parte de mi proceso de formación investigativa para que sea retroalimentada y complementada según las necesidades educativas de la I. E. *Yachay Wasi* y la Escuela de Saberes *Munay-ki Uma*. Con esto espero contribuir al fortalecimiento de la memoria ancestral, la identidad, educación propia Yanakuna, y a las metodologías investigativas alternas y contextualizadas que posibilitan la construcción y renovación del conocimiento y saber andino.

EL CHASKI DEBE HACER RELEVO EN SU CAMINO

(Conclusiones)

“No me regalen más libros por qué no los leo, lo que he aprendido es porque lo veo”.

RENÉ PÉREZ JUGLAR (2012)

Esta experiencia investigativa es una propuesta que logró reconstruir con los *wawas* las bioraladuras que surgen del encuentro de la palabra, la memoria, el canto y la poesía, el mito de origen, las historias de vida y las experiencias, tanto de *wawas* como de los mayores y mayores. Todo ello permitió aportar a los procesos de defensa y cuidado de la vida del territorio *Wakakayu*, el cual es foco de interés económico, extractivo y geopolítico por parte de multinacionales y empresas generadoras de energía hidráulica y de la minería.



Figura 19. *Chaski* bioralador. Diseño Lozano, K. (2019).

Al indagar en la memoria de los mayores y mayores del *Resguardo Yanakuna del Hatun Wakakayu* me encuentro con narraciones, relatos, historias de vida, cuentos y anécdotas que han vivido, saben o conocen de su territorio. Esto develó que existe una relación de reciprocidad y armonía con *Allpamama* (madre tierra), la cual se sostiene desde caminar reconociendo sus lugares sagrados, ofrendado, haciendo pagamentos en las lagunas, quebradas, ríos y celebrando en agradecimiento sus *raymis*.

Indagar las bioraladuras develó que la memoria de muchos mayores y mayores ha estado marcada por el sincretismo religioso; sin embargo, estas memorias guardan y cuentan de otras formas lo que en esencia hace parte de su identidad propia.

Indagar las bioraladuras con los *wawas* dejó entrever que hay una ruptura en la transmisión de la memoria oral y el compartir de los mayores y las familias con los mismos, y esto afecta notoriamente la forma como se expresan y reconocen su territorio. No obstante, en este ejercicio

investigativo se encuentra que los *wawas* han establecido otras formas de relacionarse con su espacio a través del juego y la imaginación, asumiendo un rol dentro de la comunidad, lo que ha permitido que escriban, relaten y dibujen sus conocimientos, experiencias y vivencias de forma poética.

Evidenciar los puntos de encuentro entre las bioraladuras de los mayores, mayores y *wawas*, y recrearlas con ellos mismos en los diferentes escenarios educativos e interculturales de la comunidad se convirtió en una apuesta y una forma de sensibilización, manifestación y movilización pedagógica frente al cuidado y defensa de la vida del territorio *Wakakayu*, región en la que se traslapan zonas de vida de alta montaña y bosques andinos.

Proponer metodologías que emergen en contexto y de la necesidad de reconstruir la memoria ancestral de la comunidad Yanakuna es un aporte fundamental en los procesos de defensa y cuidado de la vida del territorio, y además aporta a la de-colonización del pensamiento y de metodologías estandarizadas en la investigación educativa, permitiendo al maestro(a) investigador(a) reflexionar, deconstruir su práctica e incidir como sujeto autónomo en la construcción del saber pedagógico y en los procesos comunitarios.

Rescatar y revivir la bioraladura del *chaski* es una apuesta pedagógica, didáctica y una ruta metodológica en la enseñanza de la Biología y la construcción de currículos en educación propia. Este caminar metodológico permitió incluir elementos propios del territorio, como el tejido (la *jigra*, *chumbe*), la hoja de *koka*, el *k'uichi*, la *whipala*, el caracolí o *pututo*, el agua, el fuego, la tierra y el aire; cimientos de la espiritualidad que posibilitan la construcción de conocimiento colectivo propio desde y para la gente Yanakuna.

La bioraladura se propone como un nuevo concepto en la enseñanza de la Biología contextualizada, en la medida en que posibilita retomar el conocimiento y sabidurías propias de culturas que han tenido o tienen vivo el legado de la oralidad. De igual manera revitaliza la memoria ancestral de los pueblos, sus lenguas y las relaciones que han tejido con el espacio vivido y sentido. Estas bioraladuras que pueden ser orales (cantos, poesías), escritas, visuales o ilustradas se retoman y se recrean según las necesidades educativas de los *wawas* claramente comprendiendo y haciendo las *lecturalezas* propias del lugar donde se está dando la práctica educativa.

