

# Pase a calentar

---

Una invitación guambiana para ser parte del corazón  
de la casa

Adriana Isabel Orjuela Martínez







PASE A CALENTAR

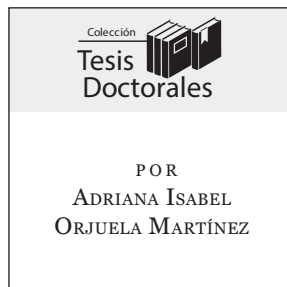
UNA INVITACIÓN GUAMBIANA PARA SER PARTE DEL CORAZÓN DE LA CASA

---



PASE A CALENTAR  
UNA INVITACIÓN GUAMBIANA PARA SER PARTE DEL CORAZÓN DE LA CASA

---



UNIVERSIDAD PEDAGOGICA  
NACIONAL

*Educadora de educadores*

Pase a calentar. Una invitación guambiana para ser parte del corazón de la casa / Adriana Isabel Orjuela Martínez. – Primera edición. -- Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2021  
156 páginas. – (Colección Tesis doctorales).

Incluye: Referencias bibliográficas  
ISBN impreso: 978-628-7518-07-0  
ISBN PDF: 978-628-7518-08-7  
ISBN Epub: 978-628-7518-09-4

1. Guambianos - Vida Social y Costumbres. 2. Identidad Cultural Indígena. 3. Mujeres Indígenas – Condiciones Sociales. 4. Educación Indígena. 5. Indígenas – Condiciones Políticas. 7. Movimientos Indígenas. 8. Guambianos – Condiciones sociales y Políticas. I.Tit.

305. 8982

**PASE A CALENTAR**  
**UNA INVITACIÓN GUAMBIANA PARA SER**  
**PARTE DEL CORAZÓN DE LA CASA**

Universidad Pedagógica Nacional - UPN  
Carrera 16A n.º 79 - 08  
editorial.pedagogica.edu.co  
Teléfono: (57 1)347 1190 - (57 1)594 1894  
Bogotá, Colombia

**Leonardo Fabio Martínez Pérez**  
RECTOR

**María Isabel González Terreros**  
VICERRECTORA DE GESTIÓN UNIVERSITARIA

**John Harold Córdoba Aldana**  
VICERRECTOR ACADÉMICO

**Fernando Méndez Díaz**  
VICERRECTOR ADMINISTRATIVO Y FINANCIERO

**Gina Paola Zambrano Ramírez**  
SECRETARIA GENERAL

© Universidad Pedagógica Nacional  
© Adriana Isabel Orjuela Martínez

ISBN impreso: 978-628-7518-07-0  
ISBN PDF: 978-628-7518-08-7  
ISBN ePub: 978-628-7518-09-4  
DOI: <https://doi.org/10.17227/td.2021.8087>  
Primera edición, 2021

PREPARACIÓN EDITORIAL  
Universidad Pedagógica Nacional

**Grupo Interno de Trabajo Editorial**

Alba Lucía Bernal Cerquera  
COORDINACIÓN

Maritza Ramírez Ramos  
EDICIÓN

Martha Méndez Peña  
CORRECCIÓN DE ESTILO

Fredy Johan Espitia Ballesteros  
DISEÑO DE CUBIERTA Y DIAGRAMACIÓN

Bogotá, D. C., 2021

Hecho el depósito legal que ordena la Ley 44 de 1993 y decreto reglamentario 460 de 1995.

Fechas de evaluación: 07-09-2020 / 28-09-2020  
Fecha de aprobación: 30-11-2020

Prohibida la reproducción total o parcial sin permiso escrito.

# CONTENIDO

<b>Prólogo</b>	9
<b>Presentación</b>	13
La investigación comprometida con el cambio social anticapitalista	13
Referencias	17
<b>Introducción</b>	19
<b>Algunos apuntes teóricos, metodológicos y políticos</b>	27
Los pueblos indígenas son hoy	28
El conocimiento surgido de la lucha	39
Los problemas de separar sociedad de cultura(s)	49
<b>La vida en La María</b>	63
El trabajo y el descanso	65
La vida con los demás	82
De estar en la cocina a tener <i>nakchak</i>	92
<b>El <i>nakchak</i> se vuelve cocina</b>	113
Pensar y no hablar	114
La autoridad burocrática	116
Entre guambianos del siglo XXI y liberadores de la Madre Tierra	119
<b>Nuevos ropajes de la colonización</b>	123
Mejor negociar que luchar	127
Del dicho al hecho, los discursos descoloniales	129



<b>La cuestión de la mujer</b>	133
La cuestión de la educación y la pedagogía	139
<b>Conclusiones</b>	145
<b>Referencias</b>	149

## PRÓLOGO

El *nuisuik* es el conocimiento de los sabios, es la filosofía propia, es único e integral, no está fragmentado. Significa 'lenguaje total' y encierra los siguientes conceptos del conocimiento misak: matemática, artes, políticas, autoridad, educación, salud, economía, justicia, las luchas sociales (y sus recuperaciones), origen, territorio, deber y derecho mayor, ciclo de vida, cosmovisión, espiritualidad, tiempo y espacio, lengua e historia.

El *nuisuik* está presente en el diario vivir del misak, ya que con él se logra el *Pishintø Waramik*, que es *Vivir en armonía entre nosotros mismos y con todas las formas de vida de la naturaleza*.

Los misak somos un pueblo milenario que sigue los lineamientos del *nuisuik*. A través de él, *buscamos* orientaciones para tejer los caminos y decisiones del futuro ante las políticas neoliberales que buscan exterminar la vida originaria *misak*. Estas políticas imponen la homogeneización global, la eliminación de los pueblos originarios como prerrequisito para desarrollar el "avance social".

Uno de los grandes retos del pueblo misak es rescatar el *nuisuik*, como mecanismo de fortalecimiento del análisis y la comprensión de la vida misak. Se requiere afianzar con tenacidad lo propio *desde* el territorio para potenciar la capacidad para divisar el horizonte, sin perder jamás la raíz del tronco que ha dado el sustento.

En este sentido, los cabildos pertenecientes al *nunakchak*, el Programa de Educación, las instituciones educativas, y la Misak Universidad, deben aprender de los dos mundos, el misak y el occidental, es decir, deben tener excelencia académica y a la vez preservar y (más importante aún) defender su propia cultura. Esta posición nos permitiría desempeñarnos con éxito tanto en el mundo indígena como en el no indígena de hoy y de mañana.

El Cabildo de Guambía, desde 1985, inició este proceso, empleando como piedra angular el Primer Planeamiento Educativo Guambiano, en el cual se plantea fortalecer el *nakchak*, no simplemente como el espacio físico de la cocina, sino como el centro de conocimiento del saber cosmogónico: un aula imaginaria de formación integral, donde se recrea el pensamiento filosófico, histórico y territorial desde su oralidad. Es un espacio de formación con convicción, autoridad, identidad y dignidad en todos los estadios de la vida, con acompañamiento permanente de los mayores y mayores, en el ciclo de vida *misak* en su espacio correspondiente.

Sin embargo, los *misak* no podemos olvidar que estamos en un mundo en el que las nuevas tecnologías nos absorben, y debemos ser conscientes y usar estas herramientas en nuestro beneficio, como complemento a los saberes propios.

En la historia de la humanidad son varios los momentos en los que distintas voces han proclamado la extinción de la diversidad, pero los pueblos indígenas del continente americano continuamos la lucha por ampliar la vida y desarrollar nuestra existencia. Asimismo, el pueblo *misak* no se ha quedado varado en el pasado; día a día reafirmamos nuestra voluntad de seguir existiendo como pueblos originarios basados en el Derecho Mayor y reivindicando nuestro origen como *piurek*, hijos del agua.

Este libro es el resultado de un proceso de investigación, realizado en la comunidad *Misak* asentada en el resguardo La María Piendamó; está encaminado a conocer y analizar las concepciones, las vivencias e identidades, las prácticas cotidianas. De la misma forma, analiza los problemas ocasionados por una educación occidental fragmentada que ha llevado a la vivencia de una experiencia del *nakchak* a medias, una suerte de mezcla entre el pensamiento tradicional y la necesidad de la supervivencia cultural en los tiempos de hoy.

La autora revela en su tratamiento, plena familiaridad con los *misak*. Para lograrlo, vivió cuatro años en el resguardo La María, dialogando y ayudando con el trabajo cotidiano, tratando de comprender la realidad de los *misak*, la historia pasada y el presente de un pueblo que lucha por sobrevivir.

El indagar las identidades, las prácticas y los saberes del pueblo *misak* llevó a la autora a un acercamiento tanto a las historias personales como a la vida de las comunidades y sus implicaciones políticas en una sociedad en transformación. Es por ello que ha sido testigo de la dinámica de las nuevas generaciones en sus avances tecnológicos en este espacio y tiempo moderno; se trata de la tensión vivida por una sociedad joven a la que aún se le dificulta encontrar su propio camino para ser *misak* e integrarse al territorio ancestral como miembros de una sociedad bilingüe que hable el *namtrik* y piense en los *nakchak* de sus hogares obedeciendo el mandato de los mayores. La autora pone de presente las dificultades respecto a la desintegración familiar por la pérdida acelerada de la lengua *namtrik*, y la pérdida de la educación propia.

Creo firmemente que esto último se debe a que olvidamos nuestro deber de educar a nuestros hijos y relegamos la educación a los programas de gobierno, tales como: los hogares comunitarios, los hogares de Bienestar Familiar y, últimamente, el programa de la primera infancia, en los que poco o nada se enseña de nuestra cultura.

Tiene, pues, el lector en sus manos una obra que ahonda en los problemas de manera directa, clara, profunda y comprometida con el cambio; la invitación es a continuar la tarea y a seguir adelante.

Dejemos que sean sus propias palabras las que guíen esta reflexión.

BÁRBARA MUELAS HURTADO  
Magíster en Lingüística  
2021



## PRESENTACIÓN

### **LA INVESTIGACIÓN COMPROMETIDA CON EL CAMBIO SOCIAL ANTICAPITALISTA**

En estos momentos en que el capitalismo neoliberal está enamorado de políticas fascistas, como ha sucedido en los Estados Unidos, India y Brasil, por mencionar solo algunos casos, parece que la esperanza de un mundo mejor se aleja irremediabilmente del horizonte común de la humanidad. Las políticas fascistas, envueltas en trajes nacionalistas que tratan de ocultar su naturaleza misma, envalentonan a individuos que concuerdan con esas ideologías a demostrar abiertamente acciones racistas, clasistas u homofóbicas contra todos aquellos que son diferentes en cualquier sentido. Esto pasó, por ejemplo, en los Estados Unidos, cuando usando su discurso racista el ahora expresidente Trump denominó a la covid-19 “China virus” (el virus chino); a partir de ahí se ha presentado un número significativo de ataques verbales violentos y agresiones físicas a personas asiático-americanas, sin discriminar de qué país de origen son. “Trajiste el virus de China” y “regrésate al lugar de donde viniste” son las frases más comúnmente expresadas durante los ataques a esas personas. Durante el 2020, ocurrieron casi tres mil ataques contra personas asiático-americanas y, desafortunadamente, de manera legal, no todos han sido considerados crímenes de odio. Sin embargo, la realidad sarcásticamente nos grita en la cara que todos han sido crímenes de odio, porque no es casualidad que esos ataques hayan sido perpetuados en contra de personas que parezcan “chinos” a criterio de los agresores.

De la misma manera, estamos presenciando una crisis económica que ha sido parte de la estructura interna del capitalismo y se ha incrementado por la crisis de la covid-19, pero no fue creada por la propagación del virus, como algunas veces se nos quiere hacer creer (McLaren, en prensa). La acumulación del capital se ha vuelto salvaje e inhumana desde que Reagan y Thatcher impulsaron las nuevas condiciones del capitalismo en la era neoliberal y, sin ninguna consideración, transformaron a las personas de ciudadanos a herramientas desechables, porque lo que más le importa al capitalismo son las ganancias, por encima del bienestar de las personas, como correctamente lo señala Chomsky (1989). El capitalismo neoliberal ha llegado a límites espeluznantes porque ha puesto bajo fuego la sobrevivencia de la humanidad misma. Aunque este capitalismo se ha vuelto global, podemos decir, junto con Dussel (2001), que la mayoría de la población del mundo ha sido afectada en incontables niveles y dejada fuera del mismo proceso de globalización.

En el mismo sentido, es importante citar en extenso a Barceló (2015):

Una porción vital de afectados, viven en pueblos y comunidades indígenas u originarias. Son quienes, con sus cosmovisiones y la fortaleza que les da el ser usufructuarios legítimos de los territorios que habitan —desde hace milenios— en donde construyeron culturas prodigiosas, cuyos vestigios maravillan a sus visitantes; esos pueblos, en el enfrentamiento de presiones externas y el “enamoramamiento” de muchos de sus líderes, hacia formas de vida distintas, mantienen la identidad de vastas regiones. Las sobreviven devastadas por el genio maligno de empresas transnacionales, cuya explotación irracional de sus recursos, la realizan al servicio de intereses globales, dando una connotación de desastre ecológico, a la injusticia social, que crece sin freno real. (Segundo párrafo)

Este es un ejemplo de cómo las fuerzas productivas de este tiempo son destructivas de nuestro mundo y exterminadoras de quien se enfrenta a ellas. Numerosos líderes de los pueblos originarios que se han interpuesto en el camino destructor del capitalismo han sido asesinados. Recordemos sucesos recientes, como los asesinatos de José Arcila en Colombia, en julio del 2020, y en diciembre de 1988, en Brasil, el de Chico Mendes, quien se dio cuenta de que su lucha no era solo por salvar la selva amazónica, sino que su lucha también era por la humanidad. El capitalismo salvaje, a través de las empresas transnacionales, por ejemplo, extermina con tácticas gansteriles a quienes corren el riesgo de defender la naturaleza y sus territorios ancestrales. Marx señaló hace más de ciento cincuenta años que el capitalismo, por su misma lógica destructiva en la acumulación desmedida de capital, aniquila las únicas dos fuentes de riqueza del mundo: la naturaleza y el ser humano. Esa misma lógica destructiva Marx la señaló comparando al capitalismo con los vampiros:

El capital es trabajo muerto que solo sabe alimentarse, como los vampiros, chupando trabajo vivo, y que vive más cuanto más trabajo chupa. (*Capital*, tomo 1; p. 163; traducción libre de Luis Huerta)

[...]

[...] de hecho, el vampiro no perderá su control sobre él “mientras haya un músculo, un nervio, una gota de sangre para explotar”. (*Capital*, tomo 1, p. 195; traducción libre de Luis Huerta)

Lo que asombra de esta situación es que las autoridades gubernamentales, así como los organismos internacionales y buena parte de la población en general, guarden silencio (ante la atrocidad de la destrucción de la naturaleza y, en consecuencia, la vida misma de los pueblos originarios que habitan esas zonas que el capitalismo ha destruido y sigue destruyendo. Algo que Girardi (1994) señaló hace veintisiete años y aún sigue sucediendo, además de ese silencio ensordecedor, que nos grita en voz alta la falta de solidaridad con esos pueblos, el desprecio por sus culturas y, desde luego, por su sobrevivencia misma. Dichas acciones están permeadas por un desconocimiento de la vida y los sufrimientos de esas poblaciones que sufren directamente los embates violentos del capitalismo. La ignorancia de sus vidas y sus condiciones nos impide tener la sensibilidad de apoyar sus luchas y su defensa.

Por ese motivo, el trabajo que Adriana Isabel Orjuela Martínez nos comparte ahora contribuye a esa labor. *Pase a calentar: Una invitación guambiana para ser parte del corazón de la casa* es un trabajo de investigación que nos presenta el sentido de la lucha cultural, histórica, económica y cotidiana que enfrentan los guambianos y guambianas en Colombia. Adriana no realizó una etnografía tradicional, porque su investigación tenía el compromiso de respetar y comprender la vida de las personas y contribuir al respeto y la comprensión de la cultura guambiana desde el afuera. Toda investigación debe tener dos objetivos fundamentales: profundizar el campo de conocimiento y aportar a la transformación para la justicia social. Adriana hace esto con su proceso de vivir ahí, en la comunidad y compartir los detalles cotidianos de las labores, los aprendizajes y la solidaridad compartida. Ella vivió en el resguardo no con el objetivo de recolectar los datos para su diario de campo para su investigación; su propósito fue construir lazos afectivos de colaboración y solidaridad. De esta manera, su investigación resistió la presión que imponen las miradas occidentales y coloniales sobre los investigadores para juzgar y etiquetar situaciones que observan en el trabajo de campo. Libre de esa mirada opresiva, Adriana buscó comprender las políticas propias de la vida guambiana viviendo, trabajando y andando los caminos con ellos y ellas, los compañeros y compañeras del resguardo.

*Pase a calentar* denuncia que la violencia de la colonización, el patriarcado que está en la raíz del capitalismo sigue presente, contribuyendo a endulzar la



cara del capitalismo como bondadoso y base de la democracia. Pero Adriana lo rechaza tajantemente:

Invisibilizar la violencia como elemento fundante y estructural del sistema social capitalista hace que se pierda de vista que la lucha de los pueblos indígenas no es exclusivamente la toma de una vía o el enfrentamiento con las fuerzas represivas; la lucha de los pueblos indígenas es la confrontación constante, cotidiana, empecinada, contra las formas de ser y de pensar que van en contra de la vida. Usar todos los días, con terquedad, el vestido propio, la lengua propia, sembrar para comer, cuidar el agua y los bosques, no son románticas rememoraciones de un pasado glorioso o símbolos de identidad, se trata de la lucha diaria y constante por vivir y pensar de forma contraria a la impuesta por la colonización. (p. 128)

Una de las incontables contribuciones de *Pase a calentar* es mostrar que la contradicción capitalismo-naturaleza y capitalismo-vida humana aún está presente en nuestro día a día, desde los centros urbanos hasta las comunidades rurales y los territorios de los pueblos originarios. El capitalismo es como el monstruo mítico de mil cabezas, que sigue buscando la acumulación de capital sin siquiera considerar que nos está llevando como humanidad a los límites de la extinción. *Pase a calentar* también denuncia la necesidad de una mejor comprensión no solo de la vida guambiana, sino de todas las vidas de los pueblos originarios que siguen siendo atacados en el mundo, desde Colombia y Brasil hasta Australia y Nueva Zelanda. El capitalismo tiene que ser detenido. Después de la covid-19, no debemos regresar a la “normalidad” anterior, porque esa es la misma normalidad capitalista que existía, llena de violencia y exterminio del ser humano y de la naturaleza. Es tiempo de buscar alternativas diferentes al universo del capital. *Pase a calentar* es un llamado de conciencia para que empecemos a recorrer ese camino.

PETER McLAREN  
Distinguished Professor in Critical Studies  
Co-Director, The Paulo Freire Democratic Project and  
International Ambassador for Global Ethics and Social Justice  
Chapman University

LUIS HUERTA-CHARLES  
Profesor asociado de Currículo e Instrucción  
Facultad de Educación  
Universidad Estatal de Nuevo México

## REFERENCIAS

- Barceló, V. M. (2015). Los pueblos originarios o indígenas y el capitalismo salvaje. *América Latina en movimiento*. <https://www.alainet.org/es/articulo/170115>
- Giradi, G. (1994). *Capitalismo, ecocidio, genocidio: El clamor de los pueblos indígenas*[Ponencia]. II Foro religioso popular sobre Cristianismo, Justicia, Ecología, Vitoria-Gastauz (España), 6-8 de mayo de 1994.
- Grosfogel, R. (2009). *Kult 6-Special Issue: Epistemologies of transformation: The Latin American decolonial option and its ramifications*. Department of Culture and Identity. Roskilde University.
- Marx, K. (1989/1887). *Capital: A critique of political economy*. Volume 1, Book One: *The Process of Production of Capital*. Progress Publishers.
- McLaren, P. (2021). Ocultismo, trumpismo y la lucha por el socialismo en tiempos de pandemia. *Viento Sur*, 175, 58-56. [https://cdn.vientosur.info/Vscompletos/vs\\_0175.pdf](https://cdn.vientosur.info/Vscompletos/vs_0175.pdf)



## INTRODUCCIÓN

Subiendo desde la carretera Panamericana queda la casa de Luz Dary y José Francisco. Casi siempre allí es mi primera parada al llegar al resguardo. A veces ellos no están y debo seguir, a veces está la familia en casa. Alegre, grito: “buenaaaaas” y sale Luz Dary con una sonrisa. Luego de saludarnos todos, viene la invitación “pase a calentar” y entramos a la cocina.

La primera que me hizo esa invitación fue la abuela. Mi primera vez en La María, iba subiendo y encontré al abuelo, que iba con Ignacio bajando a mi encuentro. Seguimos juntos, era de noche; al pasar el Crucero escuché un grito lejano pero fuerte, un alarido como de animal y persona al tiempo. Me sobresalté y miré al abuelo, él seguía como si no hubiese escuchado nada. Me gustó pensar que era *Pishimisak* anunciando su presencia, me sentí alegre y segura caminando. Al llegar a la casa, la abuela me saludó y luego dijo “pase a calentar”.

Aunque, por mis clases con el profesor Luis Guillermo Vasco, ya tenía idea de la importancia de esa invitación, pasó mucho tiempo antes de comprender la magnitud de significados que tienen esas palabras. Estos significados no se pueden numerar o narrar en un texto; es necesario vivirlos para alcanzarlos, es necesario “vivir allí”. Solo puedo agradecer a los amigos y amigas del resguardo por permitirme caminar a su lado o enseñarme a caminar adelante, solo puedo agradecer al profesor Luis Guillermo Vasco por cada llamado de atención, exigiéndome la rigurosidad y el compromiso político vital que significa “recoger los conceptos en la vida”.<sup>1</sup>

---

1 “[...] Ella no reconoce, en lo que debe reconocer, a las mayores guambianas. De nuevo hizo una presentación, en la que ella no menciona, y tiene que ver con el título o sea que sería muy importante. Desde que ella le llevó la idea a la mayora con la cual trabajó

El pueblo misak aún camina y construye su sociedad dentro de una gama de posibilidades surgidas de la realidad que viven. Ese camino, que implica la interrelación con muchos más actores dentro y fuera de la sociedad misma, permite al pueblo guambiano la adaptación y el cambio necesarios para continuar existiendo. Incluso esas reconfiguraciones del ser misak son las que le han permitido a este pueblo incidir en las transformaciones de la sociedad nacional en su conjunto. Así la sociedad misak está en constante transformación y desarrollo, transformando constantemente lo esencial y lo propio. En este sentido, una crítica a este texto es que caería en una suerte de esencialismo que pretende el deseo utópico de mantener a la sociedad misak estática en el tiempo y en el espacio, sin cambios ni transformaciones, como única forma de ser fiel a su esencia.

Considero que, en este texto, no solo planteo que la sociedad guambiana cambia y se transforma; mi postura aún va más allá, las sociedades indígenas no solo se cambian a sí mismas, sino que cambian a las sociedades nacionales. La cuestión es que esos cambios suceden dentro de las relaciones de dominación de las diferentes sociedades nacionales sobre las sociedades indígenas. Las relaciones de dominación de una sociedad sobre otra implican que esos cambios son resultado de la lucha y el enfrentamiento. En medio de derrotas y victorias, se construye el devenir de los pueblos indígenas y de las sociedades nacionales. No se trata de una relación armoniosa y dialógica, aunque así lo pregone la idea democrática de la interculturalidad.

Planteo que existe una esencia del ser guambiano, que *no* es una esencia inmutable, atávica, perenne. Se trata de una esencia social e histórica claramente expresada en lo que los antropólogos llamamos *mito* y que se materializa en la vida de cada guambiano.

Esa esencia es el amarre que hace a alguien ser guambiano o dejar de serlo, y que puede explicar por qué para algunos dirigentes es un lastre que no les permite avanzar en el camino que ofrecen la sociedad nacional y el capitalismo mundial.

---

principalmente, ella le dijo ‘¿usted por qué dice *cocina*? No es *cocina*, es *nakchak*’ ella trató ese tema y no mencionó a la mayora. Hay otro caso, que involucra también a la misma mayora. Esa mayora, fue durante un tiempo, la cocinera de la universidad que tienen los del CRIC en el Cauca. Sin embargo, todos los profesores y profesoras guambianos de esa universidad, que hablan de toda esa carreta, del *Nakchak* y de los mayores, jamás se pasaban por la cocina de esa mayora en la universidad. Entonces yo le decía a Isabel: ‘cada que usted hable de ese proyecto, mencione, porque es clarísima la distinción. Una señora que para usted es su par, en el proceso de investigación y conocimiento, para ellos es una cocinera, y punto’. Sin embargo tienen todo el otro discurso. Es como la cuarta vez, que tengo que decirle que no lo dice y por algo será. Porque eso resuelve muchas dudas y aclara muchas cosas [...]’. Palabras de Luis Guillermo Vasco en la sustentación del trabajo de investigación (7 de diciembre del 2018).

También explica la idea de *guambianos del siglo XXI* como algo cualitativamente superior a solo *guambianos*. Pero, ¿qué es un guambiano del siglo XXI? Un sujeto esencialmente diferente a un guambiano, es decir, otra cosa, otro sujeto; porque en términos gramaticalmente rigurosos, todo guambiano hoy es un guambiano del siglo XXI, tanto la joven profesional que vive en Europa como el sabio mayor que vive en Pueblito. Por lo anterior es necesario aclarar que en el texto intento ser coherente con la relación entre las categorías de esencia y apariencia desde una postura marxista.

La esencia del pueblo guambiano de hoy no puede ser idéntica a la esencia prehispánica. Seguramente las guerras de conquista y liberación les implicaron a los pueblos indígenas cambios tan radicales que perdieron gran parte de su esencia, muchos desaparecieron como sociedades, aunque mucho de su cultura se mantenga en toponimias, en giros lingüísticos y tradiciones. Esos cambios implicaron la construcción de elementos identitarios nuevos asociados a la distinción política de enemigos y aliados. De allí que la identidad indígena como pueblos en lucha y la necesidad de recuperar todo completo desde las ideas guambianas surgen de las relaciones sociales de dominación, de la lucha por la liberación y la autodeterminación.

En la misma línea de argumentación, puedo afirmar que la esencia de la sociedad nacional colombiana no se ha transformado de modo tan radical desde la sociedad colonial. Una de las mayores transformaciones sociales a las que aún asistimos, el cambio de sociedad feudal terrateniente a la sociedad de la democracia liberal, fue en gran medida desatada por la lucha de los pueblos indígenas. Mucho de la esencia colonial de la sociedad nacional se mantiene, aunque las diferentes apariencias expresadas en formas democráticas muestren el espejismo de cambios radicales y de fondo.<sup>2</sup>

Comprendiendo que el debate mundial sobre cambio climático y la destrucción de la naturaleza es bastante complejo, me pregunto, frente a esa situación concreta de transformación del planeta, ¿será la esencia de la sociedad capitalista la que debemos preservar? ¿Será prudente que las sociedades indígenas sean flexibles y se adapten a los acomodos de la sociedad capitalista contemporánea? ¿No hay más opciones que adaptarse o desaparecer?