Así mismo la bioralitura permitió reconocer **la chagra, las plantas medicinales, la diversidad de semillas nativas, alimentos propios, convirtiéndose en puente entre el lenguaje o las formas propias de expresión de Yanakuna con el lenguaje biológico científico con conceptos como el de biodiversidad**, relaciones ecológicas, zonas de vida, la conectividad ecológica de los ríos. **La unión de estos puentes permite seguir fortaleciendo los procesos educativos contextualizados.**

La bioralitura se convierte en un tejido de conocimiento que puede llegar a las familias, haciéndolos sentir participes e identificados con sus lecturas, pues, estas expresan las voces mismas de los mayores, mayores, niños, niñas, jóvenes quienes cuentan y relatan a su manera su historia propia.

La bioralitura contribuye al fortalecimiento de la identidad propia de las diferentes comunidades étnicas, campesinas, populares, urbanas de los diferentes territorios del *Abya Yala* (América), en la medida que no excluye ni invalida ningún conocimiento, saber o creencia. Por el contrario, busca fortalecer, reivindicar y reconstruir a través de la memoria ancestral o biocultural esas prácticas propias de expresión que están relacionadas con la vida misma.

El aporte que deja la bioralitura y la propuesta metodológica contribuye a fortalecer el Plan de Vida del pueblo Yanakuna del *Resguardo Hatun Wakakayu* de San Agustín, en sus pilares Social, Ambiental, Cultural y de Relaciones Internas y Externas.

Así mismo, en momentos de tensión, conflictos e intereses económicos por el río *Wakakayu* y la minería en el Macizo, revitalizar estas bioralituras brinda la posibilidad a la comunidad de defender desde una postura política y comunitaria su historia propia; como lo menciona el mayor Fredy Chikangana, “el mito es historia propia”. En esta medida retornar a su lengua y a la tradición oral es una *biotarea* que se debe seguir fortaleciendo con frecuencia en los diferentes resguardos, de tal manera que se pueda determinar la acción social que defienda la vida y el territorio del poder que ejercen las multinacionales con sus megaproyectos extractivistas.

En ánimos de seguir fortaleciendo la memoria ancestral del pueblo Yanakuna y sus bioralituras, es importante que se generen *tinkus* (re-encuentros) constantes con los resguardos ancestrales del Cauca, encuentros de jóvenes, mayores y mayores, parteras(os), *wawas*, madres, tejedoras, profesores, médicos tradicionales, de tal forma que se puedan retroalimentar sus procesos y a la vez fortalecer su identidad, pues en los recorridos por diferentes resguardos del Cauca puede evidenciar que procesos como la danza, la música de chirimía, los trueques, mercados,

celebraciones andinas y la medicina propia están muy arraigados a su territorio, elementos a los que falta darles más fuerza en el Resguardo de *Hatun Wakakayu* San Agustín y a los que se pueden vincular como líderes los jóvenes.

Caminar, escuchar y sentir el territorio al que se llega hace parte de la experiencia de construcción y deconstrucción de la propuesta investigativa. Este caminar lleva a identificar los conflictos y tensiones que se viven en la escuela, en las familias y en la comunidad. Situaciones que pueden ser de interés para próximas investigaciones o prácticas pedagógicas.

Repensar y construir un currículo propio es la apuesta de muchas escuelas e instituciones de educación propia y etnoeducación. Frente a esto, la bioralitura se convierte en un referente para incluir, teniendo en cuenta que este como concepto de la enseñanza de la Biología no se remite únicamente al saber occidental científico. Es por ello que se invita a la Institución *Yashay Wasi Runa Yanakuna* (la única institución para Yanakunas en San Agustín) a reconfigurar en el Pilar Ambiental y la Línea de Investigación en Etnociencia Ambiental y *Chagra* por la enseñanza de la Biología desde un enfoque biopedagógico que permita dinamizar los conocimientos, saberes y conflictos alrededor de la *chagra*, la *tulpa*, las semillas, el alimento, el agua y una gran cantidad de temas que tienen que ver con la vida, su cuidado y su defensa.

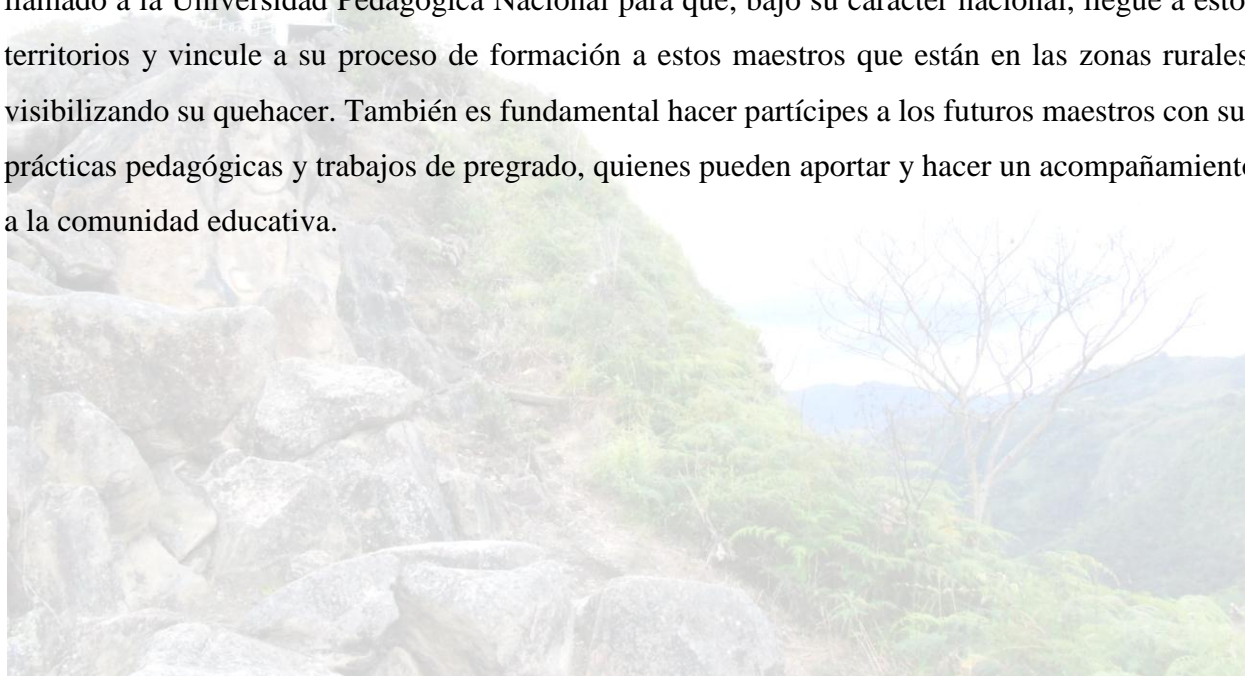
Las iniciativas autogestionadas, autónomas, como la Escuela de Saberes *Munay-ki Uma*, son procesos que dan fuerza a lo que por décadas se ha venido consolidando como la educación propia; su razón de estar en San Agustín es precisamente aportar paralelamente a la Institución Etnoeducativa *Yachay Wasi*, en la formación de *wawas*, jóvenes, mayores y mayoras, desde el rescate y reencuentro con los conocimientos, prácticas y simbologías del Yanakuna Mitmak, reivindicando también su lugar en el Macizo y en el *Wakakayu*.

A través del arte como un enfoque a priori se fortalecen habilidades motoras, escriturales, orales y creativas, etcétera. Desde esta perspectiva es importante que se sigan vinculando estudiantes con sus prácticas pedagógicas, trabajos investigativos a la Escuela de Saberes *Munay-ki Uma*, integrando propuestas como el teatro, la radio, el cine, la agroecología, la creación de textos propios, entre otras, a las realidades y necesidades de esta comunidad educativa.

Para mantener la memoria ancestral fresca y revitalizada, y dejar el legado a las siguientes generaciones, es importante que desde la Institución Etnoeducativa y la Escuela de Saberes se

motive e incentive a realizar encuentros constantes entre mayores(as) con los *wawas* y jóvenes, de manera que se pueda retornar a la *tulpa* a conversar, mambear la *koka*, mojar la palabra con chicha. Esta reciprocidad y complementariedad son los principios del mundo andino que permiten regresar a la armonía en familia y por supuesto al *sumak kawsay* (buen vivir) de las comunidades.