Desde este análisis me resulta claro que todos los que formamos parte de la sociedad nacional, como mestizos no indígenas, somos parte de la fuerza colonizadora en la medida en que llegamos inmersos en las relaciones entre la sociedad nacional y la sociedad guambiana. Aunque con cada sujeto hay particularidades en las relaciones específicas, porque no es lo mismo llegar como campesino colono,

---

2 Para ilustrar este punto basta con revisar algunos elementos de las diferencias entre el proyecto de nación de la burguesía “santista” y el de la burguesía “uribista”.

como estudiante, como funcionario, y no necesariamente los mestizos somos siempre y por siempre, un enemigo; por el contrario, podemos convertirnos en aliados, en compañeros de lucha. Sin embargo, esa condición no es una cuestión de voluntad individual, se trata de las relaciones sociales en las que estamos inmersos.

Por eso la necesidad de “desechar” los conceptos de la antropología, por eso el llamado de atención del profesor Luis Guillermo Vasco sobre que aún esa mentalidad del colonizador “se te quedó pegado[a] en las botas”; seguramente eso puede ayudarme a explicar por qué, a pesar de poner toda mi voluntad en criticar a la antropología, el resultado de la investigación para el doctorado que presento en este documento pueda ser tipificado como un trabajo clásico de esta.

No estoy de acuerdo con la idea de que la antropología que ha dejado en la historia su carácter colonialista. Pienso que dentro del campo de la antropología se han producido transformaciones desatadas por las luchas de los diferentes pueblos colonizados. Esa situación llevó a que dentro del campo disciplinar se consolidaran corrientes que quieren cambiar muchas formas propias de la colonización dentro de la disciplina, pero, de nuevo, la esencia colonizadora imperialista con la que nació la antropología sigue presente, incluso en corrientes que se consideran tan alternativas que se llaman a sí misma descoloniales, decoloniales o poscoloniales (véase la sección “Del dicho al hecho, los discursos descoloniales”, en el capítulo 4). Basta mirar con detenimiento los planteamientos metodológicos, raspar un poco esas cáscaras para que aparezca el carácter colonialista y patriarcal de la disciplina.

Otra de las críticas está con el papel de la mujer en el *nakchak* como lugar de la ética política guambiana. La inquietud expresada iba en la órbita de los debates propuestos desde los estudios de género y cuál podría ser el aporte de este documento a ese campo en términos de lo político.

Desde los primeros borradores hubo una pregunta constante del primer director de mi trabajo, el profesor François Correa, sobre la necesidad de evidenciar claramente en la etnografía *cómo es que la política nace de la cocina*. O, en palabras del profesor Jairo Tocancipá, *¿cómo es que la fuerza del Nakchak trasciende y se convierte en política en las asambleas del cabildo, en las escuelas?* En ambas preguntas percibo el interés de ver el *nakchak* como concepto desde la perspectiva de las categorías de la ciencia social, así no existe la necesidad de atarse a nada material y puede considerarse puro concepto abstracto, un símbolo.

La cuestión es que mi trabajo consiste en comprender *nakchak* y *nakuk*, que son *cosas-conceptos*. Efectivamente, *nakchak* es un lugar y es una cosa que se puede percibir mediante los sentidos. Es tan material que es el lugar para la invitación *pase a calentar*. Es necesario pasar, estar, vivir allí para ver y vivir la cosa-concepto y junto a los demás pensar, saber. El *nakchak* no puede ser un símbolo porque el símbolo no genera calor, no puede calentar, el *nakuk* simbólico

no existe. *Nakchak* es cuando somos familia, conversamos y con los demás seres, incluidos los que llamamos “seres de la naturaleza” tomamos decisiones sobre las acciones de cada quien. *Nakuk* es fogón guambiano y para tener un *nakuk* hay que ser parte de la historia y el territorio guambiano, como lo expresa un compañero guambiano:

El gobierno del territorio es la forma natural de ser de los seres, es su expresión diaria a lo que también se le puede denominar el gobierno de los seres, quienes cumplen el *Deber y Derecho Mayor Guambiano* a partir de un punto de articulación ubicado en la cocina; las tres tulpas del fogón o *Nak Kuk*. (Calderón, 2018, p. 56)

En el *nakchak* nace la política guambiana porque allí se hace cada día el guambiano. Pero ser guambiano no es un accidente individual, no es un adjetivo para el ego, se trata de un tejido vital en el que soy con los demás seres, incluidos los seres de la tierra, el agua y el fuego. Por eso el debate que proponen los estudios de género no cabe dentro de esta comprensión, porque hombre y mujer son una unidad, no un dualismo. La familia no es una sumatoria de seres individuales, es una relación social y cultural desde lazos materiales, algunos de ellos consanguíneos, pero también históricos, sociales y económicos. Por esa razón, los guambianos hacen la invitación *pase a calentar*, a ser parte del corazón de la casa, a ser parte de la familia guambiana.

Así, la lucha de las mujeres guambianas no puede encerrarse en una cuestión de la categoría género, porque no se trata de una lucha por la “igualdad de derechos de las mujeres”, sino de la lucha por ser sociedad de forma diferente a la impuesta por la sociedad mayoritaria. Mi énfasis en las mujeres tiene que ver con que, por la articulación de diferentes formas de opresión (como raza, género y clase), la lucha de las mujeres se desarrolla en muchos más ámbitos; por tanto, su resistencia es mucho mayor y su papel es más relevante en los procesos de liberación.

Por la vida inherente a la *cosa-concepto* es que no cabe la idea del secreto en el sentido del cuento “El etnógrafo” de Borges. No hay tal secreto. A quien quiera comprender el pensamiento guambiano sin la vida material guambiana, le va a suceder lo que cuenta Umberto Eco (2013) de quienes tratan de interpretar el secreto de los alquimistas: para entender el texto hay que hacer lo que el texto aconseja y para hacer lo que el texto aconseja hay que entender el texto. Por esa razón, no tiene sentido tratar de convertir en una lista de operaciones la cuestión de cómo es que la política nace de la cocina.

Este libro no es una etnografía, aunque utiliza algunos elementos de la investigación etnográfica. Se trata de un trabajo investigativo que retoma los principios propuestos dentro del desarrollo latinoamericano de crítica a la antropología y las ciencias sociales de las décadas de los sesenta, setenta y ochenta del siglo xx. Desde



su concepción, en esta propuesta fue clara la intención de reflexionar y trabajar sobre los caminos tomados por las luchas de los pueblos indígenas en Colombia y Latinoamérica.

Luego de varios años de relación cercana con algunas familias del resguardo misak La María fui consolidando una propuesta desde las ideas expresadas por el taita Abelino Dagua y recogidas por el profesor Luis Guillermo Vasco (1996): “de la cocina sale el manejo de un pueblo”, “el derecho nace de las cocinas”. Así, esta investigación se construyó con dos líneas metodológicas: por una parte, me fui a vivir a La María, a trabajar con las familias amigas en lo que ellas consideraron pertinente; por otra parte, busqué indagar las implicaciones de los textos producidos por el Comité de Historia del Pueblo Guambiano que están recogidos en la obra de Luis Guillermo Vasco. La síntesis de esos caminos metodológicos se entrecruza a lo largo de este libro.

En la medida de lo posible, en términos de construcción escrita, el texto no utiliza la palabra *cocina* porque, como se verá, no sirve como traducción literal de *nakchak* como concepto.<sup>3</sup> Esa diferenciación es la clave para comprender la complejidad de un concepto guambiano, que no puede reducirse en una palabra, pues contiene una polisemia sustancial que se pierde en la traducción literal. De allí que muchas ideas centrales de la política propia de los pueblos indígenas se pierden al hacer traducciones literales de palabras sueltas al castellano, y con ellas se pierden las relaciones y abstracciones que estas contienen. Este es un elemento central de la metodología utilizada en la investigación.

El objetivo de esta investigación es comprender las formas en que se construyen y se aprehenden las políticas indígenas en los distintos *nakchak* del resguardo La María en Piendamó (Cauca) mediante el análisis de las palabras de las mujeres, para aportar al fortalecimiento de la comunidad con el conocimiento desenvuelto en la vida. Y las preguntas que guiaron esta investigación fueron: ¿Cómo se construye y sale ese derecho del que habla el taita Abelino Dagua? y ¿Qué relación tiene ese derecho con las políticas indígenas actuales del resguardo?

La primera decisión teórica fue tomar alguna distancia de los debates desde la antropología política clásica; porque no resultaban necesarios dentro de la búsqueda de definición de lo político que estaba construyendo, en la medida en que centran sus indagaciones en la menor o mayor cercanía de diversas formas de autoridad y normatividad indígena con el Gobierno estatal de tradición europea. En ese sentido, me eran más útiles los debates filosóficos y económicos sobre las

---

3 “*Nak* es la candela, pero es de cocinar muchas cosas y no sólo la comida. Y *chak* es el lugar del fuego, es el trabajo del organismo, es la función de cómo vivir” (Vasco, 1996, p. 6).

relaciones entre ética y política en el capitalismo del siglo XXI propuestos desde las concepciones marxistas.

De acuerdo con mi propuesta investigativa, en el debate sobre la política indígena, las formas y contenidos de la autoridad dentro de los pueblos indígenas dependen de las dinámicas entre colonización y resistencia que enfrentan desde la Conquista. Esa dinámica ha implicado el mantenimiento y la transformación de formas propias junto a la apropiación de otras ajenas. La dinámica entre lo propio y lo ajeno, en medio de las distintas formas de la colonización, está presente en la vida concreta de las personas y se expresa en acciones políticas colectivas e individuales.

Sin embargo, el estudio de las acciones políticas indígenas se ha desarrollado desde una mirada centrada en la racionalidad científica, que busca interpretar para la academia la complejidad de algunas de esas acciones. El resultado de esas interpretaciones muchas veces llega a una *sinrazón* o paradoja, es decir que no se logra entender por qué es contradictoria. Como afirma Bocarejo sobre las políticas multiculturales:

El multiculturalismo es una de las ilusiones políticas más difundidas en el seno de las democracias liberales contemporáneas. Gran parte de la ilusión multicultural radica en consolidar una cultura política que promulgue ideales de tolerancia, convivencia e igualdad entre los ciudadanos de un Estado-nación. Sin embargo, la práctica política del multiculturalismo produce y reproduce un sinnúmero de paradojas. (2011, p. 98)

Esta propuesta busca alejarse de las interpretaciones propias de las ciencias sociales tradicionales para comprender en la vida. Comprender en la vida es parte de la metodología de investigación construida por el antropólogo Luis Guillermo Vasco. Así, me interesó la política en la vida cotidiana y su relación con los movimientos indígenas, como resistencia o integración frente a una maquinaria estatal (la colombiana) que es funcional a las políticas neoliberales en Latinoamérica.

En el proceso de vivir en el resguardo no intentaba, exclusiva ni principalmente, la recolección de datos etnográficos como suele suceder durante el trabajo de campo. El objetivo era ser parte de la vida del resguardo, construir vínculos y afectos, ir mucho más allá de observar o de observar participando. Vivir allá era la manera de conocer, viviendo de otras formas y con otras personas, confrontar mi historia en el encuentro con las historias de los compañeros del resguardo. Buscaba comprender la política propia guambiana, viviendo y trabajando junto a los guambianos, siguiendo sus caminos.

Me encontré con que esa búsqueda mía era la opuesta a lo que están haciendo algunos dirigentes indígenas cuando acuden a los expertos intelectuales para que les expliquen cómo es eso de ser guambiano.

En medio de las contradicciones propias de esta propuesta investigativa, la vida dentro del resguardo me permitió ver con bastante claridad los diferentes hilos que se tejen en la vida de los pueblos indígenas y que están completamente enlazados con la vida de la nación y la región. Considero que los caminos que eligen día a día los pueblos indígenas van a ser determinantes en el futuro de Latinoamérica, por eso no se trata de una responsabilidad exclusiva de y para ellos.

*Nakchak* y *nakuk* como conceptos vivos dentro de la investigación no son tratados como símbolos por descifrar, sino como materia cargada de significación que debe aprender a leerse. La diferencia que planteo radica en que, mientras un símbolo puede interpretarse desde una postura puramente formal, la materia cargada de significación solo puede leerse mediante la vida social, las relaciones sociales y la historia. Esa existencia material no niega las posibles interpretaciones formales desde diversas teorías, pero sí llama la atención sobre la postura política del investigador que a ellas se enfrenta. Así, esta propuesta investigativa toma distancia de la tendencia teórica contemporánea de volcar lo indígena al campo de la espiritualidad y el simbolismo. Lo étnico como “lo otro” y “lo diferente” es una forma de invisibilizar que las relaciones con ese otro y ese diferente, generalmente, son de dominación, más que de exclusión. En ese marco de ideas considero que las luchas por los derechos culturales, aunque potentes, necesarias y válidas, apenas enfrentan la apariencia de la colonización, sin afectar el núcleo que la sostiene: las relaciones capitalistas de producción.

Esta obra está dividida en cinco apartados. El primero presenta el debate teórico metodológico en el que se inscribe la propuesta investigativa. Allí trato de dar sustento a la forma que elegí para llegar al trabajo de campo. La segunda parte, construida exclusivamente mediante el uso de un diario de campo personal, analiza fragmentos del tiempo que permanecí en el resguardo. Esos fragmentos son los que, de acuerdo con mi postura teórica, dieron lugar a las reflexiones que ofrezco en el libro. La tercera parte se construyó desde las que consideré las principales contradicciones presentes en la vida cotidiana y que afectan la elaboración material del pensamiento político propio dentro del resguardo. La cuarta parte busca mostrar los que creo son los principales problemas políticos que enfrentan los pueblos indígenas frente a las formas contemporáneas que asume la colonización. En la quinta parte intento abordar una de las fuerzas centrales, a mi modo de entender, de la resistencia y lucha indígena: las mujeres, las familias y las *nakchak* en lucha contra la escuela y el sistema escolar de la sociedad nacional. Finalmente, presento las conclusiones de la propuesta investigativa desarrollada entre el 2014 y el 2018.

Los dos principales logros de esta propuesta son la construcción y el desarrollo de una metodología de investigación basada en la confrontación vital y constante del investigador con la realidad que pretende comprender; y el desenmascaramiento de algunas de las nuevas formas en que la colonización destruye a los pueblos indígenas.

## ALGUNOS APUNTES TEÓRICOS, METODOLÓGICOS Y POLÍTICOS

Esta investigación es el punto de llegada de un camino personal, no individual, que busca sumarse al trabajo de comprender a los pueblos indígenas como sociedades complejas, contemporáneas y necesarias para ofrecer sentido a la actual identidad y vida latinoamericana.

La pregunta de investigación la formulé desde la comprensión de algunos conceptos propios de investigadores guambianos y solidarios presentes en las luchas de los años setenta y ochenta del siglo xx. Lo que encontré en la realización de esta investigación es que la voluntad del investigador es una pequeña parte del proceso de hacer un trabajo comprometido con las luchas de los pueblos indígenas. Los elementos que aporta el campo académico no son otros que su propia historia, sus debates y conflictos. El investigador, como una síntesis viva de esos procesos, no puede sencillamente rechazar en el discurso el carácter colonialista de la práctica académica, mientras desarrolla una investigación en el marco de la institucionalidad que lo respalda y certifica.

La investigación crítica no es una elección teórico-metodológica, entre muchas otras, que ofrece la academia. Se trata de una práctica política que va mucho más allá de la voluntad individual. El respeto a los pueblos indígenas comienza por evidenciar que la relación investigador-investigado, aunque el primero pertenezca a estos pueblos, es colonizadora, y está determinada social y no subjetivamente. Por eso, el problema central de una investigación realmente puesta al servicio de los intereses políticos de los pueblos indígenas no es una cuestión metodológica, sino una cuestión política atada a los procesos históricos en los que trata de desenvolverse.

¿Se puede hacer una investigación comprometida con los pueblos indígenas en lucha si esos pueblos indígenas no están en lucha? No, definitivamente no. Quienes construyen y determinan las formas, las estrategias y los momentos de las luchas son los que las protagonizan: los pueblos, sean estos indígenas o no. Nunca la academia será la que dé lugar a esos procesos. De allí que una práctica descolonizadora no es una construcción subjetiva o intersubjetiva determinada por la voluntad de los investigadores, es un desarrollo social histórico específico y particular.

## LOS PUEBLOS INDÍGENAS SON HOY

Una de las primeras contradicciones que se encuentra en el camino de investigar con pueblos indígenas viene de la misma definición con la que son nombrados. Las categorías de *indio*, *indígena*, *étnico*, *ancestral* y *originario* con las que se nombra y caracteriza lo relacionado con estos pueblos están enraizadas en ideas propias de la época de la conquista de América y de la época colonial. Aún esas definiciones están cargadas con la idea de que esos pueblos están anclados en el pasado, que en mayor o menor medida pertenecen a un ámbito temporal y espacial distinto e inferior al de la sociedad dominante que los nombra.

Los pueblos conquistados no requerían ser diferenciados más que por su mayor o menor resistencia frente al conquistador; pero todos eran inferiorizados y deshumanizados. La necesidad de homogeneizar las diferencias entre estos pueblos está relacionada con la negación misma de su existencia, como requisito para el exterminio de sociedades diferentes de la conquistadora. La invasión europea al territorio americano es un proceso de larga duración, que implica aún hoy muchos tipos de relación entre los colonizadores y los colonizados; sin embargo, el elemento determinante de esta relación es la opresión de los pueblos colonizadores sobre los pueblos americanos. La base que construyó los Estados-nación en América fue la apropiación y el saqueo de los territorios habitados por una gran diversidad de naciones. En ese proceso, las categorías de comprensión sobre los pueblos indios generadas por la academia europea necesariamente justificaban la esclavitud, la apropiación y el saqueo por parte de los colonizadores.

Desde los debates sobre si los indígenas tenían alma o no, sobre si los indígenas eran humanos o no, hasta el debate sobre si tienen pensamiento abstracto, sobre su capacidad de comprensión del entorno, sobre sus niveles de racionalidad; se ha buscado una variedad de argumentos para justificar su destrucción como sociedades: el aniquilamiento<sup>1</sup> o la integración, debates que se mantienen vigentes aun

---

1 Noticia sobre posibles ejecuciones extrajudiciales en Arauca en enero del 2018, véase <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/confusas-versiones-sobre-muerte-de-indigenas-en-arauca-articulo-734448>. Para información sobre amenazas

hoy, como afirma González en su estudio sobre las cacerías de indígenas guahíbos que sucedieron entre 1800 y finales del siglo xx. Afirma González:

Los indígenas son seres humanos, pero en la memoria de los llaneros persiste la idea de que son dañinos o que son una plaga, pero en verdad fueron víctimas de la violencia. Sé que este pensamiento puede superarse y de esta forma mejorar sus condiciones de vida. (2018, p. 1)

Han sido los sectores de pensamiento hegemónicos de las clases dominantes los que han determinado las formas y estrategias de categorización de los diferentes pueblos. La taxonomía que divide los pueblos indígenas de acuerdo con niveles de organización más cercanos o más lejanos de la estructura estatal desarrollada en Europa ha dado lugar a la construcción de políticas diferenciadas para unos y otros pueblos. Mientras los que son considerados más cercanos a la civilización podían ser utilizados e integrados a las nacientes sociedades nacionales, los pueblos categorizados como salvajes y bárbaros debían ser exterminados por suponer que eran una amenaza.

El avance del capitalismo en América llevó a nuevas concepciones sobre el papel de los pueblos indígenas, en las que sus conocimientos y su fuerza de trabajo son utilizados por sectores dominantes, pero siempre conservando la idea de su inferioridad frente a los colonizadores.

A pesar de los esfuerzos por separar, simplificar y homogeneizar lo indígena en categorías generales, la vida de estos pueblos impacta a toda la sociedad latinoamericana. La diversidad social y cultural que ofrecen los pueblos indígenas no está dada por decretos o discursos, está presente en las dinámicas nacionales y es una de las fuerzas vivas más influyentes en la historia de las primeras décadas del siglo XXI.

La historia política de Latinoamérica está y estará ligada a las luchas de los pueblos indígenas. No se trata de un tema, un campo o un sector; hablar de lo indígena es hablar de nuestras sociedades ahora, es tratar de comprender y actuar frente a las contradicciones presentes en la sociedad. Hablar de la contemporaneidad de los pueblos indígenas es comprender que las sociedades latinoamericanas tenemos que andar un camino propio en el que lo indígena no es solo ancestro u origen, sino también posibilidad y construcción.

---

a líderes indígenas en el 2018, véase <http://www.onic.org.co/comunicados-regionales/2328-paramilitares-aguilas-negras-amenazan-a-autoridad-indigena-en-toez-caloto-cauca>

## Datos del contexto

El María misak merá es uno de los pueblos que conforma el *nunakchak*, el fogón mayor, la autoridad mayor del pueblo misak. De acuerdo con los datos aportados por las autoridades misak, expresados en el comunicado a la opinión pública “Si defendemos nuestros derechos, defendemos los derechos de los demás” y firmado por 18 autoridades indígenas en el territorio de Piscitau, Piendamó:

Hoy, después de 482 años de lucha y resistencia, como Pueblo Misak en general, tenemos solamente 9 resguardos, 11 cabildos y 8 reasentamientos, en 18 municipios y 7 departamentos, con una población de 25.059 habitantes, 5.930 familias y no más de 35 mil has de tierras, de los cuales el 71 % no son laborables, que indica una situación de estrechez territorial con solamente 1.6 has por familia. (Autoridades del pueblo misak, 2017, p. 2)

El territorio total es la gran casa, *nupirau*, y tiene el fogón mayor. La María corresponde a uno de los fogones que componen el *nunakchak* (Tunubalá, 2008). De acuerdo con la información de la oficina de planeación del municipio de Piendamó, el resguardo La María limita con las veredas La María (llamada cotidianamente La María Parte Baja) Camilo Torres, el Hogar (ambas al otro lado de la carretera Panamericana), los Arados, Los Naranjos y el municipio de Caldon. En realidad, todas son veredas que forman parte del resguardo y la única frontera que es más o menos evidente en la vida cotidiana del resguardo es la que corresponde con el control administrativo del resguardo de Siberia.

Por supuesto que los límites administrativos solo responden a los procesos de adjudicación de tierras en el papel y no dan cuenta del procedimiento de ampliación de los resguardos, que consiste en un largo proceso administrativo; ni da cuenta de la historia de la habitación y tenencia de tierra en toda la zona. Viviendo en el resguardo es evidente que esos límites se desdibujan completamente. Por ejemplo, las tierras que apenas están en procesos de estudio para la ampliación del resguardo, en algunos casos ya forman parte de la organización y control del cabildo, otros son predios en disputa.

Muchos de esos terrenos cuentan con el aval del Ministerio de Ambiente desde el 2007 (Resolución 249 del 14 de febrero), sin embargo, aún en el 2017 no existía una resolución de ampliación del resguardo por parte del Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (Incoder), entidad que ya no existe.<sup>2</sup>

---

2 Sobre los tiempos de legalización, véase “Legalizar un predio en Colombia requiere 52 trámites y puede tardar hasta 50 años” en [http://caracol.com.co/radio/2017/04/26/nacional/1493225496\\_583202.html](http://caracol.com.co/radio/2017/04/26/nacional/1493225496_583202.html). Creada el 26 de abril del 2017 y consultada el 23 de agosto del 2017.

Para 1987, el Instituto Nacional de Reforma Agraria (Incora) aceptó el nombramiento de un Cabildo Provisional que facilitara la representatividad de la comunidad, y la gestión oficial que debió adelantarse. En septiembre de 1988, el Ministerio de Gobierno reconoció legalmente el cabildo La María. El proceso de adquisición del predio La María ante el Incora culminó en 1993 con su entrega formal a la comunidad. Sin embargo, al conversar con algunos de los mayores y mayores que ahora habitan en el resguardo, los comienzos hay que rastrearlos desde las divisiones que trajo al pueblo guambiano el robo de la tierra por parte de los terratenientes.

Tratando de hacer el seguimiento de la presencia guambiana en toda esta zona, los habitantes se remiten a los apellidos. “Pregunte al que quiera, aquí todos son indios, todos son Calambás, Tombé, Morales, Pillimué... todos de ancestro indígena. Aquí no hay gente de otros lados, uno que otro de Cali, nada más”.<sup>3</sup> Efectivamente casi todas las líneas de apellidos se continúan desde los de Guambía. Siempre que algún mayor recuerda el comienzo, se refiere a que los guambianos han tenido que caminar buscando dónde trabajar, a la constante relación con otros pueblos indígenas y con comunidades campesinas.

La terrajería era una servidumbre que trataron de evitar buscando quien les permitiera trabajar la tierra y obtener su sustento sin atarse a un terrateniente. El abuelo de la familia con la que viví afirmaba: “nosotros caminábamos mucho, p’alla y p’acá, siempre. No me ha gustado quedarme ahí aburrido en un solo sitio. Trabajé en el Huila, en Siberia, en el Tambo. Viví mucho tiempo con paeces. Cuando se murió la primera mujer, mejor me fui”. La abuela ratificó “él ha sabido caminar y ahora queremos ir a ver si hay tierra para trabajar allá por Tuluá, que dicen que hay guambianos, unas tierritas en Barragán”. Entonces, no es nada extraño encontrar guambianos en muchos lugares del territorio nacional.

Para el 2013, de acuerdo con el censo realizado por los cabildos, La María era uno de los resguardos con mayor número de habitantes (1099), aunque muy lejos del primero, Guambía, con 14 832. Repasando estos datos con los compañeros del resguardo, me planteaban que esos datos se refieren al censo indígena, lo que no significa que exactamente esas sean las personas que habitan allí. Por ejemplo, alguien puede estar censado en La María, pero vivir en la ciudad de Piendamó, como la gobernadora del cabildo de ese momento, o alguien puede estar censado en Siberia, trabajar en La María Parte Baja y tener su casa en la Puentecita.

---

3 Palabras literales de un compañero del resguardo en una conversación informal.



El dato que aparece en la Resolución 249 (2007) del Ministerio de Ambiente afirma que

El Resguardo de la María está localizado en la región Centro del Departamento del Cauca, en el municipio de Piendamó, Corregimiento de Tunía. El Municipio de Piendamó comprende 19 veredas de La María, Los Arados, La Conquista, La Esmeralda, Guayabo, El Mango, Los Naranjos, El Pinar, Los Quingos y San Pedro, Camilo Torres, Melcho, Los Pinos, El Arrayán, entre otras. El resguardo se encuentra a una altura entre los 1600 m s. n. m y 2000 m s. n. m. correspondiente a una región de clima medio con temperatura promedio de 22 grados centígrados, y precipitación promedio anual de 1910 milímetros.