La formación de los profesores o dinamizadores es fundamental en el proceso de educación propia, por lo que se extiende la invitación a la comunidad para que incentive la participación de los profesores en encuentros de Educación Propia, Pedagogía de la Madre Tierra, Pedagogía del Amor, Pedagogía de la Esperanza, Biopedagogía y Encuentros de Educación Popular que les permitan seguir fortaleciendo el PEC y la visión de formar líderes para la comunidad. Así mismo se hace un llamado a la Universidad Pedagógica Nacional para que, bajo su carácter nacional, llegue a estos territorios y vincule a su proceso de formación a estos maestros que están en las zonas rurales, visibilizando su quehacer. También es fundamental hacer partícipes a los futuros maestros con sus prácticas pedagógicas y trabajos de pregrado, quienes pueden aportar y hacer un acompañamiento a la comunidad educativa.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abello, G. (2015). La poética del agua en la poesía de Wiñay Mallki / Fredy Chikangana: una aproximación a la Oralitura Indígena del Macizo Colombiano. Bogotá: Trabajo de grado. Pontificia Universidad Javeriana.
- Agenda Alterna (12 de 06 de 2012). El Huila inundado de represas: en riesgo el Magdalena. Recuperado de <http://www.agendalterna.com/region/menuregion/notiregion/1665-huilarepresas.html>
- Amador, I. (2015). Lo vivo de la comunidad Chocoana de Curvaradó: Concepciones de los jóvenes integrantes de la zona humanitaria "Camelias es Tesoro" Carmen del Darien Curvaradó (Chóco), acerca de lo vivo y su relación con la vida a través de su memoria biocultural. Bogotá: Tesis de grado. Universidad Pedagógica Nacional.
- América, S. d. (Dirección). (2012). La Chakana [Película].
- Anacona, M. (04 de 11 de 2017). Desembocando en el gran vacío. (A. Pacha, Entrevistador)
- Anacona, N. H. (31 de agosto de 2018). Historia conformación del resguardo Yanakuna de San Agustín. (K. Lozano, Entrevistador)
- Ansari, A. (28 de febrero de 2016). Mariposas, abejas y escarabajos: varios polinizadores están en peligro de extinción, advierte un estudio. CNN.
- Arbeláez, J., & Vélez, P. (2008). La etnoeducación en Colombia una mirada indígena. Medellín: Universidad EAFIT.
- Barrera, & Toledo. (2008). La memoria Biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales. Barcelona: Icaria.
- Betancourt, D. (2004). Memoria individual, memoria colectiva y memoria histórica. Lo secreto y lo escondido en la narración y el recuerdo. En Betancourt, Jiménez, Sánchez, Ruíz, Atehortúa, Torres, & Ávila, La Práctica Investigativa en Ciencias Sociales (pág. 109-125). Bogotá: Fondo Editorial Universidad Pedagógica Nacional.
- Bolaños, G., & Tattay, L. (2012). La educación propia: una realidad de resistencia educativa y cultural de los pueblos. Educación y ciudad, 45-56. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5705067.pdf>
- Bozzano, H. (2009). Territorios: El Método Territorii. Una mirada territorial a proyectos e investigaciones no siempre territoriales. Recuperado de <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-0533337/document>
- Bravo, M. (2015). Ugpachisunchi i katichisunchi kilkaikunata –llevando y trayendo la palabra-: territorio, “saber vivir ahí” y pensamiento Inga. Bogotá: Maestría en Estudios Sociales. Universidad Pedagógica Nacional.