Sin embargo, este dato no muestra la complejidad en términos de reparto de tierras con respecto al resguardo más grande de Siberia, adjudicado al pueblo nasa. En la vida del resguardo hubo conflictos por el control territorial entre los dos cabildos, que se solucionaron cuando se determinó que solo las familias guambianas tradicionalmente asentadas en zonas de Siberia seguirían allí; pero que las nuevas debían recibir tierras del resguardo de La María. Es importante anotar que dentro del territorio de La María habitan campesinos en diferentes veredas y cada año se nombran cabildantes campesinos. Dentro del resguardo también hay haciendas de campesinos que no responden a la autoridad del resguardo y con quienes de vez en cuando hay situaciones conflictivas.

## Los lugares de encuentro

Llegué al resguardo indígena La María como una de las profesoras acompañantes de los jóvenes de la Universidad de Cundinamarca (2011), colectivos estudiantiles con una clara postura política de izquierda, que llevan varios años de relación con diferentes comunidades organizadas de campesinos e indígenas, acompañan sus luchas, a la vez que los indígenas y campesinos acompañan las luchas estudiantiles.

Una de las actividades que realizan los colectivos son las convivencias, que consisten en que, durante las vacaciones, los estudiantes se reparten en diferentes territorios, con diferentes familias, conviven con ellas, les ayudan en sus trabajos, ayudan a la siembra, acompañan las mingas, acompañan los encuentros, mientras comparten con toda la comunidad. Algunas personas de las comunidades indígenas y campesinas construyen relaciones más cercanas con los estudiantes, que pueden convertirse en vínculos afectivos y algunas veces familiares (compadrazgo, por ejemplo). El trabajo de los jóvenes universitarios es, en general, esporádico y son pocos los que regresan alguna vez a los diferentes territorios.

Uno de los estudiantes, a quien acompañé en su trabajo de grado, me invitó a conocer a sus compadres del resguardo. En el transcurso de mi trabajo como profesora de la Universidad de Cundinamarca pude ir varias veces con el único objetivo de conocer y compartir con las personas. Luego de varias visitas al resguardo (desde el 2011), he mantenido cercanía con dos familias que me han ayudado a comprender la vida indígena. Los abuelos me presentan a las personas del resguardo como “la profe: una amiga que viene a acompañar”.

La forma en que llegué al resguardo, el tipo de relación que hemos construido, me han permitido estar viviendo y compartiendo con las personas del resguardo, trabajar, dormir, comer, para, en una constante confrontación con quién soy, acercarme a la comprensión de qué es ser guambiano.

Las mujeres con las que viví siempre estaban trabajando, lo que me exigió tratar de seguir su ritmo para acompañarlas. En un primer momento, rechazaba de plano la dureza de esa rutina y me aferraba a explicaciones centradas en el patriarcado, en la desigualdad de género; sin embargo, las conversaciones con las mujeres me cuestionaron las respuestas fáciles y superficiales. Vivir allí me refrescó la memoria de mi propia infancia, recordé que el trabajo era el que otorgaba poder en mi familia y que mi abuela era siempre quien tomaba decisiones y determinaba los rumbos de todos nosotros. Trabajo no siempre era sinónimo de dolor o sufrimiento, el trabajo muchas veces era canto y era sentido, era alegría. Hacer nada era un síntoma de tristeza. Fue trabajando con las compañeras y compañeros del resguardo que se configuraron los lugares para comprender la vida guambiana y fue el trabajo el que me permitió “ir de la superficie hacia la raíz, como la mata de papa que allí está cargada para cosechar” (Dagua *et al.*, 1998).

Los mayores y las mayores eran quienes más trabajaban, a la par y en todo, desde la elaboración de los alimentos hasta los trabajos en comisiones políticas. Y para mí fue trabajar junto a mis amigas, en las cocinas, lo que me permitió ver el estrecho vínculo entre el patriarcado, el capitalismo y el colonialismo. Preguntándome cómo se construye la política indígena, me he encontrado con la necesidad de comprender qué es ser mujer indígena; porque son las mujeres las que sostienen la vida indígena, pero no como individuos aislados, en términos exclusivamente del sostén productivo, sino como *Máyaelø*, *Linchap* y *Latá-latá*, principios del ser guambiano.

Así se configuraron los lugares y los quehaceres de la investigación. El centro del trabajo fue la cocina, de allí, la casa de la familia, luego la huerta, los cultivos, los caminos, las reuniones en el Silo; siempre retornando a la cocina. En la cocina comenzaba el día y allí se cerraba la jornada; en la cocina pensábamos y elaborábamos el mundo, conversábamos, aprendíamos. En la cocina preparábamos los alimentos y nos alimentábamos. Hablábamos de las historias de cada quien e

íbamos tejiendo la vida juntos, estando juntos. Al que llegaba, se lo invitaba a pasar a la cocina y se le ofrecía comida, siempre había algo para ofrecer, el *nakuk* apenas se apagaba cada noche, porque mantenía el rescoldo que aseguraba un nuevo día.

Con el paso del tiempo y luego de preguntar mil veces a la abuela y a las amigas comprendí que *cocina* y *fogón* no son lo mismo que *nakckak* y *nakuk*. La traducción de esas palabras reduce y simplifica los conceptos que utiliza el *namtrik*. El *nakchak* es la unidad de tiempos, lugares y personas, es un eslabón en la conformación sociocultural de los sujetos, es uno y es todos, es el origen, el desenvolvimiento y el cierre:

En este espacio preferencial existe una unidad de organización social, el grupo familiar. En la lengua guambiana este grupo puede ser denominado también una casa, más precisamente, *una cocina*. Cada uno de sus miembros componentes se concibe como parte de un todo y, a la vez, como la continuación de otros, pero nunca como ente aislado. (Muelas B., 1993, p. 25)

Y este lugar habitado y dinámico tiene a su vez un centro, la candela: el *nakuk*, el plano del fuego, central para el equilibrio entre frío y calor. De allí que la expresión que invita a ser parte de la vida familiar, a acompañar, es “pase a calentar”.

Podría simplificarse la idea de *nakchak* interpretándolo como un concepto propio que da cuenta de la institución primordial de la sociedad guambiana: la familia. Sin embargo, esa reducción cae en el error de interpretar los conceptos guambianos dentro de las estructuras de pensamiento propias de la ciencia política. Quedarse con esa interpretación lleva a algunos de los que considero equívocos de las ciencias políticas, que limitan la participación política a los escenarios que son más entendibles, como los cabildos, las asambleas y las organizaciones indígenas. Desde esa perspectiva, afirmar que la cocina es la familia tiene pocas implicaciones para el análisis. Fácilmente se sigue el hilo asumiendo la interpretación de *casa* y *cocina* como lugares de la vida privada y de allí toda la implantación de la concepción de política en la que, como afirma Clastres:

Nuestra cultura, desde sus orígenes, conceptúa el poder político en término de relaciones jerarquizadas y autoritarias de orden-obediencia. Toda forma, real o posible, de poder se vuelve en consecuencia reductible a esta relación privilegiada que expresa *a priori* su esencia. Si no es posible la reducción nos encontramos más acá del umbral de lo político: la carencia de relación orden obediencia entraña *ipso facto* la carencia de poder político. (1978, p. 10)

Lo que encontré en la vida cotidiana del resguardo es que, precisamente, en ese lugar que nombramos como la cocina es donde se confrontan y luchan formas

políticas contrarias. Por un lado, lo propio, *nakchak*, donde jerarquía y autoridad no implican dominación y obediencia, donde el poder existe desde el respeto y la humildad. Por otro lado, la cocina, el lugar de lo privado; donde se ven las formas más abyectas de dominación patriarcal (violencia doméstica), las expresiones de clasismo (despreciar “la pobreza”, admirar el lujo) y racismo (preferir comida de “blancos”, despreciar la comida propia) y donde la autoridad es el dominio sobre los más débiles (ancianos, niños, mujeres) por medio de la fuerza represiva.

*Nakchak* no es cocina, como se comprende en español, es el desenvolvimiento de la vida familiar, es el desenvolverse estando acompañado. Eso significa referirse al lugar y tiempo del sujeto en el mundo, es pertenecer. Vivir en La María es conformar *nakckak* y tener *nakuk*, nuestra candela para calentar nuestra casa, que es la vida y el trabajo de los que estamos, los que estuvieron y los que estarán.

Cuando presenté el proyecto de investigación, algunos profesores me decían “pero es que usted no puede volverse guambiana ¿o sí?”. Me fui con esa pregunta en la cabeza. Cuando tuve suficiente amistad con la abuela, luego de un par de años, le pregunté si podía volverme guambiana. Ella sonrió y me dijo: “Humm, yo no sé”. Muchas veces en el trabajo en las mingas, en el trabajo en el cultivo o en la casa recibí la felicitación de “ya está trabajando como guambiana” o “ya parece guambiana”. Ahora veo que trabajar y vivir por el territorio guambiano es tener *nakchak*, si uno tiene y pertenece a *nakchak* va volviéndose guambiano. Si uno ni trabaja ni vive por el territorio y se afana por tener una cocina familiar, aunque sin tener *nakchak*, así sea de origen guambiano se va volviendo otra persona.

## La falsa dicotomía entre el afuera y el adentro

Las identidades indígenas que se construyen dentro de las relaciones sociales de los países latinoamericanos de comienzos del siglo **xxi** son resultado del cruce de las diversas opresiones impuestas por el desarrollo articulado del patriarcado, el colonialismo y el capitalismo en el mundo, y de las resistencias y luchas en su contra. No se trata de identidades atávicas estancadas en un tiempo ancestral, ni de abigarradas invenciones subjetivas de la posmodernidad. Las identidades vivas que se construyen día a día en la cotidianidad de los pueblos indígenas están atravesadas por toda la dinámica de las contradicciones presentes en la vida.

Las identidades genéricas excluyentes entre sí (de género, clase, etnia) se quedan cortas para analizar el desenvolvimiento político de las contradicciones en la vida social; porque las categorías generales son estáticas y producen un pensamiento estático. Describen el mundo como fotografías y no pueden dar el salto al fotograma. Por el contrario, desde el pensamiento indígena es posible enfrentar la dinámica de las contradicciones; afirma Mama Bárbara Muelas refiriéndose a la lengua guambiana:

Es una particularidad de la lengua guambiana, la manera como manifiesta su significación en forma poética, confundiendo los complejos caminos del tiempo y del espacio en una expresión de los conocimientos adquiridos, que va labrando un tejido con hilos invisibles a través de las palabras.

En ella se mezcla lo positivo (*tap pup*) con lo negativo (*kalə pup*), lo social (*maya misakpa*) con lo cultural (*chi təkə kuikpa*), lo conocido (*asikpa*) con lo desconocido (*asik mikpa*), lo real (*kuik asikpa*) con lo imaginario (*isuiktikpa*), la autoridad (*karup eləpa*) con el poder (*mur isuikpa*), el trabajo (*chi maramikpa*) con lo económico (*tius kuikpa*), lo extraordinario (*nepum kaikpa*) con lo misterioso (*pishi marikpa*). Es como un entretejer o como cabalgar entre dos mundos: hacia arriba (*wa srə*) y hacia abajo (*walli srə*), hacia adentro (*umpu wan srə*) y hacia afuera (*wampik wan srə*), del naciente (*ampe purak*) hasta el poniente (*ipurap*), de norte (*punə*) a sur (*pantrə*), por entre el pasado (*metrap srə*), el presente (*moy srə*) y el futuro (*wento srə*), desde siempre (*mana kutre*) y por siempre (*mana katik*). Así pudieron nuestros antepasados organizar una trama tan compleja y recíproca para tejer su lengua con fundamento de existencia y resistencia. (Muelas B. , 1993, p. 18. Texto en *namtrik*, énfasis en negritas en el original)

La identidad es un tejido que tiene como referente un sujeto particular, pero atado por infinidad de hilos que se mueven y reorientan constantemente, nunca queda estático y solitario. Si la identidad particular es ese movimiento fluido, la identidad colectiva es aún más compleja y su entretejido no puede verse como una serie de taxones aislados unos de otros. Por eso, lo que somos ahora como colombianos, o latinoamericanos, es una síntesis histórica que se ha construido desde las formas de opresión y resistencia presentes en nuestras sociedades. Para los pueblos indígenas la identidad es un campo de lucha en el que lo propio se ata a lo apropiado desde las luchas populares.

Hablar de pueblos indígenas es referirse a la diversidad sociohistórica resultante de los procesos de opresión colonial y resistencia a esa opresión; hablar de sociedad colombiana es referirse al proceso histórico de opresión de una sociedad sobre otras. La sociedad colombiana, a pesar de las declaraciones constitucionales de multiculturalismo, se ha construido sobre y desde la opresión de las sociedades indígenas y esta situación no puede transformarse exclusivamente en el campo cultural como reivindicaciones para los indígenas. Se requiere una fuerte transformación sociopolítica de toda la sociedad para sanar la profunda herida del colonialismo que, como afirma Scorza sobre el Perú, afecta drásticamente a toda la sociedad:

Nosotros en el Perú hemos tenido un terrible problema, que es el problema de haber aceptado vivir junto a un pueblo esclavo. Hemos esclavizado a los indios. Hay un suplicio chino terrible que consiste en atar a un hombre a un muerto, entonces a medida que se pudre el muerto, el hombre que está vivo enloquece de asco y de horror, es una de las cosas más terribles que se registra en la historia de la tortura. Históricamente yo creo que el pueblo que admite vivir, reducir a la esclavitud a una parte de su población, acepta ese terrible destino; porque nadie puede vivir rodeado de esclavos sin convertirse en esclavo. (Scorza, 1977. Minuto 0:37 al 1:15)

Definir la sociedad colombiana como una sociedad estructurada desde el colonialismo interno busca hacer énfasis en que la lucha contra el colonialismo no es una cuestión aislada del campo cultural, ni exclusivamente del mundo indígena, no es una reivindicación de un sector social, no es una lucha por el reconocimiento de derechos culturales; se trata de una lucha social definitiva en la construcción de una sociedad distinta en la que se enfrenten y transformen las profundas injusticias que sustentan los sistemas de privilegios de las clases dominantes.

Dentro de las luchas académicas, la mirada que propongo es clave para comprender la diferencia entre la investigación colaborativa, propuesta desde la academia (Rappaport, 2007b), y la solidaridad en doble vía, que surgió en las luchas indígenas y campesinas de las décadas de los setenta y ochenta del siglo xx (Vasco, 2017a).

La investigación colaborativa explicada por Rappaport habla de una oposición entre el adentro y el afuera. El adentro se refiere a lo indígena y el afuera a lo no indígena, por supuesto en una metáfora que busca ser dinámica y compleja. Una de las investigadoras (Piñacué, 2015) del equipo colaborativo construye la metáfora de la frontera, para referirse a aquellos indígenas que deben moverse con soltura en el adentro y el afuera; también construye la metáfora del más adentro para referirse a quienes (en su mayoría mujeres) tienen poca relación con lo no indígena.

Desde una postura completamente diferente, Vasco (2017a) cuenta que la solidaridad en doble vía surgió de un claro interés político en el marco de las luchas que desarrollaban campesinos, indígenas, obreros, estudiantes y algunos académicos. Los comités de solidaridad con las luchas indígenas trabajaban en conjunto para transformar radicalmente la sociedad, para revolucionar la sociedad. La doble vía se entendía como un dar y un recibir, como un trabajo que se alimentaba desde diferentes lados y se dirigía hacia el mismo objetivo.

La metáfora del adentro y afuera es bastante recurrente frente al “mundo indígena”; tal vez es una nueva forma de insertar la idea de objetividad del investigador de “afuera” para ocultar el papel de agente colonial que lleva signado desde el ámbito académico cuando va “adentro”. Sin embargo, el afuera y el adentro son

una traba que se impuso al pensamiento desde el momento mismo en que se parceló la tierra y se inventaron los linderos y las fronteras para encerrar a los indígenas en resguardos.

La claridad de esta situación, en la que el lindero del territorio es lindero en el pensamiento, es evidente en la palabra del investigador Adonías Perdomo:

Nos ha tocado irnos descentrando hasta llegar al lindero... es importante que la gente nuestra siga llegando al borde en los mismos procesos o más bien que los trabajos que se van a hacer sirvan para que se establezcan otras propuestas, otras estrategias para que la gente que tenga que llegar hasta el borde, llegue más fortalecida... y yo pienso que la frontera, por un lado, no es tan peligrosa si estoy dentro de la frontera. Esa es cosa que habría que mirar. Pero a mí sí me preocupa que este trabajo de investigación nos lleve a fortalecer, uno, a la gente que está adentro; dos, que nos fortalezca a la gente que estamos tocando ese espacio de frontera, y tres, que este trabajo ayude al bloque común, o sea, a la comunidad a buscar estrategias. (Citado por Rappaport, 2003, p. 211)

Esa frontera de la que habla Perdomo me recuerda las palabras del taita Lorenzo Muelas “los pastos de las haciendas eran sagrados, era delito tocarlos” es decir que pasar esa frontera era peligroso, quien lo hiciera podía ser castigado. El cerco de las haciendas se instala en el pensamiento. Con el debido permiso, el indio entra a la hacienda, con el debido permiso el indio o la india les hablan a los intelectuales y a la academia. Como afirma Rappaport, ahora sí “pueden”:

Es más, ahora, cuando aquellos que siempre han sido los objetos de nuestras investigaciones pueden compartir el diálogo, volverse interlocutores, es nuestra obligación entrar en esta conversación y no abandonarlos por públicos menos críticos o cuestionantes. (Rappaport, 2007b, p. 625)

Es un delito para los intelectuales indígenas pensar y hablar como indígenas en el mundo académico. Ellos se dan cuenta de que al cambiar su pensamiento van dejando de ser indígenas; por eso hablan del riesgo en la frontera. Sin embargo, afuera y en la frontera pueden ser funcionarios o mediadores, pueden “compartir el diálogo, volverse interlocutores válidos”. El camino es acceder al lenguaje hegemónico, cambiar el pensamiento, cambiar las palabras y ser aceptados por el poder dominante. Así poco a poco van muriendo los indios mientras nacen como intelectuales “de frontera”, una de las formas del etnosuicidio.

Cuestión muy diferente al momento en que las luchas indígenas lograron imponer su lenguaje y pensamiento para analizar la historia política del país, cuando los líderes indígenas no esperaban una academia que “los acepte como interlocutores” sino que denunciaban el carácter colonialista de las investigaciones

sociales y construían formas propias de investigar, imponiendo a los académicos solidarios una exigencia ético-política. No se trataba de sujetos con características especiales que se movían con soltura adentro y afuera del mundo indígena, sino de luchas para transformar la sociedad, que necesariamente impactaron la academia. La lucha fue recuperar el territorio, arrancar las cercas, invadir los pastos de la hacienda, con la lucha ir arrancado las cercas y los límites del pensamiento colonizado, reivindicar lo indígena como lo éticamente válido y justo, contar otra vez la historia desde las voces de quienes la conocían por vivir y trabajar en el territorio, escuchar otra vez la voz de ese territorio, escuchar la voz de los mayores y mayores. Esa fue una tarea de quienes luchaban desde cualquier sector, la identidad la daba la lucha, las acciones de las personas.

No hay adentro y afuera en el territorio, lo que hay son caminos e historia. Caminos a los que les atraviesan un cerco, historias que aniquilan matando personas, cambiando nombres, desviando ríos, tumbando guacadas, construyendo “soluciones de vivienda” y haciendo proyectos productivos y proyectos de vida enmarcados por las leyes de los colonizadores. Territorio que se parcela más cada día para tratar de borrarlo todo, para que de lo indígena solo quede la cultura bien resguardada en el adentro de un museo; allí se conserva segura y sin contaminar, ni contaminarse del afuera.

La aparente dicotomía entre el adentro indígena que hay que proteger y el afuera blanco del que hay que cuidarse es la expresión superficial de la lucha política entre los pueblos indígenas y la sociedad nacional. Mientras la sociedad nacional se niegue a reconocer, respetar y acatar la autonomía y el derecho mayor de los pueblos indígenas en el territorio colombiano; mientras se siga definiendo lo indígena como una cuestión cultural de algunas comunidades encerradas en sus resguardos, que no pueden detener y cambiar los planes de desarrollo impuestos por los diferentes gobiernos, el conflicto va a seguir siendo violento contra estos pueblos.

La desconfianza hacia el “afuera” ha sido una de las formas de resistencia a los embates de la colonización en sus diferentes formas. Mientras los proyectos de la nación colombiana se sigan sustentando en la explotación impuesta a los territorios indígenas, sin obedecer a las diferentes formas propias de comprensión, control y manejo territorial de los diferentes pueblos indígenas, seguirá siendo válida la caracterización del colonialismo interno para la relación entre pueblos indígenas y Estado colombiano.

## **EL CONOCIMIENTO SURGIDO DE LA LUCHA**

Las palabras del taita Abelino Dagua: “el derecho nace de las cocinas”, que sintetizan parte del pensamiento guambiano, son el centro de esta investigación porque esa es una síntesis del conocimiento popular. Esa afirmación cobra sentido para



los indígenas y para muchos sectores subyugados y oprimidos, igual que la afirmación de Quintín Lame “la ley es ilegal”, válida en el contexto de lucha de clases de la sociedad capitalista. Estas afirmaciones no surgen como iluminación de sujetos especiales, por el contrario, son el punto de llegada de luchas sociales que nacieron muchos años antes de la existencia de quienes las expresaron. Ambas afirmaciones pueden orientar las acciones políticas en el marco de las luchas populares. Lo que les da contenido y fuerza es el sentido que cobran en la vida de muchas personas. Eso también las hace verdaderas. Sin las personas que asumen esas luchas, esas palabras no cobran sentido, no viven.

Precisamente, uno de los problemas del discurso académico descolonial sin la práctica política descolonial es que esas palabras solo viven en los textos. Cuando muchos autores de esa corriente escriben artículos dando forma a categorías y conceptos para la academia, pueden volverse modas y ser referencia de otros artículos, pero no viven fuera de los ámbitos académicos. Que muchas de esas categorías y esos conceptos sean apropiados por las organizaciones indígenas en sus textos no quiere decir que formen parte de la vida de las personas. El otro camino es tomar los conceptos de la vida de las personas y llevarlos, transformados, a los escenarios académicos, en cuyo caso sirven a los académicos y poco a las personas que los construyeron.

El conocimiento que produce la síntesis expresada en “el derecho nace de las cocinas” es un conocimiento político, no universal, ni neutro; es una toma de posición, es parte de la lucha guambiana. Sin embargo, en este momento de la lucha indígena, considero que existe una “burocratización de las comunidades”, y específicamente a eso me refiero cuando planteo el conflicto “el poder que nace de las cocinas contra el poder que imponen desde las oficinas”. La pregunta que guía esta investigación es: ¿Qué pasa con esa situación, qué les implica a las demandas sobre autonomía indígena, qué implica, para toda la nación colombiana, que la política indígena esté subsumida en las políticas nacionales e internacionales?

Mi pregunta va enfocada precisamente a tratar de entender si es posible, o necesario, que sea el Estado el que se transforme desde la política indígena, ya que la tendencia ha sido la de transformar la política indígena desde las políticas estatales. Escenarios como la Mesa Permanente de Negociación evidencian que, en este momento, lo que acontece es lo segundo y muchos sectores del movimiento indígena asumen la lucha indígena como una forma de negociación con el Estado, más que como una forma de transformación de la sociedad colombiana. Situación bien contrastante con la de las décadas de 1970 y 1980. ¿Han cambiado los sujetos políticos en conflicto? ¿Se ha transformado el contexto político? ¿Cómo es la interrelación de fuerzas para la lucha de los pueblos indígenas en Colombia?

En Colombia, se asume que la Constitución de 1991 fue determinante en el reconocimiento de los pueblos indígenas; sin embargo, habría que caracterizar mejor el tipo de reconocimiento que trajo ese documento. Mientras las luchas de

las décadas de los setenta y ochenta del siglo xx estaban enfocadas en cambios estructurales de la nación colombiana, en las que los sectores populares, entendidos como clase sociales oprimidas, vencieran a las clases sociales que detentaban el poder del Estado, las luchas luego de 1991 trajeron el enfoque de reivindicación de los derechos fortaleciendo la estructura del Estado social. Esa diferencia es una clave para comprender el profundo giro que trajo la Constitución y que no implicó necesariamente mayor reconocimiento o mayor poder para los pueblos indígenas.

### **La lucha indígena por el reconocimiento ¿de quién o de qué?**

El primer elemento para tener en cuenta es que las luchas sociales anteriores a la Constitución, desde los orígenes de la república, ya daban un fuerte reconocimiento a la resistencia de los pueblos indígenas. La cuestión indígena siempre ha sido protagonista en las luchas sociales de los pueblos latinoamericanos. El reconocimiento de lo indígena no lo dio la Constitución Política, sino la historia. En el libro de Bonilla (1977) está expuesto claramente que los pueblos indígenas siempre han sido parte fundamental de la historia colombiana y tienen una propia historia política que es y ha sido reconocida dentro de las luchas sociales. Entre logros y retrocesos en el reconocimiento político, los pueblos indígenas han negociado y confrontado con diversos grupos sociales. Alianzas y distancias que muestran que el reconocimiento existía y que los diferentes gobiernos tuvieron que aceptarlo o combatirlo.

Lo que trajo la Constitución de 1991 fue un reconocimiento mayor en el campo legislativo y que amplía los límites de acción jurídica. Sin duda es un logro, pero no tan determinante como a veces se muestra. El momento en el que se realiza ese reconocimiento como política de Estado es justamente cuando el mercado limita el poder de los Estados nacionales; con la Constitución del 91 también se abrió la puerta a la política neoliberal.

En la década de los setenta del siglo xx, la consigna de *tierra para el que la trabaja* era apropiada para sintetizar el objetivo principal de las recuperaciones de tierras de los campesinos; para los pueblos indígenas no era suficiente. En el marco de la lucha campesina, la concepción de la tierra como un medio de producción y la necesidad de apropiarse de los medios de producción cobraban suficiente sentido para guiar políticamente el movimiento; sin embargo, a los pueblos indígenas esa concepción seguía llevándolos por un camino de integración dentro de la sociedad nacional.

Si los pueblos indígenas eran sociedades completas antes de la llegada de los invasores europeos, era necesario comprender el proceso de reducción y exterminio a que fueron sometidos, era necesario recuperarse como sociedades completas y conocer su historia para responder a ¿qué política buscan los indígenas?<sup>4</sup>

---

4 Título de la ponencia presentada por los compañeros del Cauca al Segundo Simposio de Barbados (Bonilla, 1977).

Hay una cuestión central en la forma de caracterizar las relaciones entre los pueblos indígenas y los Estados nacionales y tiene que ver con la tendencia a negar la historia política de los pueblos para asimilarla dentro de una única historia del Estado-nación, invisibilizando las disputas por el poder y las formas de dominación de la sociedad nacional. Para esta cuestión ha sido clave la grieta abierta por los estudios disciplinares de la ciencia social.

Por un lado, la antropología se encargaba de fortalecer una visión esencialista estática y ahistórica de la cuestión étnica, como determinante para nombrar a las sociedades subyugadas bajo el colonialismo (Devalle, 1992). Por otra, la historia se encargaba de construir una explicación unidireccional y coherente de los procesos sociales, en los que los principales agentes eran los colonizadores, negando o reduciendo el papel de los pueblos indígenas en las historias de los Estados-nación. Aun hoy se invisibiliza el impacto que ha tenido la lucha de los pueblos indígenas del Cauca en los cambios políticos del país luego de la Constitución de 1991.

En este mismo sentido, se intenta separar la cultura y la política en el análisis desde las ciencias sociales (Devalle, 1992). Esa separación que hacen las ciencias sociales, en el caso de las luchas del pueblo guambiano en Colombia, está directamente relacionada con la intención de imponer una interpretación sobre lo indígena como una cuestión menor y accesoria dentro de las disputas políticas de la nación colombiana. En la medida en que la cuestión indígena sea principalmente cultural, los escenarios de disputa pueden convertirse en escenarios de diálogo intercultural, en el marco de una política nacional asimiladora y unificadora. Así, tras un aparente respeto al “otro”, se borra de un brochazo la larga historia de lucha y resistencia de los pueblos indígenas, convirtiendo a esas sociedades completas, que fueron colonizadas a sangre y fuego, en meras imágenes exóticas de un pasado romántico y natural. Mientras se respeta la apariencia, la imagen, se destruye la esencia: la sociedad viva, completa y diferente que podría ser una alternativa política para la nación colombiana.

Tal es el impacto de estas ideas en las luchas de los pueblos indígenas, que existe una tendencia a centrarse en reivindicaciones fundamentalmente culturales, que pierden de vista los procesos de asimilación que llegan junto a las aparentes victorias en su reconocimiento cultural, mientras pierden autonomía política. Así lo muestra el análisis de Vasco (2011) refiriéndose a la Constitución Política de 1991:

En esta Constitución del 91 se habla de etnias, de pueblos, de comunidades indígenas; no hay la utilización consecuente de un solo concepto que guíe el articulado; lo que sí se encuentra, tras el examen de su articulado, lo que lo subyace, es la consideración de que se reconoce de los indígenas su cultura. (Vasco, 2011, p. 7)

Lo que implica, entre otras cosas, el levantamiento de las siete llaves con las que los indígenas habían protegido los territorios. Vasco afirma, parafraseando a Guillermo León Valencia:

Los indígenas mantenían en sus resguardos, encerradas bajo siete llaves, ingentes riquezas que Colombia necesitaba explotar para su propio desarrollo, pero que no podía hacerlo a causa de la existencia de esas tierras de propiedad indígena, comunitarias e inembargables, reconocidas por la Ley 89 de 1890. (Vasco, 2011, p. 8)

Luego de la Constitución de 1991:

Toda esta “protección” fue eliminada por la nueva Constitución. Cuando en ella se declaró que los recursos naturales eran propiedad de la nación, se levantaron las siete llaves que impedían que la nación colombiana y aquellos que la dominan se apoderaran de los recursos de los territorios indígenas. Ahora se considera un gran logro haber tumbado la ley de minería porque no se consultó con los pueblos indígenas, pero habrá nuevos proyectos que sí se consulten y den vía libre a la explotación de los recursos naturales, porque ya la Constitución removió el obstáculo fundamental que existía. (Vasco, 2011, p. 9)

Desde la promulgación de la Carta Constitucional en Colombia se ha enfatizado el carácter cultural de la lucha indígena, el respeto a la cultura indígena; incluso, como principal bandera de sectores de los movimientos indígenas. Esta situación ha desatado conflictos en el interior del pueblo guambiano, que se sienten en la vida cotidiana y que sintetizó un compañero habitante de La María con las siguientes palabras: “Desconfío de todos, de otros indígenas, de los campesinos, de nuestros dirigentes, de los blancos, de los universitarios. Desconfío de todo el mundo”.

De esta manera, el reconocimiento logrado en la Constitución del 1991 se ha convertido en un factor de división y fragmentación de los pueblos indígenas por acceder a prerrogativas y dádivas del Estado. Se han fortalecido los aparatos burocráticos, se ha confundido a las autoridades convirtiéndolas en funcionarios y se ha sectorizado la lucha social rompiendo su unidad.

## **El derecho mayor es para acatarlo**

El segundo elemento es que hablar de los diferentes derechos reconocidos jurídicamente dentro de las políticas de un Estado neoliberal no es lo mismo que hablar del derecho como ética y política surgidas del conocimiento humano. Es el caso de la ley de origen, la ley natural y el derecho mayor, que existen independientemente

de cualquier ordenamiento jurídico humano porque vienen de la naturaleza. Se trata de la comprensión humana del ordenamiento de la vida en el planeta.

Así, el *derecho mayor* está por encima de los derechos jurídicos de la nación colombiana, porque viene del conocimiento de la naturaleza y del territorio. El derecho mayor es anterior, no exclusivamente en un sentido de tiempo sino en un sentido de comprensión del mundo. Es decir, que primero debo entender el derecho mayor, para luego pensar cualquier norma dentro de la organización social.

Los derechos de la política colombiana no pueden estar por encima del derecho mayor porque primero debo leer en el territorio y su historia. El derecho mayor se debe discutir con los científicos, no con los políticos; pero eso implicaría que los científicos tuvieran un lugar de autoridad en la sociedad nacional, no el lugar de subordinación al poder del mercado que actualmente tienen. También implicaría que los científicos validaran el conocimiento de los pueblos indígenas y de los sectores populares, lo que daría lugar a una transformación social de fondo en el papel de la educación y del conocimiento.

El taita Lorenzo Muelas lo explica refiriéndose a la erosión del mundo (2012). El daño que hacemos los seres humanos en el planeta sucede por no respetar y acatar las leyes primeras, las leyes de la vida que no son negociables, porque, si no se acatan, se rompe el equilibrio y peligra la vida. El derecho mayor es un choque para tratar de evitar la erosión de la tierra, que es también erosión de los seres humanos.

Si se entiende territorio exclusivamente como espacio físico, sin la historia humana y natural, es difícil comprender lo que plantea el taita Lorenzo Muelas. El territorio es la escritura de la historia humana y de la historia natural; el territorio funde las dos historias y ambas están presentes allí para quienes las quieran leer. Hay que aprender a leer la historia en el territorio, desde la ciencia y desde el conocimiento de los pueblos indígenas.

Entonces el debate del derecho mayor no es solo un debate en términos de jurisdicción, eso viene después. Es un debate de conocimiento para que comprendamos las normas y leyes que no se pueden violentar porque estaríamos violentado la vida y la armonía del planeta. El derecho mayor no es solo para indios guambianos, es Derecho mayor para todos. Igual sucede con la *ley natural* del pueblo U'wa o la ley de origen de los pueblos de la Sierra Nevada; ellos las llaman así, pero son leyes para todos los humanos que nos relacionamos con esos territorios. Por eso, el manejo autónomo del pueblo indígena sobre el territorio no puede tratarse de un compartir la jurisdicción con el Gobierno nacional, sino de acatar la ley y el derecho que están escritos, o que hablan, en esos territorios.

Nos cuesta mucho comprender eso porque en apariencia la ciencia es un sector que debe ser neutral en la lucha política, y la política son relaciones de poder por encima de la sociedad y que sirven para manipularla en beneficio de intereses

particulares. Por el contrario, en la cosmovisión guambiana, igual que en muchas de las cosmovisiones de los pueblos indígenas, el conocimiento es el que permite que exista la política; lo político no está separado del conocimiento porque es el que construye la autoridad.

Cuando los guambianos dicen que son hijos del agua, más allá de la hermosa imagen, afirman su identidad con el agua, su parentesco con el agua y con los caminos del agua, con el conocimiento de los ciclos del agua. Ser hijos del agua implica una forma de manejo territorial anclada en la historia natural y social del territorio. La microverticalidad en la que desarrollan las estrategias productivas debe responder a los caminos del agua. La relación entre *pishi* y *pachi* surge del conocimiento de los ciclos del agua, de la frescura del agua que también define a los hijos del agua. Así, el conocimiento es el que va dando forma al derecho:

Pensando, recordamos una lección que nuestras luchas nos habían dejado: que de tiempo atrás las instituciones del gobierno y los papeles nos tenían un engaño, que el resguardo no era lo mismo que nuestro territorio, sino un corral, cada vez más pequeño, en que se nos había ido encerrando desde la época de los españoles en la Colonia, y que así había seguido con la llegada de la República de Colombia. Los límites que nos daban querían decir que no podíamos salirnos de ellos, que allí estábamos metidos para siempre. Asuntos Indígenas fueron los que enseñaron a hacer linderos y mojones dentro de la comunidad; aquí no sabíamos de eso.

Al ir luchando y entendiendo, vimos que lo que teníamos *que recuperar no era sólo la tierra, sino nuestro territorio y que, en ese camino, el resguardo tenía que ir creciendo*; por eso, además de la recuperación, luchamos igualmente por la ampliación. En los últimos años, otros medios, como la compra de tierras, nos han permitido crecer y volver al Valle de Pubenza en una escala cada vez más amplia y, además, llegar a otros lugares, como el Huila.

Por eso, a la hora de dibujar, lo primero que hicimos fue quitar esos linderos impuestos por los blancos y dejar abierto el camino, en el papel como en la realidad, para crecer, para poder tener el territorio que necesitamos para vivir, para tener todo completo. De esta manera, aunque el mapa se llama Resguardo de Guambía, no tiene límites por ningún lado. Así lo quisieron los mayores, los dirigentes, los maestros. (Dagua *et al.*, 1998, p. 271)

Los territorios y las historias de los pueblos indígenas no forman parte de “lo otro” o “los otros”, llamémoslos indígenas, originarios, grupos étnicos o lo que sea; sino que también somos nosotros, quienes aquí habitamos y caminamos. Hablar

de territorio no es hablar de propiedad. De ahí que la lucha indígena no es la lucha de un sector social, es la lucha por definir los caminos que va a seguir nuestra historia, no de los indígenas allá y la sociedad colombiana acá.

## **Ideas surgidas de la lucha guambiana**

El tercer elemento por tener en cuenta es la comprensión de lo político como movimiento y transformación; que las ideas políticas surgen de las luchas sociales a la vez que las luchas sociales se sostienen con ideas. De la lucha guambiana por la tierra surgieron dos ideas políticas claves: *recuperar todo completo* y *somos raíz y retoño*.

*Recuperar todo completo*, entendido en el marco de las luchas sociales, es necesario para todos los habitantes del territorio. Cuando los guambianos y los demás pueblos indígenas recuperan la historia y el conocimiento que está en el territorio no lo están recuperando solo para su existencia particular, sino para la existencia de todos los que habitamos aquí. La cuestión es que la nación colombiana se ha construido desde ideas estáticas, plasmadas en proyectos de nación que no han llegado a concretarse.

Mientras, diversos sectores sociales han tratado de dar forma a la nación de espaldas a los pueblos indígenas, y esto vale también para los proyectos de nación desde las insurgencias armadas; los pueblos indios nos enseñan un camino que ya estamos escribiendo, aun sin saberlo, en las diferentes formas de resistencia desde los sectores populares. Es mucho lo que los colombianos tendríamos que recuperar, es mucha la historia escrita en nuestro territorio y los pueblos indios están enseñando la forma de aprender esa historia y construir nuestro camino como sociedad.

La tierra necesita de las personas para ser territorio, es la relación histórica entre la gente y la tierra la que construye el territorio. Cuando los pueblos indígenas afirman que son hijos de la tierra, o como en el caso guambiano, que son hijos del agua, están sintetizando la relación entre la naturaleza y la sociedad. A diferencia de la idea que opone naturaleza y cultura, la síntesis que construye ese pensamiento permite comprender que la cultura es parte de la historia de la naturaleza, en la medida en que las sociedades, las comunidades, son la única forma en que los seres humanos podemos surgir y relacionarnos con la naturaleza. Cuando se comprende que el territorio, además de ser el espacio físico concreto del presente, es el cúmulo de relaciones humanas y no humanas que en él han sucedido, se comprende que el territorio es producto de la sociedad a partir de la naturaleza y por tanto vincula en su historia la vida natural y social que allí se ha desenvuelto.

Recuperar todo completo es una idea surgida del vínculo, en algunos puntos contradictorio, entre las luchas campesinas e indígenas por el acceso a la tierra. Esas luchas de los años setenta del siglo xx exigían las tierras para trabajarlas; sin

embargo, en Colombia la ocupación del territorio nunca ha sido parte de un proyecto estratégico de largo alcance. La dinámica de ocupación ha sido determinada por los patrones históricos de tenencia de la tierra y por los efectos del modelo de desarrollo acogido por las dirigencias nacionales, la mayoría de las veces en contravía de las necesidades de las clases populares. En este sentido, las políticas macroeconómicas para la producción agrícola y pecuaria han generado una agricultura no competitiva, desligada de sistemas eficientes de procesamiento agroindustrial y comercialización. Esta situación ha puesto a campesinos e indígenas en situaciones precarias para insertarse en los ciclos de economía agrícola.

Así, el proceso de recuperar todo completo que surge de la lucha guambiana es parte de un análisis en el que tener el acceso a la tierra no es suficiente para asegurar la vida social. Recuperar todo completo es recuperar la sociedad que ha construido el territorio, recuperar formas de producción, recuperar conocimientos sobre las interacciones medioambientales (conocimiento profundo de los ecosistemas), recuperar las formas de habitar diferentes territorios, recuperar ciclos de intercambio de productos y todas las diversas formas de vida social que han logrado las personas en esos lugares. Esta exigencia es válida para los campesinos también, porque de nada sirve asegurar la tenencia de la tierra sin asegurar formas de intercambio, infraestructuras, conocimientos, procesos de ocupación y todo lo que hace falta para la vida social.

Las diferentes regiones en Colombia tienen una historia de ocupación y construcción que solo fue atendida después de la Constitución de 1991, al referirse a los Planes de Ordenamiento Territorial (POT). Sin embargo, aún no es claro para gobernantes locales y nacionales que la construcción del ordenamiento territorial no se hace por decreto; por el contrario, se trata de un proceso de larga duración y de complejas transformaciones sociopolíticas resultantes del desarrollo histórico, como lo explica Fals Borda:

El Ordenamiento Territorial en todas partes del mundo es un proceso lento y muy cuidadoso...es importante afianzarnos en la física moderna, porque nos enseña a desmitificar la noción de espacio, lo cual nos lleva también a desmitificar la noción de límite. Límite o frontera es lo que ha venido frenando la consideración seria de la Ley Orgánica Territorial de nuestro país, debido a los intereses creados de los políticos alrededor de sus círculos electorales. (2001, p. 241)

A esto se suma que ahora ya no solamente se requiere de control de la tierra, sino también de los recursos, como el acceso a aguas, yacimientos minerales, futuros desarrollos viales, entre otros, siendo los intereses foráneos, como los megaproyectos, los principales causantes del desplazamiento forzado interno y de la redistribución de la tierra por medio de la guerra contra las poblaciones tradicionalmente asentadas en esos lugares.



Así, la idea de recuperar todo completo no es exclusiva para el pueblo guambiano y los pueblos indígenas. Seguir esa idea, seguir la lucha social desde la idea de recuperar todo completo lleva a la construcción de una sociedad sustentada en la capacidad que han tenido las personas para producir sus medios de vida, producir la vida social, ser y hacer la cultura. Lo propio indígena podemos recuperarlo para todos y es en ese marco que la interculturalidad es la identidad que nos permite no ser extraños:

Nosotros no nos conocemos. Ustedes no conocen los problemas de nosotros los indígenas. Nosotros no nos conocemos, pero la tierra es una y vivimos sobre una tierra y esta tierra nos conoce a todos. De ella vivimos y por ella existimos. El sol es uno y él nos ilumina a todos: a ustedes y a nosotros los indígenas. El agua es una y todos bebemos de ella. La brisa es una y a todos nos visita, a dondequiera que estemos. Ustedes no conocen las luchas indígenas, ni los problemas indígenas, pero si comenzamos a estudiar nuestros problemas, cada uno comenzará a conocer el problema de cada uno, ya que el Mundo, la Tierra es una y para ella nadie es extraño, el Sol es uno y para él nadie es extraño, la Luz es una y para ella nadie es extraño, el Agua es una sola y para ella nadie somos extraños... Debemos de ser orgullosos porque en Colombia todavía existe una ciencia y una cultura propia y si nosotros comenzamos a defender esa cultura, es una cultura de todos y no es solamente una cultura de nosotros los indígenas, no es solamente una ciencia de nosotros los indígenas, sino de todos los colombianos. Nosotros podemos aportar de lo que es nuestro para todos ustedes y ustedes aportarán para nosotros de lo que han aprendido ustedes, y nosotros aportaremos de lo nuestro a ustedes. (Torres, 1973)

Desde la misma perspectiva, la dinámica de *somos raíz y retoño* es tan válida en el mundo guambiano como en cualquier mundo humano. No solo los guambianos se han construido desde una raíz, todos tenemos una raíz y todos tenemos un retoño. El retoño de quinientos años de colonialismo y opresión de unas clases sobre otras se ve todos los días en las ciudades. Los retoños de la raíz capitalista se ven en los grandes desbarajustes sociales: la inseguridad, el miedo, la pobreza, la erosión de la tierra y la vida.

Cuando se va a sembrar, los guambianos enseñan que no se arrasa con todo lo que hay en el monte, que se debe ir cambiando, transformar el monte para que la tierra produzca, mediante el trabajo humano, los retoños que se necesitan para la vida social. *Somos raíz y retoño* nombra lo humano como una siembra en la tierra que debe cuidarse para que perviva. ¿Qué raíz tenemos los que somos mestizos? Podemos ser la planta parásita que hunde sus raíces en el tronco del árbol grande para alimentarse de su savia, mientras lo aniquila lentamente o podemos

ser la planta simbiótica que se asocia al gran árbol para ser junto a él manteniendo su libertad y diferencia. La sociedad que podemos sembrar juntos, podría ser como la que plantea Cusicanqui:

En esa sociedad deseable, mestizos e indios podrían convivir en igualdad de condiciones, mediante la adopción, por parte de los primeros, de modos de convivencia legítimos asentados en la reciprocidad, la redistribución, y la autoridad como servicio. Asimismo, los indios ampliarían y adaptarían sus nociones culturalmente pautadas de la convivencia democrática y el buen gobierno, para admitir formas nuevas de comunidad e identidades mezcladas o *ch'ixi*, con las cuales dialogarían creativamente en un proceso de intercambio de saberes, de estéticas y de éticas. (2010, p. 72)

## **LOS PROBLEMAS DE SEPARAR SOCIEDAD DE CULTURA(S)**

De acuerdo con el análisis del apartado anterior resulta inquietante saber que en Guambía

Los guambianos están construyendo, con plena conciencia y mucho esfuerzo y en su escala, pequeños ríos Bogotá, y están destruyendo los suyos. Es claro que el Cabildo conoce bien la situación, pues el mismo tiene una truchera. Pero no hace el más mínimo esfuerzo por regular la situación, pese a que se ha declarado autoridad ambiental en el Resguardo. Hoy, los hijos del agua están destruyendo a su madre. (Vasco, 2017b, p. 3)

Cuando los guambianos olvidan o pierden su camino no solo están acabando con su existencia como pueblos, nos están acabando a todos. La política propia indígena no es exclusiva para los indígenas, es una posibilidad para la vida y en el caso colombiano es una posibilidad para construir nuestra nación.

Las ideas que nos enseñó la lucha del pueblo guambiano nos abren caminos como sociedad; por eso mismo, quienes consideramos que esas ideas son necesarias para enfocar las luchas por las transformaciones sociales justas, tenemos ahora el derecho a exigir de los guambianos su coherencia política en la lucha social.

El planteamiento anterior no tiene validez si categorizamos al pueblo guambiano principalmente como cultura. Si son esencialmente cultura, cualquier práctica que desarrollen es válida. Si las prácticas de los guambianos deben entenderse exclusivamente como cultura, es entonces parte de su capricho cultural dedicarse a cultivar truchas, aunque contaminen el agua de los ríos que, de acuerdo con la historia propia, dan origen a la vida guambiana. Porque cuando entendemos cultura de forma independiente de la sociedad, la cultura no es más que interpretación y, como lo plantea Geertz, basta con hacer registro de ella:

La vocación esencial de la antropología interpretativa no es dar respuestas a nuestras preguntas más profundas, sino darnos acceso a respuestas dadas por otros, que guardaban otras ovejas en otros valles, y así permitirnos incluirlas en el registro consultable de lo que ha dicho el hombre. (1992/1973, p. 40)

Así, es compatible la incoherencia entre las palabras de la gobernadora de Guambía del 2017 y las acciones del cabildo frente a las trucheras:

Nosotros somos hijos del agua, nuestra tradición cultural, milenaria, de muchos años, nos ha mantenido aquí por una relación espiritual. El agua para nosotros significa, como para muchos seres del planeta, la vida, pero fuera de ser un líquido de la naturaleza, también pertenece un líquido especial para nuestra parte espiritual, nuestra medicina, nuestra salud, nuestra educación, nuestro territorio, nuestra vida esencialmente está regida por el espíritu del agua. Por eso nos hacemos ver como seres tranquilos, seres del agua. (Agudelo, 2014. Minuto 2:22 al 2:47)

Si su existencia es ante todo una cuestión cultural, no importa que el agua se contamine, porque lo importante es lo que dicen las palabras, es decir, el espíritu del agua, no el agua material que corre contaminada por los ríos de Guambía. Igual sucede con la tierra: no importa la tierra porque en la cultura lo importante es el espíritu de la tierra. Si en la cultura está toda la existencia guambiana, no hacen falta la sociedad guambiana, ni sus procesos de producción y reproducción social, basta con tener registro de su cultura.

Respetar la cultura es sencillo si no importan ni las relaciones ni las estructuras de la sociedad que construye esa cultura. Así, es posible pensar que una sociedad que se desarrolla en el camino neoliberal puede ser respetuosa de las diferentes culturas, porque lo cultural se interpreta generalmente como lo simbólico. Una sociedad multicultural se presenta como una sociedad con muchas culturas que conviven y se respetan entre sí. La fórmula parece sencilla, pero tiene bastantes inconvenientes cuando a esa imagen le atravesamos una sociedad dividida en clases sociales. Ya no se trata de una convivencia armónica entre culturas, sino de las luchas por el dominio de los capitales, en los que la o las culturas son mercancías que se ofrecen al mejor postor dentro de las lógicas de la industria y el mercado cultural.

### **La lucha indígena ¿camina para atrás como los cangrejos, o toma impulso?**

Durante uno de los congresos del CRIC que se realizó en el resguardo La María, un grupo de estudiantes de Cali, que apoyan los procesos de liberación de la Madre Tierra en el norte del Cauca, llevaron un documental realizado en una de esas

recuperaciones. El documental mostraba la forma en que los compañeros nasa enfrentaban la represión estatal que cuida las grandes haciendas azucareras. Parte del documental se refirió a la importancia de la jurisdicción especial indígena frente a las detenciones arbitrarias de los líderes del movimiento.

Al terminar la presentación del documental, uno de los compañeros indígenas asistentes preguntó a los estudiantes: “¿qué es la jurisdicción especial indígena?”. Los realizadores del documental respondieron que no tenían claro que significaba, pero que muchos de los compañeros allí presentes, que conocían de cerca casos como el de Feliciano Valencia, podrían responder con mayor claridad. Luego de un largo silencio en el que todos esperamos con ansiedad la respuesta, nos enteramos de la falta de compañeros que explicaran la cuestión. Algunos asistentes trataron de responder qué era eso de la jurisdicción especial indígena Y, finalmente, un compañero dijo: “eso es que dónde luche un indígena yo también debo luchar, donde un indígena dé la vida yo también debo dar la mía” siguieron fuertes aplausos y se dio por terminada la cuestión de la jurisdicción especial indígena.

Me disgustó mucho que se hubiese perdido un momento clave para debatir una temática tan importante. Además, me parecía extraño que nadie quisiera explicar el tema, cuando tiempo atrás (octubre del 2015) se realizó en el resguardo un encuentro urgente sobre jurisdicción especial indígena, el derecho a la libre movilización y las garantías para la protesta social. Al compartir mi disgusto con las compañeras que estaban conmigo, noté que a ellas no les disgustaba; por el contrario, estaban agradecidas de seguir viendo videos y de evitar más intervenciones sobre el tema. Noches después, en la cocina, traté de hablar del tema con la abuela; me dijo “Eso no es cosa de nosotros, eso es cosa de abogados”.

Cuando los abogados de Feliciano Valencia lograron que quedara en libertad, con la nulidad del proceso en su contra, apelando a la jurisdicción especial indígena, comprendí mejor las palabras de la abuela. Finalmente se trató de una cosa de abogados, el defensor de Feliciano logró que ganara su argumento sobre la responsabilidad colectiva en los hechos y, por tanto, la inocencia de Feliciano que actuó acatando el mandato de la comunidad en un momento de peligro para todos. El compañero indígena que intervino durante la presentación del documental tenía razón, el argumento central de la defensa fue que donde actuó Feliciano, un indio, estaban todos los indios.

Más allá de la cuestión de jurisprudencia que, como bien me dijo mama Ascensión, es cosa de abogados, la liberación de Feliciano Valencia fue un logro político del resguardo, pues allí ocurrieron los hechos de los que se le acusaba, además de las movilizaciones que se hicieron para pasarlo de la cárcel de Popayán a un centro de armonización. En términos políticos, se reafirmaba el resguardo La María como un territorio indígena en el que los militares también debían respetar a las autoridades propias.

Fue una victoria política mucho más que jurídica porque la acción en la que se acusó a este dirigente fue la acción de castigo, en el marco de la autonomía indígena, del soldado infiltrado en la movilización realizada por los indígenas. Fue pasar del papel sobre los derechos de los pueblos indígenas a una acción concreta, el castigo para alguien que atentaba contra esos derechos. Se logró jurisprudencia en el sentido de que la ley de los pueblos indígenas no está supeditada a la ley ordinaria nacional. Se abrió una pequeña puerta, desde el campo jurídico, para la lucha política en la Liberación de la Madre Tierra.

Sin embargo, eso muestra que detrás de todos los derechos alcanzados por los indígenas, de lo que se trata es del reconocimiento de los pueblos indígenas como sociedades completas que se relacionan en igualdad de condiciones con la sociedad mayoritaria; solo en ese marco se puede hacer cierto su reconocimiento como culturas.