- Cabildo Mayor Yanacona. (2001). Pilar Social programa de educación Yanakuna. Territorio del pueblo Yanacona: Cabildo Mayor Yanacona.
- Cabildo Mayor Yanacona. (2001). Reconstruyendo la Casa Yanacona. Cabildo Mayor.
- Cachiguango, L. E., Farinango, H., Chilito, A. C., & Anacona, L. (2014). Recuperando nuestro idioma *Runa Shimi Kichwa Yanakuna*. Popayán: Cabildo Mayor Yanakuna.
- Camargo, S. (2010). Consecuencias de las acciones del Plan Colombia en una zona generadora de agua. Caso de la comunidad indígena Yanacona en el Corregimiento de Valencia (Cauca) - Macizo Colombiano. Ecuador: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-FLACSO-.
- Campo S. Tercera Carrera de *Chaskis* (octubre de 30 de 2018). Recuperado de http://chaskidelcaribe.com/blog-carrerachaski/?fbclid=IwAR3NecB9vIkGyketZR2YfdhLvwWS4HO1DujULdjt_j614E2h79mbkZKK--M
- Campo, S. (12 de julio de 2018). Conversación personal. (K. Lozano, Entrevistador)
- Campo, S. (31 de julio de 2018). Conversación personal. (K. Lozano, Entrevistador)
- Campuzano, N. (2017). La etnoeducación y la educación propia, encuentros y contradicciones en la Institución Educativa Oficial Los Libertadores en el Municipio de Inírida-Guanía. Pereira: Trabajo de grado. Universidad Tecnológica de Pereira.
- Cano, R. R. (S.f). San Agustín 100 años de vida científica. Municipio de San Agustín.
- Casa de la Cultura. (S.f). Síntesis de la Historia de San Agustín Huila.
- Castaño, N. C. (2015). Polisemia de las concepciones acerca de la vida desde una mirada occidental. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Chihuailaf, E. (2000). En la oralitura habita una visión de mundo. (V. d. Campo, Entrevistador)
- Chikanga, F. (2014). Oralitura indígena como un viaje a la memoria. En L. M. Lepe, Oralidad y escritura. Experiencias desde la literatura indígena (págs. 75-99). México, D.F.: Programa para el Desarrollo Integral de las Culturas de los Pueblos y Comunidades.
- Chikangana F. (27 de mayo de 2016). Conectando puentes. Recuperado de TED: <https://www.youtube.com/watch?v=bvO0ToMYfW8>
- Chikangana, F. (17 de Julio de 2018). (K. Lozano, Entrevistador)
- Chikangana, F. (27 de Julio de 2018). (K. Lozano, Entrevistador)
- Cifuentes, C., & Campo, S. (2016). Killaypi. Luna/Mes-ciclos biológicos de la mujer un aporte desde el mundo andino. Bogotá: Trabajo de Pregrado. Universidad Pedagógica Nacional.

- Cleef, A. (2013). Visiones para la delimitación y la conservación de la Biodiversidad de los páramos (pág. 23). Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander Von Humboldt Bogotá: Ministerio de Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible.
- Comunidad Yanakuna. (2012). Proyecto Educativo Intercultural Sur del Huila. PEC . San Agustín - Huila.
- Contagio Radio (2009). Hidroeléctrica del Quimbo es un desastre ambiental y económico (14 de julio de 2009). <http://www.contagioradio.com/hidroelectrica-del-quimbo-es-un-desastre-ambiental-y-economico-articulo-4612/>. Contagio Radio.
- Cormagdalena. (2017). Plan de Manejo de la Cuenca Magdalena - Plan Maestro de Aprovechamiento.
- Corrales, M. (2005). Pensamientos del Indio que se educo dentro de las selvas colombianas. Revista Colombiana de Educación, 204-213.
- Cuspían, K. (25 de agosto de 2018). Indagando sobre la Yachay wasi. (K. Lozano, Entrevistador)
- Cuspían, Y. (25 de agosto de 2018). Indagando sobre la Yachay wasi. (K. Lozano, Entrevistador)
- Davis, W. (2009). El río. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Echeverri, J. (2004). Parte III . Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿dialogo intercultural? . Surrallés, 259.
- Floréz, M. L., & Monroy, E. (2015). El Proyecto Educativo Comunitario -PEC- del pueblo ancestral Ambaló; una experiencia política y pedagógica de resistencia y pervivencia cultural. Santiago de Cali: Trabajo de grado. Universidad del Valle.
- Fundación *Inti Amaru* de América. (2015). *Wawas Yanakunas*. En el caminar del Jaguar por al defensa de la *pachamama*. Fundación Sol y Serpiente de América, 52.
- Galán, C., & Ortega, S. (2017). La Sabiduría de los mayores. Una propuesta de reivindicación del alimento ancestral: plantas olvidadas, semillas nativas y malezas – buenezas en el Resguardo ancestral de Río blanco-Cauca comunidad Indígena Yanacona. Bogotá: Trabajo de grado. Universidad Pedagógica Nacional.
- Galíndez, R. (19 de 11 de 2018). Entrevista profesora Rocio Yazmin Galíndez . (K. Lozano, Entrevistador)
- García, F. (2017). La etnoeducación como elemento fundamental en las comunidades afrocolombianas. Dialogos sobre educación, 21.
- Gentile, M. (2017). El *amaru* como emblema de los Incas del Cusco (siglo XVI- XVII). Perú: Academia Nacional de la Historia.