En el caso de las acciones en La María, se trató de una protesta mediante vías de hecho a la que el Estado respondió con represión, incluyendo la presencia de infiltrados dentro de la guardia indígena. En la gran mayoría de protestas sociales que utilizan vías de hecho, la reacción del Estado es reprimir y una táctica esencial de la represión es la infiltración de los movimientos. Al igual que en muchas otras protestas, se descubrió a un infiltrado y, esa es la clave, la movilización decidió que fueran las autoridades indígenas, reconocidas por el mismo Estado que envió la represión, las que decidieran las acciones. El castigo al culpable se hizo desde un marco cultural como armonización y refrescamiento, pero fue la sociedad la que permitió que la política se ejerciera como derecho a utilizar la jurisdicción propia en el caso de ese infiltrado.

Cuando detienen a Feliciano, lo acusan de secuestro y tortura, negando completamente que su actuación durante la protesta fue el resultado de un acuerdo social que comenzó mucho tiempo antes de los hechos, acuerdo al que se sometió Feliciano: las autoridades indígenas tienen autonomía jurídica en sus territorios; por lo tanto, no torturaron ni secuestraron, sino que aplicaron remedio para la armonización.

Antes que se declarara nulidad en el proceso de segunda instancia de Feliciano, el magistrado auxiliar de la Corte Constitucional, Cesar Santoyo, concluía su ensayo sobre Sentencias Mestizas de la siguiente manera:

El final del ensayo queda pendiente. Se trata de verificar en el caso de Feliciano Valencia dónde han puesto la luz los jueces penales. Lo que han mostrado y ocultado, a través de la decisión de hablar de una *jaula* o un *calabozo*; entender el *remedio* como justicia propia o como una *fra-seología de los pueblos*; y, finalmente, subsumir la conducta en el tipo de secuestro o en el ejercicio de la autonomía. Sin embargo, el caso está

pendiente de revisión por un órgano de cierre del derecho colombiano. Por ello, es prudente esperar la decisión final para evaluar si, finalmente, Feliciano ha tenido o no el derecho a una sentencia mestiza. (Santoyo, 2016, p. 23)

En términos del magistrado, las sentencias mestizas serían

[...] aquellas que incorporan en su justificación externa o profunda el pensamiento indígena, siempre que este haga parte de las razones centrales de la decisión, o que sea posible afirmar que, en su ausencia, la decisión tendría un déficit de motivación de tal naturaleza que su validez resultaría cuestionable. (Santoyo, 2016, p. 19)

La cuestión de incorporar los razonamientos del pensamiento indígena dentro del pensamiento constitucional, alega el magistrado en su ensayo, implica dotar de poder jurídico a ese pensamiento indígena; lo que conlleva una forma de mestizaje, entendido como una mezcla de razones (argumentaciones, no normas), y sería una forma de enfrentar el reto de la multiculturalidad afirmada en la Constitución desde el ordenamiento jurídico de la nación.

Sin embargo, estas formas del mestizaje, afirma el magistrado, habrían comenzado con la colonización misma y muestra dos casos, entre muchos que existen, en los que el pensamiento indígena logró mezclarse y transformar el pensamiento jurídico: los casos de Manuel Quintín Lame en Colombia y el de Ciriaco de Urtecho en Perú. El magistrado argumenta que

En 1890 el Legislador excluyó a los pueblos indígenas del derecho civil y por lo tanto de la igualdad formal. En cambio, los confinó a un régimen especial, con propósitos de integración o desaparición de las diferencias culturales. Gracias a un líder indígena, la ley 89 *de los libros* pasó a convertirse en una norma *viviente*, cuyo contenido está dado por el “legalismo popular” de Lame. (Santoyo, 2016, p. 18)

Continúa el abogado explicando el proceso en el que esa ley fue transformada para ser una herramienta más y un campo de batalla de las luchas indígenas:

En su palabra [de Quintín Lame], *discriminación y minoría de edad* se convirtieron en *autonomía y territorios*, como en la de Ciriaco *propiedad privada y esclavitud* derivaron en *familia y libertad*. La experiencia de Quintín alentó la lucha indígena y el “renacer indígena” de los años 70 (Laurent; 2005). Y ciento veinte cinco años después, el Tribunal constitucional encuentra en su interpretación el derecho *viviente*, como condición para el análisis de constitucionalidad. (Santoyo, 2016, p. 19)

Lo llamativo de herramientas como la jurisdicción especial indígena, enmarcadas en la lucha del movimiento indígena colombiano, es que solo son efectivas cuando implican pasos para una transformación social profunda.

Aunque las reivindicaciones, luego de las décadas de los noventa del siglo xx, se hayan centrado en luchas por los derechos y la cultura en el marco de una democracia formal dentro de una sociedad capitalista, en la cuestión de la jurisdicción especial indígena se evidencia que la forma de hacer efectivos esos derechos es impactando la sociedad en su conjunto y enfrentando el desarrollo capitalista, para dar lugar a otras posibilidades de desarrollo social. Todo eso ya lo había enseñado Quintín Lame, como lo analiza Vasco:

Manuel Quintín había adquirido también el saber acerca del papel que cumplen las leyes en una sociedad de clases y afirmaba que las leyes son el fundamento de la injusticia, que los jueces, tribunales, abogados y todo el aparato legal estaban a favor de los terratenientes y en contra de los indios. A diferencia de esto, entre nosotros, hoy, muchos consideran que las leyes son justas y que el problema está en su incumplimiento. Llevan tiempos estudiando y leyendo en colegios y universidades, pero piensan de esta manera. En cambio, Quintín Lame, pese a ser casi analfabeta, había logrado entender el carácter de las leyes en una sociedad de clases; de ahí derivó la idea de que, si ellas fundamentan la injusticia, no se trata ya de hacer juicios ni pleitos ni memoriales, ni acudir a abogado, ni a juzgados, ministerios o congresos. Al contrario, su planteamiento fue el de organizar a los indígenas para lograr que “una columna formada por indígenas se levantará el día de mañana para reivindicar sus derechos... y el día llegará cuando el indio colombiano recuperará su trono”. Con esta claridad convenció a la gente de las comunidades del Cauca, sobre todo a paeces y guambianos, para que se organizaran, porque tenían derecho a hacerlo, y para recuperar las tierras que eran suyas. Pues, también tenía claro que para conseguir este objetivo se necesitaba una organización. (Vasco, 2006, p. 2)

## **Ilusión de una sociedad neoliberal multicultural**

Como dice Silvia Cusicanqui (2010), hay un multiculturalismo que sirve de ornamento al neoliberalismo. Lo étnico como puro, exótico, fragmentado, separado, anclado al pasado y feminizado para ser mayormente subyugado, es un adorno adecuado para vender en el mercado. Para comprender la incompatibilidad entre un desarrollo social basado en los presupuestos neoliberales y la construcción de una nación democrática y multicultural, es necesario ahondar en que la cultura y la política no surgen ni se desarrollan aisladamente de los procesos económicos de una sociedad.

El debate político de la contemporaneidad latinoamericana se presenta como una lucha entre dos propuestas políticas para el Estado. Por un lado, el Estado que responde a las políticas neoliberales reduciendo sus funciones en cuanto al control de los mercados, que permite que sea el mercado el regulador de la vida social en cuanto a producción y satisfacción de necesidades, al mismo tiempo el Estado se convierte en un aparato fuerte de control social por medio de las Fuerzas Armadas y las instituciones democráticas. Por otro lado, un Estado que tiene como principal función garantizar los derechos de los ciudadanos mediante su papel como organizador y controlador de la sociedad, incluido el mercado, mediante las Fuerzas Armadas y las instituciones democráticas.

Se comprende que las luchas por los derechos de los pueblos indígenas tengan mayor posibilidad de éxito dentro de Estados que validan esos derechos como legítimos. Las luchas por los derechos no tendrían posibilidad dentro de Estados neoliberales porque, aunque les sean reconocidos, no es el papel central del Estado garantizar esos derechos para ningún ciudadano.

La situación de la salud y la educación son ejemplares para el caso colombiano. Salud y educación son principalmente operadas por instituciones privadas o por uniones público-privadas, pero en todos los casos bajo la lógica de la venta de un servicio, es decir que salud y educación son tratadas como mercancías que pueden comprarse.

El Estado, que debe garantizar esos derechos a quienes no pueden pagarlos, lo que hace es dar el dinero que se requiere para su compra, es decir da dinero para salud y educación, pero no se responsabiliza de las entidades de carácter privado que ofrecen la salud y la educación, más allá de unas legislaciones generales de control. El control estatal sobre esos dineros exige que sean usados exclusivamente para la compra de esos servicios y en la forma en que se ofrecen en el mercado.

Más allá de la compleja burocracia que implica, o impide, que esos dineros lleguen a las diferentes autoridades indígenas reconocidas por el Estado, la cuestión es que la salud y la educación, al convertirse en mercancías, deben despojarse de sus particularidades socioculturales, deben asumir formas estandarizadas para ser expresadas en valor de cambio.

Esto lleva a situaciones tan absurdas como que se usen consultorios para que los sabios de los pueblos indígenas atiendan pacientes-clientes dentro de los hospitales, al mismo tiempo que imposibilitan el acceso de los indígenas a servicios diagnósticos de alta complejidad que son mercancías de alto costo.

Lo que llamamos *salud* y lo que llamamos *educación* son mucho más que un conjunto de derechos o servicios. Se trata de procesos esenciales para la existencia de la sociedad, que son la concreción del conocimiento social para asegurar la producción y reproducción de una sociedad en particular.



Un ejemplo interesante sobre las implicaciones de la concepción de la salud y la educación como eventos aislados que pueden ser convertidos en mercancía para su venta lo encontré en una investigación sobre el cuidado de los recién nacidos. Afirma este estudio que

La cultura guambiana tiene como práctica atender el parto en casa, actividad a cargo de las parteras. Con el tiempo, esta práctica ha ido cambiando, debido a que anteriormente el parto era atendido *sin principios claros de bioseguridad y asepsia*. En la actualidad, las parteras de la comunidad guambiana tienen *algún grado de capacitación para atender el parto de modo aséptico*. A pesar de que en el hospital se aseguran *todas las normas* de bioseguridad y asepsia, las madres de esta cultura prefieren que su parto sea atendido en casa por una partera, debido a que el ambiente les resulta más familiar y privado. (Castro *et al.*, 2014. Énfasis añadido)

No asombra que un evento central de la vida guambiana sea leído apenas como un evento “privado”, que debe realizarse mediante “todas las normas de bioseguridad y asepsia”. Mientras se cumplan esas normas, impuestas por la medicina, se puede respetar la cultura. La cuestión es que esas normas también son parte de la cultura, de la forma en que una sociedad construye el conocimiento sobre el proceso de nacer. Para la medicina, el nacimiento es exclusivamente un hecho biológico aislado espacial y temporalmente. Todo criterio normativo se va a limitar a ese hecho aislado.

Ahí puedo separar salud de cultura y vender cada mercancía de forma aislada: en las clínicas vendemos partos y en la escuela vendemos el conocimiento sobre el parto. Una lástima que muchas mujeres indígenas no tengan dinero para comprar las nuevas formas de parto que ofrece el mercado de la salud: el parto en casa.

El obstetra francés Michel Odent plantó las bases para justificar médicamente la importancia del parto en casa, práctica posible en muchos lugares de Europa y Estados Unidos, aunque casi siempre con altos costos para las familias. Las siguientes son algunas de las argumentaciones del obstetra:

Durante la primera hora que sigue al nacimiento, el primer contacto del bebé con su madre es un período crítico en el desarrollo de la capacidad de respeto a la Naturaleza. Debe de existir algo en común entre la relación con la madre y la relación con la Madre Tierra. Debe de haber algunas, muy pocas, culturas en las que no exista excusa alguna para interferir en el primer contacto entre la madre y el bebé. En estas culturas, la necesidad de dar a luz en la intimidad siempre se ha respetado, culturas que se han desarrollado en sitios donde los humanos tenían que vivir sus vidas en armonía con el ecosistema, donde resultaba una ventaja

desarrollar y mantener el respeto hacia la Madre Tierra. Cuando el proceso del nacimiento se vea como un período de suma importancia en el desarrollo de la capacidad de amar, ocurrirá la revolución en nuestra visión de la violencia. (Odent, 2002, p. 7)

Más allá de si tiene o no relevancia científica en sus argumentos, es interesante que el parto y el conocimiento sobre el parto se separan para venderse. Así, cada ciudadano es libre de comprar la mercancía que prefiera o para la que le alcance. En el caso de la primera investigación, es evidente el argumento médico para que las familias compren el parto en el centro hospitalario, en el caso del doctor Odent es también un argumento médico el que invita a comprar el parto en casa.

En estos casos, ¿qué cultura acompaña el proceso específico del parto?: la cultura del consumismo. Una familia guambiana podría ser multicultural al comprar un parto estilo africano o francés; una familia partera guambiana podría ser multicultural al capacitarse sobre los partos maoríes, claro con la expedición de un certificado para demostrar su capacitación. El único limitante es la capacidad para comprar esa salud o esa educación.

La cuestión es que cuando prácticas de salud y educación se convierten en mercancías, pierden, se alienan del proceso social concreto que les dio existencia. Por eso, a pesar de las palabras del doctor Odent, por mucho que alguien pague por un parto humanizado, no se puede garantizar que la persona que nace respete la naturaleza y se relacione con la Madre Tierra. Son procesos sociales los que ofrecen respeto por la naturaleza y relación con la Madre Tierra. Sin la sociedad que se conforma sobre esos principios, no puede existir la cultura que los expresa en las prácticas. El multiculturalismo es la puesta en venta de las apariencias de las culturas con la imposición de una sola cultura, la del capitalismo.

Para Lucarelli (2009), estamos en un momento en que el régimen de acumulación no puede aceptar ningún tipo de regulación estatal sin poner en juego la tasa de ganancia. El proceso productivo se estanca en términos de la estructura tradicional del fordismo; se hace necesario garantizar el valor ya no solo desde el trabajo vivo de los seres humanos, sino con la vida misma, total, subjetiva e intersubjetiva.

Entonces la financiarización<sup>5</sup> sería una combinación de organización social capitalista de la producción y la subjetividad que crea valor. Así, el papel de la deuda, centro del proceso de financiarización, no es una simple cuestión de dinero, sino es una compleja relación entre la liquidez que requiere el sistema y los sueños, anhelos, de los sujetos para acceder al consumo o a un estilo de vida esperado. Lo multicultural sería la estrategia que permite llevar al campo del mercado hasta las más abstractas expresiones de la cultura, como la espiritualidad y el saber.

---

5 Proceso en el que el capital financiero domina la economía capitalista mundial.

En este análisis es clave comprender que el nuevo orden social no está basado en el control de los sujetos desde el autoritarismo, sino desde la democracia. De allí que la propuesta de Foucault (2003) permite acceder a los mecanismos y dispositivos que se instalan en la subjetividad para ejercer control desde el individuo mismo, sustentado en la aparente libertad de elección.

La democracia es el orden social necesario para articular el control sobre los sujetos y sobre los pueblos, útiles a los procesos de valorización de existencias particulares. Vemos cómo se valora y se vende el saber indígena pero se desprecia la existencia particular de los indígenas. Se valora y se vende la espiritualidad indígena, pero se desprecia la vida de los sabios ancianos indígenas.

Ahora, el control social no se acaba con el disciplinamiento del cuerpo; se trata de apropiarse de cada aspecto de la vida para asegurar la producción de riqueza, pero en términos del capitalismo, es decir, que sirva al régimen de acumulación, garantice la ganancia y permita asegurar la estabilidad o el sostenimiento del sistema en el largo plazo.

Vista así, la crisis es mucho más profunda y compleja, porque no se limita a la economía; por el contrario, implica una compleja trama de dispositivos culturales que atan la vida humana al régimen de acumulación. Esta hipótesis llama la atención pues desvirtúa la idea de que los dispositivos de control social, como el Estado, la escuela o la familia, tienden a desaparecer bajo la mano invisible del mercado, y en cambio adquieren un poder más sutil, profundo y complejo, pero menos evidente en términos de lucha de clases.

Eso es lo que se puede ver en la ilustración presentada con el evento del parto de una mujer. Por una parte, se impone una política de venta de servicios de salud y educación, en la que los pueblos indígenas deben evaluar sus prácticas con los criterios técnico-científicos de la medicina, al tiempo que deben agradecer y contentarse con el acceso a un servicio con los mínimos exigidos dentro de esos mismos criterios. Por otra parte, todo el acumulado social de conocimiento sobre el proceso del parto logrado por las sociedades indígenas se convierte en mercancía de lujo para quienes quieran adquirirlos en el mercado.

La familia y la cocina, desde esta propuesta de análisis, son el lugar y las personas con las que se desarrolla una de las principales luchas del capitalismo para sobrevivir a cada nueva crisis. Así, considero que resulta central la política del *nakchak* en la lucha de resistencia de los pueblos indígenas. Es en la relación dentro de *nakchak* donde se concreta la vida social, política y económica del pueblo guambiano; allí se concretan todas las formas de producción y reproducción social, es allí donde es más fuerte y definitiva la presencia del capitalismo con su par constituyente: el colonialismo y el patriarcado. Esa es la lucha que busco evidenciar con el par conceptual contradictorio *nakchak*-cocina

## Para caminar la vida con los indios

Como he argumentado, no considero que haya un “adentro y afuera” en el mundo indígena; por el contrario, pienso que somos hermanos, contemporáneos y coterráneos. Lo que nos aleja y separa son ideas hegemónicas impuestas o son intereses individuales económicos y políticos. Ir descubriendo, viendo esas ideas e intereses expresados en la vida cotidiana no es fácil, hay que buscar a fondo, encontrar la raíz y luego retornar, se necesita de los demás para ver mejor. Algunos mayores y mayores indios de distintos pueblos conocen viviendo y viven conociendo. Hay que vivir con la gente, hay que trabajar juntos para saber cómo somos, para comprender a los otros y, por medio de ellos, comprender quién es uno. Esa puede ser la manera de construir lo intercultural.

Durante años quise conocer a los guambianos, todo lo que aprendí en la universidad se juntó con los recuerdos de mi abuela que emigró del sur. Una vez, el taita Abelino Dagua fue con el profesor Vasco a la universidad y al terminar la conversación y despedirse el Taita le dijo *pay* a Vasco, y me emocionó mucho escuchar una palabra que en mi familia se había perdido. Todos mis tíos y mi mamá le decían *pay* a mi abuela al recibir algo. A medida que todos avanzábamos en el sistema escolar esa palabra fue sinónimo de ignorancia, así que escuchar esa palabra de la voz del taita Abelino se me grabó en la memoria. Yo quería conocer, pero conocer para vivir, para tener raíz y retoño.

Conocer a los guambianos se me presentaba como la oportunidad de lograrlo. Sin embargo, cuando le comenté al profesor Vasco mi deseo de ir a Guambía, su respuesta fue tajante “¿Y qué quiere ir a hacer allá? Yo ya no llevo estudiantes a Guambía”. Decidí que la vida me llevaría a Guambía, pero no para hacer etnografía o para ser antropóloga, sino para acompañar la lucha indígena, para ser parte de ella; de lo contrario, mejor no ir. La vida nunca me llevó a Guambía, me llevó a los guambianos que viven en La María y aprendí que en Latinoamérica la lucha indígena es la vida indígena: sin la lucha indígena queda el etnocidio o, peor aún, el etnosuicidio.

La vida cotidiana en el resguardo consistió en un constante ir y venir, un enrollar y desenrollar el pensamiento, al tiempo que caminaba para arriba y para abajo por el territorio. Mientras iba y venía, también enrollaba y desenrollaba mi propia historia. Con el trabajo diario iba anudando mi vida a la vida de las personas del resguardo.

Era angustioso encontrar todos los días, en todas partes, las mil formas en que se resquebraja la vida guambiana. Buscaba que la abuela me diera pistas para saber acompañar mejor la lucha diaria por construir la vida propia, ella lucía agotada. Tocaba trabajar duro para que esa tierra siguiera siendo guambiana; sin embargo, cada esfuerzo se perdía con el atropello de las motos en el camino, los televisores gritando en cada casa y los coros de las iglesias callando el sonido del viento.

Entre la rabia y la tristeza, iba cada día, con la abuela, Mary y otras mujeres, aprendiendo a callar. Y, de pronto, aparecía Susana, llena de risas y palabras, venía de Guambía con Juanchito, su hijo menor, y todas nos llenábamos de fuerza. Esas calladas mujeres que éramos los días tristes, de pronto comenzábamos a tejer burlas y a sembrar recuerdos para que la tierra no olvide. *Nakuk* chisporroteaba más fuerte y se pelaban tantas papas que tocaba hacer mucha más sopa y el abuelo contaba más historias.

Así las cosas, mi trabajo en La María no fue hacer una etnografía. Me fui al resguardo con una intención distinta a la de describir y comprender la cultura guambiana para luego describirla. Mi intención era ir al resguardo para vivir la vida guambiana, porque solo viviendo se conoce:

Es en el encuentro con vidas otras, con personas que son río, pie de monte amazónico, montaña, bosque y páramo a la vez, que se escogen los hilos para el tejido de esta investigación y es a partir de su trasegar por el mundo que voy recogiendo señas de la vida profunda, huellas tejidas con los hilos de la vida y lo vivo, del mundo del sueño y el ensueño, de lo permitido y lo prohibido. Así el conjunto de sus formas de ser, habitar y significar el espacio, se convierten en la fuente de esta investigación, encontrando que son expresiones de formas de resistencia y sobrevivencia, ante los planes de desarrollo que incluyen, como hemos visto históricamente, un plan de exterminio a la diversidad no solo biológica, sino también cultural. (Bravo, 2013, p. 30)

Tratados etnográficos sobre los guambianos hay muchos, variados y rigurosos, la mayoría con el referente del trabajo de Comité de Historia de los años 80 del siglo xx. La cuestión es que, como me dijo el taita Abelino Dagua, “Ya no hay vida guambiana, se está perdiendo”. Así que este texto da cuenta de mi camino de vida con los compañeros de La María, tratando de acompañar el proceso de dar vida guambiana, trabajando con las mujeres para cuidar y alimentar la vida, trabajando y luchando para que el territorio siga siendo de los guambianos. Quitándome de a pocos la maleza del conocimiento que traía para que vuelva a prender la raíz de mi propio conocimiento. Así se construyó la dinámica de confrontación como base metodológica.

Me negué a usar técnicas de investigación como las entrevistas o las encuestas. Me negué a realizar grabaciones o videos, me negué a imponer en la vida con los guambianos los criterios de conocimiento de las ciencias sociales. Enfrenté día a día el reto de conocer en la vida, de recoger los conceptos en la vida, para permitirme ser con ellos y ellas. Las conversaciones mientras caminamos o mientras trabajamos (cocinar, sembrar, tejer) fueron personales, frescas, sin ningún libreto o guía. Esa forma de hablar me permitió encontrar, junto a las personas,

los conceptos para comprender la vida guambiana (*nakchak* y *nakuk*), lo que me implicó confrontar las palabras que traía conmigo, lo que iba viviendo y las palabras de las que me apropié. A esta metodología de trabajo, desde el planteamiento inicial del proyecto, la he denominado *acompañar*. Esa es la metodología de la investigación y las técnicas fueron caminar, cocinar, sembrar, chismosear, bailar, jugar, soñar y escribir. Conocer, en el marco de esta investigación, es vivir ahí.



## LA VIDA EN LA MARÍA

En esta sección del texto presento los conceptos centrales que recogí durante mi vida en el resguardo. Partiendo de la premisa metodológica de *recoger los conceptos en la vida*, se trataba de transformar mi pensamiento desde la vida material junto a las personas guambianas que me acogieron. Uno de los mecanismos centrales de la metodología es impedir que la vida se convierta en un hecho rutinario y categorizado de antemano. Cada día hay que hacerse preguntas, indagar sobre los presupuestos que cada uno lleva, sacarse las respuestas de la cabeza y buscar las preguntas.

A diferencia de la etnografía tradicional, las respuestas no se alcanzan mediante la pura observación o mediante la pregunta directa a las personas desde las ideas que ya se traen consigo. Un primer momento implica desechar:

La universidad llenó mi cabeza con conceptos como los de indio, mito, ritual, ciencia, método científico, representación, cultura, símbolo, religión, etc., todos esos en los que uno desgasta el cerebro para aprenderlos.

Sin embargo, en el camino de salir de los libros y de la universidad, al relacionarme con los embera, al vivir y conversar con ellos sobre muy distintas cosas, se dio inicio a un proceso que puedo llamar “botar los conceptos en la vida”, llamémoslo “desechar los conceptos en la vida”, y que es el opuesto de “recoger los conceptos en la vida”. (Vasco, 2016, p. 2)

El movimiento entre desechar y recoger conceptos no es una sustitución de formas, no se trata de reemplazar unos conceptos por otros equivalentes. Se trata de un camino vital en el que los conceptos deben ser criticados desde la vida, desde



la realidad, para ser destruidos, transformados y desechados, y para recoger otros conceptos. Esta sección muestra los conceptos recogidos en la investigación: *nakchak* y *nakuk*, que anudan la vida guambiana en su desenvolvimiento.

Desde el 2011, he realizado visitas periódicas al resguardo La María. Durante los años 2015 y 2016 viví allí con la familia Morales Sánchez, conformada por la pareja de abuelos mama María Ascensión Sánchez y tata Francisco Morales Cantero. Únicamente dos de sus hijos viven en la casa. Uno de ellos es Ignacio Morales Sánchez, con sus hijos Yeifer Farid Morales Tombe (11 años) y Darwin Yesid Morales Tombe (9 años). Su compañera, Dora Lilia Tombe, lo abandonó y se quedó con el tercer hijo. La otra hija que vive en la casa, mientras termina la construcción de la suya, es Luz Mary Morales Sánchez con su hija Anny Sofía Cuchillo Morales (17 años). También viven en la casa Germán David Hurtado Calambas (15 años), bisnieto del abuelo por parte de la familia de su esposa fallecida y Johan Steven Uní Morales (9 años) hijo del primer matrimonio de María Elena (otra hija del matrimonio de los abuelos), que vive en Bogotá.

Desde la realización del proyecto de investigación, mi objetivo era compartir con las mujeres que conocía en el resguardo. Cuando desarrollé el estudio pensaba crear alguna estrategia que me permitiera compartir más con ellas, algo como un taller de tejidos o un cine club. La idea se acabó rápido cuando me percaté de que la vida de las mujeres es muy ocupada, excepción hecha de algunas jóvenes pertenecientes a familias con más recursos. Así que decidí que iba a acompañarlas y a ayudar con lo que tuviera a mi alcance.

En un principio me sentía bastante inútil porque era poco el espacio que me dejaban para ayudar, pensaba que era desconfianza de que hiciera mal las cosas; pero no era eso, era desconfianza en general, de parte de la familia y mía, apenas estábamos conociéndonos en la vida cotidiana. Luego de un tiempo, cuando ya había aprendido algo, pude involucrarme más y poco a poco tuve un lugar. Pude convertirme en la compañera de la Abuela, Mary y Anny y la mayor parte del tiempo tuve su compañía y ayuda; aunque fue duro superar las burlas constantes de ellas por mis errores al trabajar o al hablar. Se convirtieron en mis amigas y me acompañaron en la investigación, me ayudaron en los momentos difíciles y finalmente se convirtieron en la razón para no abandonar el proyecto. De las tres, la que más tiempo estuvo en la escuela fue Anny, que la abandonó a los 15 años, Mary lee y escribe y la abuela habla español; todas hablan en *namtrik*, pero Anny lo usa menos; aunque lo entiende, casi nunca lo habla. La abuela y Mary llevan siempre el vestido propio completo y Anny lo usa en ocasiones especiales.

Durante los primeros meses vividos en el resguardo, acompañé las labores de la cocina y la casa. Mis trabajos eran ayudar con la preparación de los alimentos, ayudar a limpiar la casa, ayudar con la huerta y ayudar con las tareas de la escuela

de los niños. La principal actividad en la casa es la preparación de los alimentos, que conlleva saber siempre los productos de la huerta que están listos para ser recogidos y las necesidades cuando se baja al mercado.

Pertenecer a *nakchak* es lo que da identidad a cada persona en el resguardo. Las líneas de parentesco se enlazan con el territorio, es decir que los apellidos, a medida que se diversifican con el crecimiento de las familias, van ocupando el territorio; formando unos caminos que gran parte de los habitantes puede ver solo con saber esos apellidos. Cada vez que tenía que conversar con alguien que no me conocía en las partes más lejanas del resguardo, bastaba con presentarme como huésped de los abuelos para que me empezaran a preguntar por los hijos y demás parientes. En las zonas del resguardo más alejadas de la casa me conocían como la universitaria que vive con Tata Francisco y Mama María Ascensión.

## EL TRABAJO Y EL DESCANSO

Una pregunta que define el día es *¿qué trabajos tiene hoy?* Y en esa palabra *trabajo* cabe casi cualquier actividad: tejer, cocinar, sembrar, llevar un mensaje, ir a una reunión, hacer refrescamiento, barrer la casa, hacer las tareas del colegio, atender la cooperativa, cortarles el pelo a otras personas, jornalear para alguien, ir a una minga, entre muchas otras. Muy pocas de esas actividades implican usar dinero.

Descansar no es dejar de hacer algo para no hacer nada, descansar es cambiar de actividad. Uno descansa de tejer cuando va a barrer, descansa de sembrar cuando quita maleza, descansa de cortar leña cuando la lleva al depósito. Esta relación entre trabajo y descanso está atravesada por la televisión, muchas veces descansar es dejar de hacer algo para ir a ver televisión. Los mayores se burlan de eso “eso no es descansar ¿acaso se cansa ahí?”.

El trabajo es una responsabilidad personal definitiva, es una característica de un sujeto; no existe el trabajo genérico, existe mi trabajo, o su trabajo, o nuestro trabajo, o el trabajo del cabildo, o el trabajo de los niños; pero decir “voy al trabajo” no cobra sentido. ¿Cuál trabajo?, uno va a “mi trabajo en...” que es un trabajo particular, en el tejido, la cocina, la siembra y, por lo tanto, uno trabaja y descansa todo el día, porque todo el día está haciendo varias actividades.

Como el trabajo concreto, particular, es la base de la existencia, es muy comprensible que en la lengua guambiana no pueda existir la posibilidad de ser o hacer en forma genérica por fuera de una relación espacial. Uno no está tejiendo, uno está sentado tejiendo, o parado cocinando. Algunos ejemplos: *kanə umpu wan*; la mujer (esposa) está (sentada) dentro, *yemerape kəstalyu putran* (Triviño, 2004); *Puro nuik isumiké' pasran tru kutre kiltun keeram nepuntrap kon*; nos va tocar

1 Aclara Muelas (1993) que *Isumik*, ‘pensar’; es la expresión figurada para ‘trabajo’.

(estar parados) meter el hombro porque el trabajo (meta, alcanzar) que viene es muy grande, *Mentra uto puaik lata yu wape*; estoy (sentado) aquí como un desocupado (Muelas B., 1993). La conjugación de una de las formas del verbo trabajar (estar trabajando) sería: *Kuallip pasra-r*; trabajar parado, *Kuallip wa-r*; trabajar sentado, *Kuallip meka-r*; trabajar colgado, *Kuallip tsu-r*; trabajar acostado, *Kuallip uña-r*; trabajar andando (1993).

Trabajar implica saber y para saber hay que trabajar. Cuando salíamos con las compañeras a trabajar en el cultivo y algunas de ellas llevaban sus bebés atados con el chumbe a la espalda, decíamos que esos bebés estaban trabajando con nosotras y estaban aprendiendo. Con los niños más grandes, que empiezan a caminar y luego a hablar, sucede algo similar, siempre acompañan los trabajos en la casa y en su deseo de imitar las actividades de los adultos terminan ayudando con su trabajo. Trabajar es hilar la sociedad, construir y transformar la cultura dentro de las relaciones sociales. En los trabajos, cada persona se hace a sí misma junto a los demás, en un constante recrearse, volver a construirse. Allí se sintetiza la capacidad de construir el mundo en las relaciones sociales. Es un proceso para satisfacer las necesidades propias y las de quienes acompañan. Tal vez por eso no hay mayor insulto para los guambianos, especialmente para las mujeres, que decirles *perezosos*.

Aunque la vida en La María no está atravesada en sus aspectos más importantes por el dinero, es inevitable que este desempeñe un papel determinante en las relaciones sociales y que cada vez adquiera mayor control sobre la vida social. También hay que hacer trabajos para conseguir dinero que permita acceder a otros lugares, otras personas y muchas cosas. En la relación en la que más vi el dinero atravesado determinando las formas y sentidos fue en la que concernía al cabildo. Una de las primeras situaciones que me llamó la atención fue la renuencia de muchas personas en el resguardo a ser cabildantes. Muchos de los agricultores consideran que ser cabildante un año es una gran pérdida de tiempo, un esfuerzo inútil que hay que cumplir por obligación “y ni siquiera le reconocen a uno algo”.

Situación que cambia si el cabildante es “pícaro”, “ahí sí, le va bien, sale hasta con casas, vacas y trabajo en el CRIC [risas]”. El pícaro es el perezoso, que hace trampa para evitar sus trabajos y se roba las cosas de los demás, otro insulto de alto calibre para los guambianos.

Tata Francisco me contaba que antes se trabajaba de muy buena gana con el cabildo, me decía que era el trabajo de todos, que se trabajaba para todos, para el bienestar de toda la comunidad; entonces, sacrificar su tiempo y esfuerzo era visto por las personas como algo bueno y de respetar. La gente ayudaba al cabildo y el cabildo trabajaba para y con la gente. Ahora que el cabildo maneja más relaciones con el dinero hay mucha desconfianza. El dinero como relación social socava cada día la vida propia.

El trabajo está integrado en la vida de las personas: yo soy mi trabajo. Cuando le contaba a la abuela la dificultad para conseguir trabajo en la ciudad, la necesidad de tener contactos y relaciones, la abuela me decía “mejor quédese aquí, que trabajo no falta”; grave error mío el confundir trabajo con empleo remunerado, es decir con trabajo asalariado. Nunca faltaba trabajo y a medida que aprendía podía aportar más con mi trabajo para la casa y para los amigos en las mingas. Pero trabajar en el resguardo no era ganar dinero, era convertirse en alguien, tener *nakchak* con los demás, permitir que los demás me conocieran porque estaba siendo alguien en ese lugar.

A la gente se la conoce por su trabajo, uno muestra quién es cuando trabaja, por eso ser perezoso o evadir los trabajos es tan mal visto; en la vida del resguardo, eso lleva a una fuerte sanción social, que se expresa en que las personas muestran su incomodidad alejándose o burlándose. A los jóvenes, los mayores les llamaban la atención directamente por la pereza o el descuido ante el trabajo, para los adultos no había palabras de reproche, nadie exigía mejor o más trabajo de nadie, cada quien debía responder y medirse desde el trabajo que realizaban los demás; lo que sí tenían era que soportar las burlas que los demás les hacían. A quienes demostraban fuerza, creatividad y agilidad en el trabajo, se les reconocía y eran respetados, muy bien recibidos en todo lugar. En este punto, el alimento era clave, porque había que tener en cuenta a cada persona al dar la comida, era una de las formas de reconocimiento del trabajo realizado. Se sentía muy bien ir a *nakchak* y recibir la comida acompañada de sonrisas y palabras que reconocían el trabajo bien realizado.

Aunque todo el año hay cosechas de diferentes productos agrícolas que pueden venderse en los mercados, la cosecha del café es la que deja más dinero. Muchos planes de las familias se construyen con la esperanza del dinero que se va a recibir al vender el café. Muchas familias siembran mil y más palos de café con la idea de conseguir más dinero; sin embargo, nunca es seguro que el producto esté a buen precio o que no haya necesidad de contratar jornaleros, lo que implica más inversión.

En la familia, cada uno de sus miembros tiene sus plantas de café y es cotidiano escuchar “voy a trabajar en el café de Rigo”, “hoy sembramos las matas de café del abuelo”, “Ignacio está trabajando en el café de Mercedes”. Situación diferente a cuando se trabajaba por un jornal en algunas de las haciendas campesinas. Es diferente trabajar en los cultivos de la familia o los amigos que hacerlo por un jornal. Uno se va a trabajar por un jornal cuando ya no tiene que trabajar en las cosechas de la familia, cuando se sabe que el café no va a dar mucho dinero o cuando no hay cultivos. Rigo, uno de los hijos más jóvenes, decidió no volver a sembrar café por lo mal que lo pagan y solo sale a buscar jornales; la abuela, por el contrario, insiste en mantener sus matas de café, aunque no le dejen mucho dinero, siempre con la esperanza de tener una buena cosecha que deje dinero para comprar cosas o viajar.

Cuando salía a trabajar en los cultivos, los compañeros me explicaban que, aunque a muchos de ellos en La María fueron los campesinos quienes les enseñaron las formas de cultivar el café, los mayores y mayores fueron quienes cambiaron muchas de esas prácticas teniendo en cuenta las formas propias de cultivo de los guambianos. Me explicaron que no se puede sembrar tanto café y tan cerca de cauces de agua porque la tierra se desgasta, las cosechas salen cada vez más pobres y el agua se agota. Los guambianos siembran café para tener una entrada de dinero, pero afirman que la ambición de sembrar mucho café puede traer problemas a la tierra y es mejor ir con poco y asegurar la fertilidad del suelo para cultivar otros productos, como frutales, hortalizas y tubérculos.

Así como los humanos necesitan trabajar y descansar, la tierra también necesita descansar, cambiar de cultivos, o quedar con monte por un tiempo. El trabajo con la tierra no es una cuestión mecánica de sembrar y cosechar, hay que conocer la tierra, hay que saber qué necesita y qué ofrece. Para el abuelo era muy importante que sus hijos tuvieran cultivos en todos los pisos térmicos que ofrece el territorio guambiano. Cada uno de sus hijos tenía tierras adjudicadas en las partes altas y en las partes bajas del resguardo, además de contar con terrenos de familiares en Guambía y en el Tambo. Para el abuelo, el trabajo era también el movimiento de las partes altas a las partes bajas. De pronto llegaba del “teñidero”, la parte alta del resguardo, diciendo “me cansé de trabajar en lo frío, voy a trabajar un rato aquí abajo”; la abuela siempre prefería lo frío, pero se había adaptado a vivir en el clima templado de La María.

El trabajo de la tierra como elemento fundante de la cultura guambiana no es solo lo que, en términos económicos, llamamos *agricultura*. Ellos, aunque son un pueblo agricultor, construyen una identidad mucho más compleja que lo que recoge ese término. La palabra *trabajo* encierra muchas actividades, pero a su vez trabajar en algo particular es mucho más que la acción objetiva de transformación empírica. Trabajar la tierra es trabajar con la tierra, pensar con la tierra, relacionarse con los ciclos naturales, comprenderlos, conocer cada lugar, conocer las plantas y la interacción entre ellas, juntas y con la tierra. Ir a sembrar es un trabajo que requiere conocimientos generales como los ciclos lunares y los ciclos del agua; y particulares como la historia de las siembras de cada lugar, el origen de las semillas, el carácter de quienes van a sembrar; además, exige del cultivador estar dispuesto a aprender sobre la marcha escuchando atento lo que la tierra dice. De allí la importancia del trabajo del sabio cuando hace los refrescamientos para que los cultivos salgan bien.

Cada sembrado, cada planta, habla con las personas que saben escuchar. De pronto cuando íbamos con la abuela, ella me preguntaba: “¿qué plátanos bajamos?”, yo nunca sabía qué responder. Ella me decía que los mirara, que mirara cuáles estaban listos. Si le apuntaba a una mata con algunos pocos y amarillos, ella me decía: “¿no sería mejor dejarlos para los pájaros y los animales?”; si le mencionaba

unos verdes, ella me decía: “¿no sería mejor dejarlos un poco más en la mata?”; si le decía que bajáramos un racimo grande que estaba cerca, ella me decía: “¿no será mejor dejar esos plátanos para un día que volvamos cansadas de trabajar más arriba?”. Siempre que tomaba una decisión, ella me ofrecía una pregunta. No se trataba de responder de forma correcta, se trataba de observar e ir un poco más allá, ver un poco más. No entendí el valor de lo que la abuela hacía hasta el día que me tocó ir sola a traer plátanos; ahí entendí todo lo que debía tener en cuenta para una acción aparentemente tan simple como bajar o no un racimo de plátanos.

Trabajando con la abuela y con Mary pude comprender que ya traía muchos conocimientos que me permitían hacer mejor lo que estaba haciendo. Trabajar junto a ellas no solo era aprender de ellas sino aprender de mi propia vida. El conocimiento, como la tierra, hay que cultivarlo, es decir, trabajarlo, transformarlo para que dé frutos de acuerdo con las necesidades que uno tiene. Con la abuela y con Mary de nada valían mis preguntas de “¿cómo lo hago?”. Invariablemente la respuesta era “Hum, yo no sé”. Decidí no preguntar más y hacer las cosas; cuando empezaba a trabajar, ellas iban corrigiendo lo que hacía mal a la vez que me dejaban crear mi propia forma de hacer las cosas. Trabajar de esa manera era divertido, cada actividad era un reto creativo y era tan importante mi fuerza física como mi capacidad de pensar y analizar. Trabajar la tierra me permitía comprender y ser parte de la cultura guambiana, que no es solo la gente, es el territorio y su historia.

Si trabajar la tierra es lo que me hace ser quien soy, porque es lo que luego me va a alimentar, tejer es donde se concreta de dónde vengo y a dónde voy. Hay muchas formas de tejer pero, en síntesis, se trata de un proceso que tiene tres partes: hilar, entreteter los hilos y cerrar o terminar. Cada una de esas partes es bastante compleja en sí misma (Granados, 2014), cada una requiere muchos conocimientos y mucha práctica, por eso es necesario comenzar desde la niñez. Tejer es una de las mejores formas de descansar y escuchar. Las mujeres tejen cuando caminan, cuando van a las reuniones, cuando ven televisión, cuando descansan en las tardes, cuando esperan la hora de ir a dormir. Los hombres también deberían tejer, es su tarea tejer los sombreros propios, pero eso lo vi solo un par de veces y en Guambía me enteré que las jóvenes del colegio son las que están tejiendo los sombreros con nuevas técnicas que les permiten caminar mientras los tejen, algo que antes no se sabía hacer.

Tejer es ir amarrando y amarrándose en la historia. Del hilado, que es la construcción de los hilos desde la unión de dos o más hebras, hasta la terminación, cuando se cierra el tejido para que el objeto se pueda usar; se está recreando una y otra vez el tiempo de los guambianos. El tiempo, gracias al tejido, se convierte en tiempo guambiano, se ata el tiempo al espacio para hacer la historia guambiana. La cuestión es que ese amarre de la vida guambiana se va desdibujando por la ruptura del proceso; al traer el merino sintético ya no se trabaja la lana de las ovejas criadas en lo frío.

Ninguna familia en La María tiene ovejas como para asegurar la producción de lana y en Guambía hay pocas y la lana virgen es costosa. A pesar de esa situación, cada familia encuentra la manera de juntar el proceso, desde conseguir la lana hasta terminar la prenda. Es de orgullo tener una prenda en la que se puedan seguir las manos que la fabricaron, desde la cría de la oveja hasta la terminación en el telar de la casa o de un familiar. Ahora los principales objetos que se hacen con el tejido son las mochilas y los chumbes; en cambio, los anacos, las ruanas, los rebozos e incluso los sombreros se compran caros en Silvia.

En síntesis, el trabajo y el descanso son una unidad que en su desenvolvimiento construyen el ser guambiano como sujeto particular y social. El trabajo no se entiende como una forma de hacer riqueza sino como una forma de ser, de hacerse humano. El trabajo lleva implícito en sí mismo el descanso y el descanso es en sí mismo trabajo, situación totalmente en contravía de las nociones de tiempo libre y ocio. El trabajo se organiza de acuerdo con las necesidades sociales y no desde las jerarquías sociales, porque los conocimientos y los trabajos se comprenden atados a personas y familias particulares que deben entretenerse para la vida social. Así, pertenecer a *nakchak* es pertenecer a una historia y un conocimiento que debe juntarse conformando *nunachak*.

### **Elaborar la vida día a día**

Las mañanas en *nakchak*, mientras se compartía un desayuno, que casi siempre era un calentado de la comida que había quedado del día anterior, junto a unas masitas fritas y una taza de aguacafé o agua de panela, se organizaban los trabajos del día. Quien ya tenía claro qué iba a hacer, les informaba a los demás; quienes no lo tenían claro, decidían a quién acompañar en sus trabajos. Cada día traía novedades porque alguien podía llegar con noticias que cambiaban los planes, así que la reunión de la mañana era clave para estar enterados de dónde iban a estar las personas de la familia. Aunque había rutinas de acuerdo con la época del año y la época del mes, toda rutina podía quebrarse si llegaban noticias de mingas o de reuniones o si alguien pedía ayuda. A veces faltaban manos, a veces sobraban.

Cuando faltaban manos, comenzaba la tarea de buscarlas, pensar a quién se podía pedir ayuda, vecinos todos que eran parientes con los que se podía contar. Por eso, cada día traía noticias nuevas y, al final, no se podía estar seguro de las actividades diarias hasta el encuentro de las mañanas en *nakchak*. Cuando sobraban manos, era cuestión de elegir qué trabajo era más urgente para acompañarlo.

La dinámica de los trabajos diarios fluía de forma tan armoniosa que pasó mucho tiempo antes de percatarme: ¡la aparente rutina no era tal! Parece rutina porque es como un gran tejido que hacen muchas personas a la vez. Todos los

días hay personas trabajando la tierra, arreglando la casa, cocinando, tejiendo, cortando leña, cuidando animales, trayendo o llevando al mercado; pero ningún día es igual al anterior.

Al releer el diario de campo, noté que una frase mía repetida era “la misma rutina de ayer” y luego comenzaba a describir la situación. Fue una sorpresa agrupar esas descripciones y encontrar que eran similares los verbos usados, pero la situación en sí era muy diferente. Las personas o las conversaciones eran diferentes. Buscando lo que enlazaba toda esa información, me percaté de que se trataba de un constante repasar sobre el tiempo, siendo cada día distinto. Siempre amanece, pero cada día es distinto.

El vínculo del ser con *Nupirau* es una realidad en la vida guambiana. Cada día se levanta el pueblo guambiano a repasar nuevamente su historia y reconstruirse una vez más. Es ese el proceso de elaborar la vida día a día, como seres particulares y como pueblo. En este marco de ideas es posible entender que lo propio no es una cuestión del pasado, una forma rutinaria de ser y hacer las cosas, se trata de un movimiento colectivo en el que tiempo y espacio forman una unidad.

En este marco, se entiende que referirse a algunos pensamientos y acciones del pueblo guambiano como *propios* no alude exclusivamente a lo ancestral, originario o atávico; se refiere a una acción o pensamiento que responde afirmativamente al proceso de elaborar la vida de acuerdo con su pensamiento, de volver a tener la autonomía colectiva que garantice el desarrollo social en sus términos.

Para recuperar la historia, se recurrió a escuchar las palabras de los mayores, cuenta Luis Guillermo Vasco:

Alrededor de 1985, diversos antropólogos afirmaban que los guambianos ya habían perdido esa palabra de los mayores que, erróneamente, llaman mitos; sostenían que habían desaparecido, que nada de eso se recordaba. Inclusive, los antropólogos de la Universidad del Cauca, que estaban vecinos, vivían desesperados averiguando con los guambianos para recuperar esa llamada “tradición oral” y nadie les respondía nada: no, de eso no sabemos, ya no nos acordamos. Sin embargo, el Comité de Historia del Cabildo comenzó a trabajar en la “recuperación de la historia” y, en unos dos años ya había grabado en lengua wam (ahora le dicen nam trik, no entiendo por qué, porque wam es el idioma y nam trik es la lengua, el habla cotidiana, que no es lo mismo) alrededor de 85 casetes con esas historias que los antropólogos habían declarado desaparecidas. ¿Qué ocurrió? Que cuando los mayores se dieron cuenta que ese trabajo y la palabra de ellos era para el bien de la comunidad y para seguir adelante con las luchas de recuperación de la tierra, volvieron a hablar para ellos mismos y su comunidad; lo que no querían era hablar para antropólogos [...] Pero, cuando se trató de hablar a otros guambianos, a gente de su misma sociedad y para el bien de esta,



volvieron a narrar sus historias. Yo alcancé a conocer 85 casetes, pero ellos dicen que recogieron cerca de 100, y algunos se perdieron por el camino. Eran muchos relatos de aquellos a los cuales los antropólogos habían hecho certificado de defunción. Pero estaban vivos. Fue tal la cantidad de relatos que obtuvieron los guambianos del Comité, que en un momento no supieron cómo seguir, qué hacer con ellos. Entonces, nos pidieron colaboración a un grupo de personas, (que nos denominábamos solidarios y respaldábamos, desde comienzos de los años 70, las luchas indígenas del Cauca), para el proceso de recuperación de la historia y, probablemente porque yo era antropólogo, resulté colaborando con ellos, en compañía de otros dos solidarios. (Vasco, 2017b, p. 1)

De los muchos resultados del trabajo del Comité de Historia (dibujos, libros, cartillas, mapas parlantes) surgió con bastante fuerza la noción de lo propio, de afirmar que hay un mundo, una cosmovisión, una forma de hacer las cosas que es propia del pueblo guambiano; que en algunos casos es similar a la de otros pueblos originarios tanto del Cauca como de otros lugares de América, pero que identifica el ser guambiano. Se trataba de investigar la forma propia de ser y vivir como guambiano, de comprender los significados profundos de la tradición. No bastaba con recuperar una tradición como expresión superficial, se buscaba comprender las bases históricas, sociales, culturales, económicas y políticas que sustentaban las tradiciones y que se consolidan en el tiempo en la medida en que se amarra el pasado con el futuro.

Lo propio es entonces una categoría que da cuenta de un conocimiento con profundas raíces en el pasado y que se desenvuelve en la vida guambiana, transformándose y alimentándose en el tiempo y el espacio. Desenvolver el pensamiento propio es saber elaborar la vida cada día a la manera guambiana, una manera de vivir como sociedad completa. La necesidad de usar en español el verbo *saber* para reforzar la idea de lo propio tiene que ver con un conocimiento base, unas formas específicas de pensar que se aprenden en el desenvolvimiento de la vida guambiana como comunidad, como sociedad y que no pertenecen a algunos guambianos particulares, es el conocimiento colectivo, histórico, situado; es un saber social. No existe entonces un pensar y un actuar generales, abstractos y universales; se trata de unas formas y maneras propias, un saber social que permite elaborar el mundo día a día.

Cuando los mayores guambianos afirman que el territorio les habla para dar vida guambiana, dan cuenta de un proceso de pensamiento que no separa la vida y la historia de los conceptos. Cuando comenzó la lucha del pueblo guambiano se tenía en cuenta la integralidad del territorio, así la búsqueda de *tener el territorio todo completo* significaba lograr el acceso a todos los pisos térmicos de la región. Esta idea de lo completo da cuenta tanto de la producción misma, es decir

del acceso a diversos productos agrícolas, como de la construcción constante del pensamiento guambiano, de civilización, de construcción y reproducción social, de recreación de la cultura:

En nuestro pensamiento guambiano, la dirección que va desde las fuentes de los ríos hacia su desembocadura tiene una connotación generadora de humanidad, “civilizadora”, creadora de cultura. Los niños del agua descienden en las crecidas de los ríos y los mayores los rescatan al llegar a las partes bajas, para dar origen a los guambianos mismos y a nuestra cultura. En el mismo sentido bajan los caciques del agua, quienes, una vez rescatados, van a originar la autoridad, a enseñar a elaborar todos los objetos de cultura material y a indicar su empleo para la producción de la vida de los *namuy misak*, [...] La dirección contraria, aquella en que tuvimos que movernos como consecuencia de la invasión, de abajo hacia arriba, hacia las cabeceras, tiene un sentido de pérdida de civilización, deculturador y, en cierta medida, ajeno, aunque nuestra vida y nuestra historia requieren de la complementariedad de ambos movimientos para poder existir. (Dagua *et al.*, 1998, p. 264)

Para este análisis es necesario no perder de vista que el pueblo guambiano es una unidad de espacio y tiempo, cuestión que implica que no puede pensarse el presente, el hoy, el día a día, si se pierde de vista el recorrido que nos trajo hasta aquí. Es el *srurrapu*:

Por eso la historia tiene que recoger cómo pereció lo nuestro, cómo perdimos las cosas que teníamos para producir nosotros mismos y en común; la historia tiene que recoger cómo quedamos así, como estamos ahora.

Si la gente de nosotros no lo entiende, todo va a seguir lo mismo. Seguirán los préstamos individuales y seguirán las adjudicaciones y así hasta el último pedacito de la tierra guambiana. Y seguirán las ventas y unos pocos de nosotros también irán engordando con las tierras compradas y con el trabajo a jornal de los otros compañeros.

En el 84, cuatro, seis, ocho de cada vereda se rebotaron en contra de las tierras del fondo del Cabildo. Hubo asamblea en el circo y los alborotadores miraban a ver quien hablaba en su contra. La mayoría les tuvo miedo y solamente los taitas Segundo, Abelino y Ricardo respaldaron las tierras del Cabildo.

Nuestra gente no entendía, y no entiende aún, que lo que es del fondo del Cabildo es de la propia comunidad.