- Gómez, P. (19 de 11 de 2018). Entrevista gobernadora estudiantil. (K. Lozano, Entrevistador)
- Gonzáles, M. I. (2012). La Educación propia entre legados católicos y reivindicaciones étnicas. *Pedagogía y Saberes*(36), 33-43. Obtenido de <https://doi.org/10.17227/01212494.36pys33.43>
- Greenpeace. (Diciembre de 2013). Páramos en Peligro. Obtenido de <http://greenpeace.co/pdf/paramos/Informe%20P%C3%A1ramos%20en%20peligro.pdf>
- Guachalla, L. F. (2006). *El Imperio de los cuatro suyus*. La Paz .
- Hormiga, E. (2015). Plan de apropiación cultural como medio para fortalecer la convivencia escolar y la pervivencia de los valores propios en la I.E. de Pueblo Quemado, Resguardo Indígena Yanacona de Río Blanco, Sotará. Popayán: Universidad del Cauca.
- Hoyos, A. N. (25 de agosto de 2018). Indagando por la *Yachay Wasi*. (L. D. Omen, Entrevistador)
- Huamán, C. (2005). Wayno, mito y simbolo de la cosmovisión Quechua-Andina. *Archipiélago*, 49-54.
- Humboldt, I.-I. d. (2013). Visión socioecosistémica de los páramos y la alta montaña colombiana: memorias del proceso de deficiencia de criterios para la delimitación de páramos. Bogotá: Ministerio de Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible.
- Jiménez, C. (2014). Los salados naturales un referente para la activación de la memoria biocultural en los resguardos Inga de la asociación Tandachiridu Inganokuna. Bogotá: Trabajo de grado. Universidad Pedagógica Nacional.
- Juncosa, Guerrero, Herrera, Unda, Tello, Guber, Rojas. (2009). *Métodos etnográficos y actorías sociales en América Latina*. Ecuador: Universidad Politécnica Salesiana.
- Ledezma, J. (2013). Reflexiones sobre las concepciones de lo que se entiende por territorio. En M. Carámbula, & L. E. Ávila, *Patrimonio biocultural, territorio y sociedad Afroindioamericanas en movimiento* (pág. 125). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Línea de Investigación Pensamiento Crítico, P. y. (2017).
- Lizarazo, D. (11 de 06 de 2017). Boaventura de Souza Santos: Saberes del sur. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=VT1N774aTB4>
- Lozano, K. (2018). *Diario de campo Wakakayu*.
- Lozano, K. J. (2017). Repensando la Enseñanza de la Biología, caminando la experiencia en un territorio pluriétnico y multicultural. *Bio-grafía*, 199-209.

- Medioambiente, R. (28 de 02 de 2018). Listo el documento más importante para proteger el Macizo Colombiano. El Espectador.
- MEN. (2002). I Foro Nacional de Etnoeducación. Bogotá: Ministerio Nacional de Educación.
- MEN. (2002). Ley 115 de 1994. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional .
- Meneses, Y. (2016). La Etnoeducación afrocolombiana: conceptos, trabas, patriarcado y sexismo. A propósito de los 20 años de la Ley General de Educación 115 de 1994. Historia de la Educación Latinoamericana, 18(27), 35-66.
- Molano, A. (11 de Julio de 2011). El Macizo Colombiano. El Espectador.
- Molina, V., & Tabares, J. (2014). Educación Propia. Resistencia al modelo de homogeneización de los pueblos indígenas de Colombia. Polis. Revista Latinoamericana, 1-21. recuperado de <https://journals.openedition.org/polis/10080>
- Muñoz, E. (19 de 11 de 2018). Conversación con el profesor Elsuar Muñoz . (K. Lozano, Entrevistador)
- Muñoz, M. (2016). Reconstruyendo el camino de la Educación Propia del Cabildo Indígena Yanacona de Popayán (*Yanakuna Tuparik Wasi*). Popayán: Universidad del Cauca.
- Muñoz, S. (2017). El calendario ecológico como estrategia pedagógica para la protección de especies vegetales y animales nativas más representativas y en peligro de extinción del pueblo A'I (COFÁN) en el Resguardo Indígena Bocana de Luzón. Bogotá: Trabajo de grado. Universidad Pedagógica Nacional.
- Omen, W. (18 de 11 de 2018). Entrevista a la Guardia Indígena. (K. Lozano, Entrevistador)
- Ortega P. La Pedagogía Crítica: Reflexiones en torno a sus prácticas y sus desafíos. Recuperado de revistas.pedagogica.edu.co/index.php/PYS/article/download/659/651/
- Oyola, J. M. (2016). Resembrando la Yanaconidad en el Macizo Colombiano. Bogotá: Trabajo de grado. Universidad Nacional de Colombia.
- Papamija, Y. (04 de Agosto de 2018). Conversación personal. (K. Lozano, Entrevistador)
- Papamija, Y. (08 de 11 de 2018). Entevista profesor Yesid Papamija. (K. Lozano, Entrevistador)
- Pertuz, P. (01 de 03 de 2019). No más represas en el sur del Huila, no más destrucción. Las2 Orillas, pág. <https://www.las2orillas.co/no-mas-represas-en-el-sur-del-huila-no-mas-destruccion/>.
- Plan de Desarrollo Municipal. (2012). Plan de Desarrollo Municipal "Acuerdo social por San Agustín" 2012-2015. Departamento del Huila, Municipio de San Agustín: Alcaldía Municipal de San Agustín.