Pero los guambianos somos como el cangrejo: lo toca una pajita por un lado y camina para el otro, lo toca por el otro y va para otro lado, lo toca por delante y camina para atrás, lo toca atrás y va para adelante. Así somos los guambianos. (Dagua *et al.*, 1993, pp. 66, 67)

Una de las cuestiones centrales de la vida guambiana en el resguardo La María es comprender las continuidades y las rupturas que se han dado con Guambía. Aunque las familias con las que comenzó el proceso de legalización del resguardo eran todas originarias de Guambía y aunque los lazos familiares entre los dos resguardos siguen siendo fuertes, existe una ruptura organizativa y de gobierno que pone de manifiesto la dificultad para unificar al pueblo guambiano con una autoridad propia, autónoma y reconocida.

Mientras viví en el resguardo, me encontré con jóvenes que evidenciaban un profundo desconocimiento de la historia propia, al punto que algunos compañeros se negaban a reconocerse como guambianos. Uno de ellos afirmaba con contundencia y algo de desagrado: “yo no soy ningún guambiano, soy misak misak”.

Es difícil saber dónde comenzó esa ruptura entre lo guambiano y lo misak. Para los abuelos no había problema en decir *misak* o *guambiano*, aunque cuando hablaban en español en general decían *guambiana* para referirse a su cultura y sociedad. La abuela me explicó que ahora decían *misak* porque era más propio, en cambio *guambiano* era de Guambía, es decir, viejo, de antes; era la imagen del indio iletrado y callado; en cambio los misak misak eran los indios de ahora, que eran la gente-gente. Postura ratificada con la investigación de una antropóloga misak:

De hecho, en los textos publicados desde la década de 1960 hasta el año 2015, incluso en los textos de investigación arqueológica (1987, 1988 y 1990) realizados por Marta Urdaneta y otros, titulan “*En busca de la Huellas de los Antiguos Guambianos*” y el antropólogo Luis Guillermo Vasco, con los aportes de los taitas: Abelino Dagua y Misael Aranda también titularon “*Guambianos: Hijos del Arcoiris [sic] y del Agua*” (1998), hablan de los “Guambianos” como si todos hubiesen existido únicamente en Guambía. (Yalanda, 2016, p. 85)

A pesar de que en el mismo texto que menciona la antropóloga, se afirma que

Más tarde, capitaneados por Belalcázar, los invasores enfrentaron de nuevo a nuestra gente, a los *namuy misak*, hasta derrotarla en una batalla que duró treinta días, realizada en Guazabara; murió en ella Kalampás. Aun así, el español debió conseguir refuerzos para vencer a nuestro cacique Piendamú y retomar la ciudad. Así cayó *Pupayán*, nuestra ciudad, nombre que en la lengua de los *wampi* [de *wam*, nuestra lengua, y *pi*, agua], la nuestra, quiere decir ‘dos casas de pajiza’, significando

la reunión de las dos mitades de nuestro pueblo en esa población. La derrota lanzó a los *Pishau*, nuestros antíguanos, lejos de *Pupayán*. Más tarde serían también sacados de Silvia y arrojados de Cacique, en donde se habían refugiado, obligándolos a penetrar en lo profundo de las montañas. Abrieron huecos en las peñas y entraron con todos sus tesoros. No comían sal del blanco ni eran bautizados, por eso eran más sabios. De esta raíz, y en no se sabe cuántas generaciones, venimos los guambianos. (Dagua *et al.*, 1998, p. 56)

En la cita en específico, aunque en todo el texto es claro, se muestra que el término *guambianos* es una castellanización de *wampianos*, que puede entenderse como ‘hijos del agua que hablan *wam*’. En ninguna parte del libro mencionado se hace referencia a que el término *guambianos* sea exclusivamente para los habitantes del resguardo colonial de Guambía. Sin embargo, la investigación de esta intelectual *misak* con sabios *misak-misak* le permite afirmar que el *wam* no es una lengua para hablar, sino un lenguaje para comunicarse:

Porque los *misak* hablan *namtrik* y no *wam*. Además, parte de las relaciones colectivas de la intervocalización entre hablantes del *namtrik*. Y el *wam*, es otra forma de comunicación no hablada entre personas, sino que es un lenguaje amplio y profundo usual en los *nutautas* o sabios *misak* como las señas y otros lenguajes y mensajes. (Yalanda, 2016, p. 58)

La primera vez que le pregunté a la abuela sobre cómo se llamaba la lengua que usaban los guambianos en La María, ella me dijo “pues ¿cómo se llamará?, español será”, luego de reírse me dijo “*namtrik* es la lengua nuestra”.<sup>2</sup> En el resguardo hay uso cotidiano del español y *namtrik*, como pasa en casi todos los resguardos guambianos, excepción hecha de algunos asentamientos en los que ya se olvidó el *namtrik*. Pocos niños hablan *namtrik* y los que lo hacen en casa con sus familias, dejan de hacerlo al llegar a la escuela. En la Institución Educativa Agroindustrial de La María, el *namtrik* se enseña con cartillas y en la secundaria se cambia la enseñanza del *namtrik* por el inglés.<sup>3</sup>

Cuando comencé a acercarme a la vida en el resguardo conocí a dos niñas pequeñas que son primas entre sí: Ximena y Luisa. Ximena es hija de padres separados, vive con su mamá, su hermana y su sobrino, que es unos meses menor que ella. En su casa solo la mamá entiende el *namtrik*, pero lo habla poco, así que ella

2 *Namtrik* podría traducirse literalmente como ‘nuestra lengua’, entonces la respuesta de la abuela fue *hablamos nuestra lengua*, no le puso nombre, se refirió a que la lengua propia es la que hablan.

3 Nótese que el uso de la palabra *namtrik* como sustantivo en español es contraria a la significación de ‘nuestra lengua’, que contiene en sí misma sujetos y acciones.

entiende mejor el español. Su papá ha tenido diferentes trabajos y no pasa mucho tiempo con ella, entre otras cosas por la difícil relación con la esposa, aunque ambos pertenecen a una iglesia evangélica.

Luisa vive con ambos padres y tres hermanos. Cuando ella nació, la mamá quiso que aprendiera bien el *namtrik*, así que todos en su familia han tenido que volver a usarlo, luego de mucho tiempo de dejar de hablarlo. Ambas niñas pasan la mayoría del tiempo con su respectiva mamá y a veces están juntas con la abuela (por parte de mamá para Ximena y por parte de papá para Luisa); la abuela conversa mucho con Luisa y me expresó muchas veces la alegría que le produce que la niña hable únicamente en *namtrik*.

La mamá de Luisa se siente preocupada por lo que va a pasar cuando entre a la escuela, porque allí no hablan en *namtrik* y eso va a hacer que se pierda lo que ella quiere para la niña. Podría enviarla a estudiar a Guambía, con escuelas donde se habla *namtrik*, pero está lejos y no podría tenerla en casa. La mamá de Ximena está preocupada por terminar pronto su casa, lo que le implica trabajar duro en el cultivo para tener los medios económicos. Ambas niñas nacieron en el resguardo, en el marco de la misma familia extensa, sin embargo sus entornos relacionales son diferentes. Le pregunté a la abuela sobre las niñas y el uso de la lengua propia, para tratar de escuchar su opinión sobre esas diferencias en la crianza. Me respondió que están juntas (son par), que van a crecer cerca y que forman parte de la familia, así que las ventajas de una se sumarán a las ventajas de la otra, por ahora ella seguirá hablándoles en *namtrik* y cuidándolas cuando sus madres no puedan. Parte de la conversación fue el recuerdo de sus hijas; me contó cómo se fueron modelando sus vidas, cómo cada una fue construyendo su camino. Escuchándola, me percaté de que nunca consideró un camino como un error o un acierto sino como una elección tomada de acuerdo con circunstancias particulares. Sus hijas decidieron dejar la escuela y ponerse a trabajar, entonces ella recordaba que cuando joven se les escapó a las monjas, y esa decisión la llevó, tiempo después, a vivir con su esposo fuera de Guambía.

Otra vez, en una charla con mama Bárbara y mama Jacinta Muelas en Guambía, ellas contaban acerca de la época de la recuperación de tierras. Contaban cómo entre los hermanos decidieron apoyar a mama Bárbara para que fuera a estudiar mientras ellos trabajaban; aun en contravía del mandato del papá que jamás hubiera aceptado que una hija suya estudiara. Mamá Jacinta explicaba que esa decisión la tomaron porque los terratenientes siempre contaban con gente que sabía leer y escribir, abogados y demás; así que los hermanos y hermanas decidieron que alguno de ellos debía aprender eso para poder defenderse. Entre risas, las dos hermanas recordaban que mientras ellos trabajaban y luchaban contra los terratenientes, mama Bárbara vivía en el convento aprendiendo mañas de monjas, entre las que estaban leer y escribir.

La vida guambiana debe estar armonizada; las diversas relaciones y su dinámica generan desequilibrios que deben armonizarse mediante acciones concretas, que siempre implican reforzar o soltar esas mismas relaciones. Las vidas de Ximena y Luisa no pueden percibirse como separadas, son autónomas pero interdependientes; al igual que la lucha en el resguardo de Guambía implicó para las vidas de mamá Jacinta y mamá Bárbara caminos diferenciados y lejanías que aseguraron el equilibrio y la supervivencia de su sociedad. Vista así, la vida subjetiva no existe por fuera de las relaciones sociales y está determinada por estas. No existe la posibilidad de elección por fuera del entorno social y por tanto el trabajo de mantener armonizada la sociedad es lo que amplía la posibilidad de elección de las personas. Para que las vidas de Ximena y Luisa puedan desenvolverse a la manera propia es necesario que la sociedad asegure relaciones armónicas que les permitan tomar decisiones apropiadas, que a su vez se convierten en la forma de mantener equilibrada su sociedad.

La complejidad del vínculo sujeto-sociedad está evidenciada en la comprensión de los guambianos como *pishi*, como hijos de *pishimisak*. La idea de *pishi* abarca tanto una característica material, lo frío, como un estado de las cosas, el estado de paz, de calma, de tranquilidad y equilibrio. El papel de las autoridades tradicionales es encaminar todas las relaciones sociales (que ya aclaramos incluyen mucho más que a los seres humanos) hacia la vida correcta y tranquila. El proceso de armonizar la vida social se alcanza mediante el trabajo de esas autoridades; de allí que en la concepción propia no haya separación entre los sabios y las autoridades. La autoridad llega con la experiencia (los mayores y las mayores), que es la capacidad de encaminar todas las relaciones hacia el equilibrio. No solo los humanos son sabios, porque si las relaciones sociales incluyen a diversos seres, todos estos seres tienen la capacidad de trabajar en los procesos de armonización.

Entre la idea liberal del individuo como unidad (ciudadano o sujeto de derechos) y la idea propia del par como unidad sucede la vida de las personas en el resguardo. Encontré que la noción de ciudadano dentro de la vida del resguardo genera fragmentación en las personas. Para ser guambiano hay que comprenderse y desarrollarse con relación a otros, mientras en la idea de la legislación colombiana cada sujeto es en sí mismo una unidad. ¿Qué puede pasar en el desenvolvimiento de la vida de Luisa y Ximena? ¿Existen problemas entre ser ciudadanas colombianas y entre ser guambianas?

Hay un deber ser dentro de la propuesta de vida de la sociedad nacional y hay una posibilidad diferente dentro de la concepción indígena; cada persona enfrenta su vida desde su propio mundo relacional y lo que es claro en la vida cotidiana del resguardo es que gran parte de los problemas que enfrentan los guambianos tiene su origen en que el gran tejido, la gran elaboración del día a día que hacen como pueblo, se rompe en cientos de elecciones particulares.

## Los ciclos: se va y se viene, pero siempre se completa el redondeo

Para elaborar la vida guambiana es necesario conocer los recorridos del sol, la luna, el agua, las estrellas, las plantas. Recorridos de cada uno y de todos en conjunto. Igual que la vida del resguardo que se compone con los movimientos y recorridos de cada persona y de cada familia en el territorio, el pueblo guambiano existe como parte de recorridos más extensos en el tiempo y el espacio.

En la vida cotidiana se va perdiendo este conocimiento. Las personas más jóvenes no saben leer el recorrido de la luna, que es importante para los cultivos y, en la medida en que dejan de sembrar, menos les interesa ese recorrido. Pero para quienes siembran, el recorrido de la luna es fundamental, por eso en las mañanas conversar sobre el ciclo lunar es definitivo para los trabajos que se realizan en la huerta y en los cultivos grandes.

La familia es una organización social dinámica que se transforma con el recorrido del tiempo. A la muerte de la gente grande se suma la partida de algunos hijos, con cada matrimonio la familia se extiende, igual que con cada nacimiento. El desenvolvimiento de la familia es lo que va comenzando, sosteniendo y terminando una casa. Así puede entenderse que la casa, como construcción física, es un organismo vivo que se desarrolla en el tiempo. Mientras *nakchak*, con *nakuk* en el centro, sostenga la casa, existen el alimento y la cultura que van a sostener a la familia guambiana. Conformando *nakchak*, manteniendo vivo *nakuk*, dando vida guambiana con su trabajo constante, están las mujeres.

En la casa que se construía en la forma propia, el recorrido del sol daba indicaciones sobre los diferentes trabajos diarios que hacía la familia, a su vez el ciclo diario se conectaba con el ciclo anual en la transformación de la vivienda a medida que se transformaba la familia, creciendo y decreciendo; pero siempre buscando el *redondeo*, concepto guambiano que se refiere el momento de retornar a la totalidad comprendida en el tiempo, los guambianos son también los muertos y los que aún no nacen.

Así lo sabían los mayores, pero las casas desde hace cientos de años no se construyen de esa manera. Se trataba de un espacio circular hecho de barro prensado con un techo cónico de paja entretejida. En la punta superior del techo se terminaba con un pequeño cono invertido que formaba un agujero: el *tuyumøsik*. Las ventanas de la casa se orientaban de acuerdo con el recorrido del sol. Desde el amanecer hasta el anochecer, el recorrido de la luz solar dentro de la casa marcaba los diferentes momentos de la vida diaria y, a su vez, el camino del sol dentro de la casa daba los momentos del año en un recorrido anual. Desde el amanecer, cuando la luz del sol encontraba a los miembros de la familia listos para salir a sus diferentes trabajos, hasta la llegada de la luz de la luna que, de acuerdo a la época

del mes, marcaba los trabajos de la noche, se repetían los ciclos naturales del territorio dentro de cada casa. El tiempo se medía con el recorrido de la luz dentro de la casa igual que la historia se leía en los recorridos dentro del territorio. Era una casa grande en la que sucedía la vida familiar y que, a la vez que habitación, era un calendario. En esa casa, en el centro, donde entraba la luz del mediodía, estaba el fogón, vivía *nakuk*.

Lo que investigaron los compañeros del Comité de Historia es que la vida propia guambiana se organiza de acuerdo con ciclos largos y cortos, la vida social de los guambianos se compagina con la naturaleza en la conjunción de ciclos sociales y ciclos naturales. El ciclo diario de la luz del sol, el ciclo mensual de la luna, el ciclo anual del planeta compagina con los ciclos de trabajo y reproducción social de los guambianos:

El camino del sol en su recorrido sobre la tierra marca el orden y la sucesión de los trabajos agrícolas y domésticos, que se alternan con descansos y comidas para constituir el ciclo diariamente repetido. Con sus cantos, las aves ayudan a indicarnos el fin de las jornadas.

Además, este camino solar relaciona la vida diaria con el ciclo anual, enlazados ambos con la vivienda tradicional, que ya sólo existe y se conserva en la memoria de los mayores, pues no la levantamos.

Otras señales pregonan la oportunidad de los trabajos, pero hoy ya no se siguen y muy pocos mayores las recuerdan. (Dagua *et al.*, 1998, p. 117)

Con la abuela, siempre me sorprendía la precisión con que manejaba el tiempo sin necesidad de tener un reloj. Los mayores conocían el momento del día y del año con mirar las sombras de las cosas o los rayos solares que entraban en diferentes partes de la casa desde las pequeñas goteras. Sin embargo, ese conocimiento ya no era necesario para los demás miembros de la familia, que por medio de relojes o de teléfonos móviles tenían acceso a la hora y la fecha. Me parecía problemático el uso de la tecnología porque se perdía un conocimiento esencial de la cosmovisión guambiana. El problema no es saber la hora o la fecha precisa, el problema es la comprensión de los ciclos, la comprensión del tiempo como un recorrido, como movimiento. Allí está uno de los vínculos básicos del pensamiento guambiano: la unidad del tiempo y el espacio.

Del impacto de lo anterior me percaté mientras ayudaba a uno de los jóvenes (David) a realizar una tarea para el colegio. David debía explicar qué es un eclipse. Me buscó para que le ayudara a investigar y mientras trataba de recordar en qué consisten los eclipses y trataba de explicárselo, me di cuenta de que necesitaba un ejemplo de la luz y la sombra que se forman cuando se mueven los cuerpos celestes. Con naranjas, limones y pelotas trataba de imitar los movimientos de la



Tierra, el Sol y la Luna, y lo único que lograba era que David se confundiera más. La abuela nos miraba y se sonreía, así que aproveché esa complicidad para pedirle ayuda en la explicación. Ella nos llevó a la cocina y pasó una mano sobre la otra, interfiriendo en la trayectoria de un rayo de sol filtrado por una gotera en el techo. Aunque la abuela no utilizaba la palabra eclipse, comprendía perfectamente lo que estaba tratando de explicar. Mientras que mi explicación carecía por completo del fundamento básico: la luz del sol, por la simple razón que no estaba sustentada en la vida sino en el conocimiento enciclopédico. Fui incapaz de ver que si quiero explicar un fenómeno de la luz solar, tengo que usar el sol, está ahí, listo; pero mi formación me llevó a “representar” el sol con una pelota. Lo central era percibir el movimiento, no representar los astros.

El redondeo es completar el ciclo para comenzar otro que será distinto y será igual, un ciclo no es un círculo, es movimiento. Los ciclos que nos enseñaron a representar en la educación escolar son círculos o elipses en las que siempre se retorna a lo mismo y que siempre están en todos los lugares. Esa no es la idea de los ciclos, por eso es tan importante hablar de redondeo, de culminar el ciclo, de dar forma al ciclo. Ir y venir, enrollar y desenrollar es lo que conforma la unidad de espacio y tiempo en la vida:

El guambiano tiene un punto o lugar de referencia para este efecto [enrollar y desenrollar desde la cocina], a partir del cual desarrolla su espacio hasta abarcar el territorio y el mundo, aunque, como se verá, mejor sería hablar de “desenrollar”. Este punto o lugar de referencia es la casa, el sitio de habitación del grupo de parentesco. (Muelas B. , 1993, p. 19)

## **Tiempo y espacio son una unidad, el caracol que camina**

Cuando Vasco (2002) cuenta cómo encontró el concepto de *srurrapu* se refiere a un grupo de personas que eran parte del Comité de Historia y que tenían como tarea conocer la historia guambiana. Con esa pregunta en la cabeza, buscaron las respuestas donde afirman que está la historia, en las palabras de los mayores y en el territorio. Caminando, uno de los guambianos les muestra unas cosas que están en el territorio: piedras grabadas con muchas espirales y caracoles. Mirando y mostrando las cosas sintetiza un concepto: “la historia guambiana es un caracol que camina”.

Vasco no se queda con la afirmación como una metáfora, es decir con la idea que la historia es “como” un caracol, busca comprender que la historia es un caracol que camina y eso necesariamente cuestiona de forma muy poderosa la idea de un tiempo lineal o circular que, además, está separado del espacio, se trata de coordenadas de movimiento que pueden equipararse, es decir, son distintas y son una misma:

Un suceso es algo que ocurre en un punto particular del espacio y en un instante específico del tiempo. Por ello, se puede escribir por medio de cuatro números o coordenadas. La elección del sistema de coordenadas es de nuevo arbitraria; uno puede usar tres coordenadas espaciales cualesquiera bien definidas y una medida del tiempo. En relatividad, no existe una distinción real entre las coordenadas espaciales y la temporal, exactamente igual a como no hay ninguna diferencia real entre dos coordenadas espaciales cualesquiera. [...] A menudo resulta útil pensar que las cuatro coordenadas de un suceso especifican su posición en un espacio cuatridimensional llamado espacio-tiempo. Es imposible imaginar un espacio cuatridimensional. (Hawking, 1989, pp. 44-45)

Como es imposible imaginar un espacio cuatridimensional, se puede comprender que si “la historia guambiana es un caracol que camina” se convierte en metáfora, en símbolo, en imagen, en imaginación, se pierde el profundo sentido conceptual de la afirmación que ofreció el compañero guambiano. Decir “la historia guambiana es *un* caracol que camina” no es igual que decir “la historia guambiana es *como* un caracol que camina”. No se trata de imaginar la historia como un caracol, se trata de vincular en una unidad las nociones de tiempo, espacio y movimiento. Un caracol que camina se desplaza por la vibración que va del punto de inicio del caparazón a todo el caracol y vuelve al inicio, generando movimiento. Como si fueran dos caracoles y luego cuatro y luego seis, pero realmente es un caracol que se mueve: es el caracol y su movimiento. Los guambianos son su movimiento por el territorio, eso son y eso es su historia, va con ellos siempre y cambia siempre.

Decir que la historia es una espiral no es lo mismo que decir la historia es un caracol; una espiral es un concepto abstracto sin materia, a menos que lo veamos en lo material: un resorte, el muelle de un reloj, la broca de un taladro, la forma en que crece el fríjol, entre otras. Cuando comprendemos la importancia de la materialidad del concepto se aclara que no es un símbolo de otra cosa, sino que es una cosa que nos permite pensar, que se necesita para pensar. Nadie puede imaginar un espacio cuatridimensional, pero todos podemos ver un caracol que camina, así, el caracol es la cosa que nos permite pensar, que nos permite abstraer en el pensamiento la unidad espacio temporal. Esta forma de pensar con cosas es similar a la estrategia que usan los físicos teóricos (Hawking, 1989) para explicar, con cosas, las intrincadas formulaciones matemáticas de la relatividad; en vez de hablar del caracol que camina, ellos nos hablan de las olas cuando se tira una piedra en un estanque de agua.<sup>4</sup>

---

4 Afirman que Einstein dijo: “Cuando un escarabajo ciego se arrastra sobre una hoja curvada, no se da cuenta de que su camino está curvado; yo he tenido la suerte de darme cuenta de lo que se le pasó al escarabajo” refiriéndose a la curvatura espacio-tiempo.

Si pensar con cosas permite sintetizar el movimiento entre realidad y pensamiento, pensar con los pies es la forma en que se sintetiza el pensamiento como un proceso vivo, histórico, cambiante. Se trata de comprender el movimiento de las esencias que no son inmutables; lo esencial también cambia, se transforma durante ciclos de mayor duración.

Afirmar que la historia está escrita en el territorio y que se conoce cuando se recorre es válido en el mundo humano, sea catalogado de indígena o no. La historia del sistema solar está escrita en la tierra y eso lo verifican a cada paso las indagaciones de los geólogos, la cuestión es saber leer, saber recorrer. Vasco vincula el pensar con los pies con la idea indígena de que el pasado está adelante, donde se puede ver, se puede leer.

## LA VIDA CON LOS DEMÁS

A diferencia de un geólogo que va con instrumentos a leer lo que dice la tierra, que luego de pasar años encerrado en aulas de clase y en laboratorios va a comprobar que la tierra actúa de acuerdo con las teorías y demás, los guambianos aprenden a leer acompañados de los mayores, en un ciclo de larga duración en el que las personas como pueblo e historia acompañan la tierra para escucharla y escuchar su propia historia escrita en el territorio.

Salir con los abuelos a caminar tenía momentos de silencio y momentos de conversación. Las conversaciones que ellos iniciaban eran historias. El abuelo comenzaba a contar alguna de las historias de su infancia o juventud, contaba la forma en que aprendió a hacer las cosas. A veces la abuela le corregía las historias o contaba algo de su vida. Le gustaba mucho contar las veces que se equivocaba haciendo las cosas porque siempre podíamos reírnos mucho. Contaba del *pishimisak*, a veces.

Los abuelos no respondían preguntas. La lógica de aprendizaje que llevaba conmigo, la de preguntar al que sabe y esperar la respuesta, no funcionaba. La mayoría de las veces los abuelos ignoraban las preguntas y seguían contando las historias. De pronto, un día diferente, me daba cuenta de que alguno de ellos me estaba respondiendo la pregunta que había formulado tiempo atrás, pero no con palabras sino en el trabajo, en lo que estaba haciendo.

Los acompañé muchas veces a sembrar maíz y una de esas veces les pregunté cómo elegir la semilla. Nadie me respondió. Muchos días después, en la cocina, la abuela bajó las mazorcas que estaban secándose sobre el fogón y, mientras elegía

---

¿Los guambianos ya se habían dado cuenta hace mucho de esa curvatura? Dato tomado de [https://elpais.com/cultura/2014/11/14/actualidad/1415987528\\_724128.html](https://elpais.com/cultura/2014/11/14/actualidad/1415987528_724128.html), consultado el 2 de diciembre del 2018.

alguna de ellas, me explicó algunas cosas sobre las semillas. Me explicó lo que necesitaba saber en ese momento, no todo lo que ella sabía sobre las semillas, porque el conocimiento está atado a la vida, no está en el aire o en los libros cerrados sino en el desenvolvimiento de la vida humana por medio de la sociedad.

Andando con ellos podía ir leyendo en el territorio, andando juntos. Ese conocimiento no es acumulable como palabras escritas en libros. Voy desenvolviendo mi tiempo en el camino y voy envolviendo el tiempo en mi vida, pero eso se hace estando juntos, incluso cuando uno va solo. Salía a caminar por el resguardo para hacer alguna tarea y en mi mente estaban las personas, las historias. Así, decir que alguien es guambiano es decir que pertenece, que es de un territorio, que conforma *nakchak*, que allí ha desenvuelto su tiempo junto a los demás, siendo con los demás, tanto los que están como los que no están.

María Elena, la hija que vive en Bogotá, nos acompañaba en las épocas de vacaciones. Venía con su hijo más pequeño. Trabajábamos juntos. Cuando ella se iba y salíamos a trabajar, siempre acompañaba su presencia y la del niño. Esa era una presencia que yo podía sentir y entendí que con los abuelos venían muchas más personas y cuando el abuelo nos contaba las historias, esas personas también nos estaban acompañando. Johan, el hijo mayor de María Elena, que vivía en la casa de los abuelos, compartía con su mamá los pocos meses que ella estaba en casa, pero eso no implicaba de alguna forma que se rompiera la relación con ella o con su hermano. Cuando llegaban a casa, Johan asumía su lugar de hijo y hermano.

La primera vez que vi a María Elena, ella se alejaba en una moto por la Panamericana y Johan le decía adiós con la mano. Le pregunté al niño “¿y ella quién es?”. Él me dijo con naturalidad “mi mamá”. Para ese momento, yo ya llevaba ocho meses viviendo en el resguardo y ubicaba a la mamá de Johan como alguien muy lejano. Meses después, ella llegó a la casa y pudimos conversar. Ambas habíamos oído hablar de la otra, porque cuando ella estaba en el resguardo yo iba a Bogotá y cuando ella estaba en Bogotá yo vivía en el resguardo. Nos teníamos mutua desconfianza, pero al salir a trabajar juntas y compartir nuestras historias nos acercamos más y se fue desvaneciendo esa desconfianza.