- Plan de Salvaguarda pueblo Yanacona. (2014). Sumak Kawsay Kapac Ñan "Por el camino Ríal para la Armonía y el Equilibrio Yanacona". Plan de Salvaguarda del Pueblo Yanacona.
- Quinayas, E. (11 de 09 de 2018). Conversación personal. (K. Lozano, Entrevistador)
- Quinayas, R. (30 de 08 de 2018). Conversación personal. (K. Lozano, Entrevistador)
- Quintero, V. (2009). Biografía del cura del trapiche Domingo Belisario Gómez 1761-1851. Popayán.
- Red Yuma (2019). Río Magdalena (22 de febrero de 2019). Recuperado de <https://www.facebook.com/RioMagdalenaRedYuma/>
- Rodríguez, M. (2016). Un acercamiento a la oralitura de Fredy Chikangana / Wiñay Mallki y su relación con la casa del saber y la palabra /*Yachay wassi* en San Agustín , Huila. Bogotá: Trabajo de grado. Pontificia Universidad Javeriana.
- Saavedra, L. (2016). La danza como estrategia pedagógica en al recuperación de la memoria y la formación política del cuerpo en jóvenes escolares. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Santa, J. (2018). *Yacahay Muyumanta*. La sabiduría de las semillas libres. Bogotá: Trabajo de grado. Universidad Pedagógica Nacional.
- Santos, B. d. (19 de 12 de 2017). Epistemologías del Sur.
- Semana. (2016). Páramo de las Papas. Agua Bendita Cap. 3. Recuperado de <http://especiales.semana.com/agua-bendita/paramopapas.html>
- Shandi. (25 de Agosto de 2018). Indagando sobre la *Yachay wasi*. (K. Lozano, Entrevistador)
- Sosa, M. (2012). ¿Cómo entender el territorio? . Guatemala: Cara parens. Universidad Rafael Landivar.
- Taborda, K., & Arcila, P. (2016). La oralitura: un espacio para pensar con el corazón. Pereira: Trabajo de grado. Universidad Tecnológica de Pereira.
- Torres, A. (2004). Por una investigación desde el margen. En Becerra, & Torres, La Práctica Investigativa en Ciencias Sociales (págs. 4-19). Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- UNASUR. (22 de Febrero de 2019). COSIPLAN. Recuperado de <http://www.iirsa.org/Page/Detail?menuItem=53>
- Urbano, W. (2016). Música del Cabildo Yanacona San José del Municipio de Isnos Huila. Bogotá: Trabajo de grado. Universidad Pedagógica Nacional.
- Urquijo, P. (2011). Comentarios en torno a la Memoria Biocultural. Desacatos, 194-198.

- Vasco, L. (2002). Entre selva y páramo viviendo y pensando la lucha india. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Vasco, L. (1999). En busca de una vía metodológica propia < vivir y escribir en Antropología>. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Vasco, L. (2015). Educación propia indígena, etnoeducación y culturalimos en Colombia. Bogotá, Colombia.
- Velandía, A., & Torres, A. (2017). Vida, saberes y esperanza: tejiendo la palabra desde la memoria. Bogotá: Tesis de Grado. Universidad Pedagógica Nacional.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. Tabula Rasa, 131-152.