Fue para la muerte del abuelo que nos percatamos de la cercanía que habíamos construido. Mientras le contábamos como habían sido los últimos días del abuelo en la casa y en el hospital, pude comprender lo difícil que era para ella estar lejos de sus familiares y amigos. Aunque siempre estaba lejos, ella también estaba acompañada por todos nosotros. Meses después de la muerte del abuelo, salíamos a trabajar y contábamos historias del abuelo y las historias que a cada quién le contaba él. La abuela lloraba en silencio. El abuelo se había ido a descansar al *Kansrø*, pero seguía delante de nuestro camino, seguía su tiempo en el territorio. Aquí, en este escrito va caminando el abuelo, van su risa y sus palabras acompañando mi camino.

## Las casas de hoy en día

En las casas que hacen ahora los guambianos en La María, en las que se separan los espacios, que ya no responden a la idea de casa grande, propia de los antiguos, la cocina no es el centro. Es más difícil conformar el *nakchak*; se intenta, aunque no con las mismas implicaciones de lo que cuentan los mayores y mayoresas. Las cosas hablan poco y se apaga la voz. Es clave tener en cuenta que decir *familia* y *cocina* en lengua propia se entiende igual (Dagua *et al.*, 1998); pero la casa ya no funciona como calendario, ya la luz en su recorrido no marca el tiempo para todos, solo algunos tienen ese conocimiento.

Todas las casas que conocí eran similares a las de los campesinos de la zona y estaban organizadas de acuerdo con las preferencias particulares de sus dueños. Las casas más grandes, con habitaciones para diferentes miembros de la familia, baño, cocina y patio, que a veces es un lugar para recibir visitas. En muchas de esas viviendas, las cocinas quedaban en las partes traseras. A pesar de que las nuevas casas no conservan la forma propia, aún queda en los mayores y las mayoresas el conocimiento de cómo debería ser la organización del espacio comenzando por *nakuk*.

Como la casa es el primer lugar de aprendizaje, el perder las formas propias es perder muchos conceptos necesarios para la vida guambiana. El conocimiento de los ciclos que marcan el recorrido de la vida ya no está escrito en la casa y no puede enseñarse a los niños más que de la forma en que se enseña en la escuela, es decir por representaciones simbólicas y de memoria. Las bases matemáticas se pierden y son reemplazadas por los números y los cuadernos con las operaciones básicas.

La forma de la casa guambiana no era un capricho, era el punto de referencia de la vida de cada uno. Comenzando por la ubicación en la casa, el territorio se desenvolvía en el transcurso de la vida de las personas y se aprendía su manejo. El territorio es una gran casa, por eso la casa pequeña, la casa particular debía tener las mismas orientaciones que el territorio grande. Y el manejo del gran territorio, *nupirau*, se aprendía desde el manejo de la casa. No era solo un manejo técnico, no se trataba de unas indicaciones generales y abstractas sino del conocimiento completo que debe ir con las personas y regresar con ellas para completar los redondeos del tiempo.

Sin el punto de referencia de la vida guambiana, es entendible que se pierda el camino, que se confunda. Pocos guambianos utilizan el conocimiento de los *mørøpik* para construir sus casas; aunque siempre los llaman cuando llegan las enfermedades o las plagas. Ha calado tanto la idea de que el trabajo de los sabios es un trabajo únicamente espiritual, que pierden de vista que se trata de procesos integrales y que responden al conocimiento de los hijos del agua, que

no son recetas mágicas. Incluso en Guambía se abandona el conocimiento que tienen los *m̄or̄epik*, con las graves implicaciones que tiene. Johnny Calderón, arquitecto guambiano, realiza la investigación “Nuisuik, planificación territorial guambiana, resguardo indígena de Guambía”. Entre los datos que ha obtenido encuentra que muchas de las casas construidas en el último siglo interfieren con los caminos del agua. Como plantea Vasco (2017b), o han dejado de consultar a los sabios o ignoran ese conocimiento. De cualquier manera:

[...] se trata de un verdadero suicidio cultural; durante un siglo los guambianos han repetido que son hijos del agua, pero no viven como tales ni lo llevan a la práctica. Por eso se van, porque no pueden vivir allí donde están. Por eso se está acabando la agricultura y están dejando abandonadas, no solo las haciendas que recuperaron, sino también las casas y las parcelas que tienen en el Resguardo. En la Guambía de hoy, son las truchas y no los guambianos las verdaderas hijas del agua. (P. 33)

### Vivir en el territorio

El territorio va hasta donde vayan las personas, el resguardo es el espacio administrado por el cabildo. Las familias indígenas pueden o no vivir dentro de los resguardos, pero sus terrenos forman parte del territorio, de igual manera que los lugares a los que no se tiene acceso por ser de haciendas de familias no indígenas. Aunque no se pueda entrar allí, para las personas es claro que ese es territorio indígena. Es territorio indígena el municipio de Tunía, que debería leerse *tun ya*. Gracias a la lucha y memoria de los mayores y mayoras todavía está presente en algunos la idea de la confederación pubenense.

Cada vez que se logra que un resguardo sea ampliado por medio de la compra de haciendas, la primera tarea es que las familias ocupen ese terreno para que vuelva a ser parte del territorio. Muchas ampliaciones de los resguardos se dan en terrenos que ya ocupaban y manejaban los cabildos.

Vivir en el resguardo implica habitar cotidianamente en él. Parece obvio, sin embargo es necesario hacer esta salvedad porque hay muchas personas que hacen parte del resguardo sin vivir allí. Una de esas situaciones es la de quienes están censados en el resguardo pero no viven allí. Sucede con muchos de los hijos que culminaron su bachillerato y se fueron del resguardo para comenzar la universidad en otro lugar, o con quienes se han ido a trabajar lejos. Hay quienes se casan y cambian de resguardo o de municipio, pero continúan siendo parte del censo.

El censo general del resguardo define muchos de los programas que desarrollan el cabildo o la alcaldía de Piendamó, por tanto la diferencia entre ser parte del censo del resguardo y vivir en el resguardo tiene relación con el manejo de los recursos

destinados desde diferentes entes administrativos. Además, algunas personas que no viven en el resguardo pueden ser parte del Gobierno propio o de proyectos que se desarrollan allí.

Durante el 2016, la gobernadora del cabildo no vivía en el resguardo sino en la cabecera municipal de Piendamó. Algunos de los profesores de la institución educativa no viven en el resguardo, situación que no afecta en nada su papel en las decisiones que se toman desde la institución hacia la comunidad. Cada tanto el CRIC organiza censos indígenas para definir sus acciones y actividades; lo que pude notar es que la forma de elegir dónde censarse está definida por las facilidades que ofrece uno u otro resguardo en cuanto a cobertura de servicios como salud o educación; porque las relaciones de amistad y de parentesco hacen que las personas conozcan muchos resguardos donde podrían recibirlos. Esta situación pude confirmarla con la historia de un compañero de un resguardo páez durante una de las mingas del Cabildo.

Yo no era indígena, era soldado profesional [...] Quería seguir la carrera militar, pero allá lo tratan muy mal a uno. Dejé eso y lo único que saqué fue una media pensión que no alcanza para nada [...] Estuve en mucha parte buscando trabajo, buscando cómo vivir y nada, siempre jornaliando duro y sin poder tener nada. Al fin unos compañeros me dijeron que me censara en el resguardo. Les hice caso, soy de un resguardo Páez y desde que estoy con ellos todo me ha ido bien. Me dieron tierra para mi casita, tengo trabajo, tengo bien mi familia, mis hijos están estudiando y siempre hay ayuda. Lo único es siempre obedecer las leyes indígenas, portarse bien y trabajar. Mientras uno trabaje bien y ayude al resguardo no hay problema. Eso sí, si se comete una falta, los paeces son bravos y juegan por todo. Ahí sí toca juicioso, sin hacer mal y sin llevar problemas [...] a mí me ha ido muy bien con los paeces.

Los mayores con los que vivía me contaron que esa ha sido la vida, un camino constante en todo el territorio grande trabajando con los demás, buscando compañeros y amigos. Establecerse en un lugar, trabajar, tratar de construir la comunidad y después seguir el camino, seguir buscando más tierra donde llevar la vida. Cuando indagué sobre esa necesidad de moverse, los mayores fueron enfáticos en decir que siempre van a crecer las familias y hay quienes prefieren quedarse, pero muchos van a querer irse. Sus hijos, por ejemplo, todos tienen terrenos en La María, o porque se los dieron los mayores o porque se los adjudicó el cabildo, pero no todos quieren quedarse allí.

Muchos jóvenes prefieren irse a buscar vida en otros sitios que quedarse en el resguardo trabajando. Trabajar en el resguardo no implica necesariamente ganar dinero, trabajar en el resguardo es asegurar la sobrevivencia con la comunidad.

Algunos trabajos sirven para conseguir dinero, como el cultivo de café, el de algunos frutales como el aguacate o la guama, otras formas de conseguir dinero son jornaleando en época de cosechas, haciendo algunos trabajos aislados, como arreglar motos, montar una tiendita, vender mochilas y artesanías, vincularse en algún proyecto del cabildo.

La vida cotidiana es muy tranquila y amable. Nunca falta nada, siempre hay alimento, siempre se puede hacer intercambio de productos cuando hay días de trueque con Guambía, siempre hay algo que hacer y pocas veces se necesita el dinero para estar bien y tranquilo. Nadie niega la comida y la vivienda a quien llega a ayudar.

## **La autoridad y las organizaciones**

Junto con el territorio y la historia propios, es necesario recuperar el Gobierno propio, cuestión central en la relación con la sociedad nacional porque es la que permite formas legítimas de relación entre las dos sociedades. Sin embargo, una de las principales pérdidas de los periodos de conquista y colonia fueron esas formas de control, gobierno y organización propias.

La actual organización en forma de cabildos no es propia guambiana, ni de los demás pueblos originarios; aunque fue impuesta, permitió en algunos momentos organizarse durante los procesos de lucha con la sociedad nacional. Los cabildos se han apropiado, pero no son la forma guambiana; de ahí que no sea extraño que en sí misma la organización del cabildo guarde algunas de las prácticas de la opresión colonial, como los castigos con cepo y latigazos. La figura del cabildo fue parte de las estrategias para asegurar el dominio invasor asimilando formas nativas de organización.

Antes de vivir en La María tuve la oportunidad de ver dos cambios de cabildo y ya viviendo allí conocí dos grupos de cabildantes, en el 2015 y en el 2016. Al final de cada año, los resguardos de la zona definen las fechas de cambio y son ocasiones para que asistan todos los resguardos. Uno de los cambios más importantes y de mayor cantidad de asistentes es el del resguardo de Guambía. El del resguardo La María tiene bastante asistencia a causa de la fiesta posterior al cambio, algo similar sucede con el nuevo resguardo de Pisitao. En cambio, en el resguardo de Guambía están prohibidas las fiestas con licor, así que los asistentes se quedan en Silvia para tomar unos tragos.

El cambio de cabildo ocupa varios días de preparación. Tanto las familias de los cabildantes salientes como las de los que comienzan participan activamente en organizar el evento. De la casa del gobernador entrante sale una marcha encabezada por los músicos. A su paso por el resguardo se van sumando las personas. Los grupos de acompañantes del nuevo gobernador y de los demás cabildantes



deben realizar un recorrido por las casas de cada uno de ellos, en cada casa se ofrece comida a todas las personas que acompañan. En un momento determinado, sale del Silo la marcha del gobernador que entrega el cargo y van caminando al encuentro del gobernador entrante. Cuando se encuentran en el camino, se saludan y todos juntos retornan al Silo donde continúa el proceso. Cada cargo va con su respectivo suplente, es decir su par. Por norma general, el suplente es alguien de la familia, el esposo, la esposa, el hijo o la hija, la hermana o el hermano. Se intercambian los bastones de mando y nuevamente se saludan y abrazan.

Cuando el cabildo comienza su trabajo, es un constante ir y venir por todo el territorio. Hay reuniones en todas partes y con muchas personas. En el resguardo, los cabildantes van de arriba para abajo todo el día. Se los encuentra en sus casas muy temprano en la mañana o muy tarde en la noche. El resto del tiempo, los cabildantes están en Piendamó, en Silvia, en Popayán, en otros resguardos, en el Silo, en la emisora, en las fincas del cabildo.

En el caso de La María, el cabildo funciona de acuerdo con las orientaciones del CRIC y es más un organismo de regulación social del resguardo que un ente de autoridad autónomo. El cabildo se elige mediante varias asambleas en las que indistintamente se buscan personas de diferentes familias para ocupar los cargos, la idea es que todas las personas censadas en el resguardo asuman alguna vez en su vida un lugar dentro del cabildo. Para muchos, representa más un problema que una oportunidad, porque el trabajo del cabildo no es remunerado y es extenuante. Mientras se es cabildante es necesario abandonar muchas tareas de la vida familiar. Los cabildantes deben organizar y controlar la vida del resguardo, deben tomar decisiones conjuntas y deben manejar los recursos de las transferencias. Aunque originalmente el liderazgo estaba a cargo de dos personas para responder a la noción de par, propia de la vida guambiana, hace mucho eso se ha cambiado por los cargos de gobernador y suplente.

Las decisiones del cabildo siempre se toman en reuniones y asambleas de distintos tipos. Las más importantes son aquellas en las que se reúne a los mayores y mayores para consultarles. Sin embargo, noté que los encuentros con los mayores son más para asegurarse de que una decisión del cabildo no tenga mucha oposición. Cuando los abuelos regresaban de esas reuniones no comentaban mucho de lo que allí sucedía, una sola vez la abuela sintetizó lo que allí ocurría: “quieren saber quiénes se oponen al gobernador”.

Los mayores sabios son más consultados para las cuestiones relacionadas con problemas particulares de familias o personas (sobre todo cuando se trata de salud y enfermedad) que para las decisiones políticas del resguardo. Predominan las asambleas de discusión, propias de escenarios como los sindicatos y las ligas campesinas, más que las formas propias guambianas, que implicaban largos encuentros en los que hay que tener la paciencia de escuchar a todos y nunca se

saca una única conclusión. La idea de democracia participativa en la que todos pueden hablar pero, finalmente, los sectores con más fuerza imponen sus decisiones a los sectores más débiles, es la que prima en las relaciones del cabildo. Esa no es la forma propia en la que se llegaba a los acuerdos.

El abuelo me contaba que cuando llegaron por primera vez a La María la hacienda ya era de ellos, pero la familia del mayordomo no quería dejarla y los amenazaban con escopetas. Muchas veces se reunían los mayores para decidir qué hacer y siempre se tenían desacuerdos. Mientras tanto, las familias tuvieron que hacer cambuches en la carretera. Seguían reuniéndose, pero no podían ponerse de acuerdo. Muchos querían ir con la policía a sacar al mayordomo y su familia de la hacienda, pues tenían los papeles en regla y la ley estaba de su parte; sin embargo, siempre había mayores que consideraban que no estaba bien sacarlos a las malas, porque de todas formas algún derecho tenían también ellos y los campesinos de la zona tendrían razón al llamarlos “indios robatierras”. Siguieron así por dos años.

La gente de las FARC, que mandaba en la zona, propuso sacar a la fuerza a esa familia. Los indígenas se negaron a aceptar eso y aseguraron que, si las FARC se involucraban, ellos mismos irían a defender a la familia del mayordomo. Finalmente, los miembros de la guerrilla, desesperados con la lentitud de los indígenas en la toma de decisiones, propusieron ser mediadores, para conversar con la familia a ver si se llegaba a un acuerdo, y así fue. La familia entregaría la hacienda, pero los indígenas se comprometieron a darles un terreno para construir una casa para que pudieran vivir allí y hacer cultivos.

Los indígenas les hicieron la nueva casa. Aun hoy existe ese terreno donde viven los herederos de aquella familia; se trata de la tienda de Doña Ruth, justo sobre la vía que conduce de la Panamericana a la escuela. Le preguntaba al abuelo por qué tanta demora, por qué aceptaron vivir en condiciones tan difíciles más de dos años. Su respuesta siempre fue: no podíamos llegar a un acuerdo y teníamos que esperar. No pregunté por qué accedieron a dar tierra a la familia del mayordomo que tan mal los había tratado, creo comprender que esa es una de las implicaciones del *mayelø*.

A las organizaciones indígenas se las encuentra en sus oficinas en Popayán o en Bogotá y en las asambleas. En las asambleas, luego de definir los moderadores y de hacer las presentaciones y las intervenciones planeadas, comenzaba el trabajo por comisiones, casi siempre al día siguiente de la instalación para dar tiempo a las chivas que llegaban de cada territorio. Dependiendo de las cuestiones para discutir en cada asamblea, las comisiones se organizaban por temas o por territorios. Al final de cada día se presentaban grupos de música, teatro o videos aportados por los diferentes asistentes. Durante las presentaciones generales y las de comisiones siempre se hablaba en español, aunque algunas veces el orador daba un saludo introductorio en su propio idioma, que luego traducía al español.

Aunque la apariencia de las asambleas era la libre participación de todos, eran los organizadores quienes determinaban las formas de esa participación, controlando los tiempos para hablar. Por fuera del evento, las personas se organizaban de acuerdo con los territorios y lo primero que hacían era montar una cocina y luego acomodar las carpas.

El territorio del resguardo se iba llenando poco a poco. Cada grupo de personas buscaba que los conocidos que habitaban en el resguardo les ofrecieran un lugar más o menos cerca del Silo para montar carpas y cocinas.

Cuando conocía a alguien de una cocina, podía entrar y quedarme un rato conversando. Así pude notar que la participación restringida de la asamblea no se extendía a las cocinas. Allí, mientras se preparaban los alimentos o se compartía la comida, se conversaba. Esas conversaciones ofrecían un panorama más profundo del evento, se podían conocer algunos de los conflictos y alianzas, el impacto, bueno o malo, de las palabras de un consejero o un asesor, la aprobación o no de la organización del evento. En esas cocinas trabajaban todos, hombres, mujeres, niños, niñas, jóvenes. Algunas de las conversaciones eran en los idiomas propios de los diferentes resguardos.

Otro tipo de espacio eran los encuentros entre asesores, funcionarios y doctores. Para ellos se destinaban los lugares cerrados que servían de oficinas. De la cocina les llevábamos la comida hasta allí para que no dejaran su trabajo. Nunca vi a ninguno de ellos, ni asesores, ni funcionarios, ni doctores acercarse a una cocina; aunque a veces iban a comprar cosas o comida en los puestos. Una vez trajeron muchas truchas arcoíris de Guambía, en la cocina había mucho trabajo. Ese día por fin pude ver reunidos en la cocina a los asesores, funcionarios y doctores, pero no para trabajar, solo para comer trucha.

El momento en que esa diferencia se convirtió en un conflicto de fondo ocurrió en uno de los paros indígenas. En toda la Panamericana, desde Corinto hasta Popayán, hubo movilización indígena. Se bloqueó el paso de los productos que entraban y salían al centro del país, aunque se mantuvo cierto nivel de movilidad local de productos.

Ante la presión, el Gobierno de Santos aceptó sentarse a dialogar en La María. Llegaron los ministros (Aurelio Iragorri y Juan Fernando Cristo) y sus intervenciones se transmitieron por la emisora. Yo estaba en la hacienda del cabildo acompañando a Mary, que estaba ayudando en los trabajos de los sabios tradicionales. Tocaba ayudar trayendo la hoja de coca y haciéndoles comida. Al tiempo que estábamos ahí, escuchábamos las intervenciones de los ministros y de los compañeros de los diferentes territorios; los sabios, desde la distancia, trataban de armonizar para que todo saliera bien.

La división se dio con el grupo de indígenas, campesinos, autoridades y mayores que apoyaban la postura de los compañeros del norte. Allí el Esmad había

arremetido contra la protesta y hubo muertos. Los compañeros del norte se negaban a negociar, querían respuestas firmes y compromisos del Gobierno en forma de documentos, como decretos o leyes. No aceptaban negociar, solo aceptaban que se cumplieran las exigencias de entrega real e inmediata de los territorios, detener la arremetida policial contra los compañeros y asegurar que no comenzaran procesos judiciales contra los líderes; entre otras exigencias, porque se habían sumado los compañeros afrodescendientes que estaban bajo el azote del paramilitarismo, interesado en mantener las explotaciones mineras y las entregas de los territorios a multinacionales.

Los compañeros organizadores y funcionarios querían cambiar la postura de los del norte para que aprovecharan el espacio de negociación con el Gobierno nacional, es decir con los funcionarios y los doctores. Los ministros aprovecharon la división para culpar el movimiento indígena por su incapacidad para hablar de forma unificada al Gobierno y amenazaron con su retiro de la mesa si no “controlaban” a los radicales.

La situación era muy tensa. Los compañeros que venían del norte mostraban su rabia y su indignación, la mayoría los apoyaba; pero las palabras de algunos organizadores y funcionarios indígenas lograron sembrar miedo. Aseguraban que se corría el riesgo de perder lo ganado, las transferencias, por ejemplo. Además decían que era la coyuntura ideal para negociar salud y educación. Los compañeros del norte estaban molestos, el grupo de indígenas, campesinos, autoridades y mayores no sabían qué era mejor, porque tenían miedo de perder lo que tenían. Poco a poco se quedaron solos los del norte y ganó la negociación con el Gobierno. Organizadores y funcionarios decían que era mejor porque ahora el Gobierno negociaría en términos de los indígenas. Cuando escuché parte del texto final del acuerdo (que vaya uno a saber si el Gobierno cumplirá) entendí que esos términos eran más dinero para educación.

Recuerdo una conversación de la gobernadora del resguardo con otras autoridades indígenas, en las que les decía, evidenciando mucha molestia, que su papel como gobernadora era cumplir como funcionaria pública y que no iba a aceptar bloqueos de ningún tipo en la vía Panamericana. Su postura era inútil, en términos de seguridad, porque La María queda a medio camino entre Popayán y Corinto. Había bloqueos en Corinto y en Popayán, así que aunque no se bloqueara a la altura de La María, no habría paso de vehículos y en nada se afectaba la situación.

Luego de un tiempo me percaté de la razón por la que comenzó la discusión. Un grupo grande de compañeros empezó a moverse por la carretera como guardia indígena para mostrar el apoyo a los bloqueos. Cantaban el himno de la guardia y consignas mientras hacían grafitis por el borde de la carretera, alusivos a la lucha indígena. La gobernadora fue a frenar esa situación y no la escucharon, así que reunió a las autoridades de otros resguardos para exigirles su apoyo. Sin embargo,

para las autoridades era difícil frenar esa situación. Decir *guardia indígena* es decir *personas indígenas*, porque todos los indígenas (incluso algunos acompañantes no indígenas) pueden asumir la función de guardias cuando sea necesario, y la gran mayoría de los asistentes venían dispuestos al enfrentamiento, querían derrotar una vez más a las fuerzas policiales, aun a riesgo de sus vidas.

Finalmente, los mayores lograron calmar los ánimos y con gran desazón terminó la movilización en La María, aunque, justo cuando los organizadores ya habían acordado levantar el bloqueo, comenzó el paro camionero en apoyo al movimiento indígena y para hacer exigencias al Gobierno.

### **DE ESTAR EN LA COCINA A TENER *NAKCHAK***

La familia tiene *nakchak* y se desenvuelve desde allí, va creciendo y extendiéndose en el territorio, va ampliando sus recorridos a medida que crecen los hijos y se casan. En La María cada nueva pareja que se quiere quedar en el resguardo construye su casa cerca de la de sus parientes y se amplía el *nakchak*. Por lo general son las mujeres las que se mueven, es decir que se unen al *nakchak* de sus compañeros, sin embargo ambas personas comparten con ambas familias en el trabajo y en la casa.

Cada *nakchak* es diferente y aunque existe una identidad entre todos ellos, todos son distintos. De acuerdo con la línea familiar, se está más cerca o más lejos de diversos conocimientos, de esa forma nadie en el resguardo tiene exactamente el mismo conocimiento. Por el contrario, hay una variedad de conocimientos que deben conjugarse para la vida del pueblo completo. Cada miembro de la comunidad se integra al *nakchak* al llegar a una casa específica y ayudar con los diversos trabajos; allí siempre va a ser invitado a calentar y a recibir bebidas y alimentos.

Hay familias que tienen el conocimiento de las parteras, las que tienen el conocimiento de diferentes remedios y las que tienen el conocimiento de la organización. Sin embargo esa forma de estructuración social se va desvaneciendo por la fuerte influencia de la escuela. Los niños no están aprendiendo las bases porque no pasan parte importante de su vida en *nakchak*, se van a la escuela y solo llegan a la cocina a comer, luego se van a jugar y dedican poco tiempo a los trabajos que les corresponden por su edad. Los más pequeños siempre acompañan a sus mamás atados en la espalda, cuando ya caminan ayudan en las tareas diarias del *nakchak*: a traer la leña, a preparar los alimentos, desgranar alverja, alcanzar los trastos o darles de comer a las gallinas. Los niños más grandes van ayudando a trabajar a los más pequeños, al tiempo que los cuidan y juegan con ellos. Los niños van formando redes de trabajo sin orientación de los adultos, porque los adultos asignan tareas a los más grandes y los más pequeños los acompañan y ayudan a su vez.

En la casa, no todos los niños aprenden lo mismo, porque a cada quien se le asignan tareas de acuerdo con su facilidad y comodidad. Por ejemplo, a Yeifer no le gustan las tareas del campo, pero ama compartir con los animales, así que siempre se le asignan las tareas relacionadas con animales. Johan disfruta las tareas más difíciles de la siembra y que impliquen fuerza física, como cortar y rajar leña, así que él se encarga de eso. A los más pequeños siempre se les asignan tareas y nunca encontré que se negaran o les disgustaran. Los bebés acompañan siempre a la mamá, la tía o la abuela enchumbados en la espalda. Mientras los niños mayores de seis años disfrutaban de las tareas de la casa, era evidente que odiaban las tareas del colegio.

*Nakchak* era el centro de la vida guambiana; la primera tarea era encender *nakuk*. Allí comenzaba el desenvolverse de los hilos que conforman el tejido de la vida. *Nakchak*,<sup>5</sup> como centro del ciclo diario, era el lugar de reunión de la familia para cocinar y para conversar, entre sí y con las cosas que hablan también. En la mañana, se contaban los sueños para comprender qué significaban, se dialogaba sobre los trabajos que cada quien desarrollaría en el día, se tomaban decisiones conjuntas sobre esos trabajos, se recibían orientaciones de los mayores y mayores, se decidía qué trabajos se iban a acompañar, se conversaba con las piedras, las ollas o las herramientas.

Para ir a reunirse junto a *nakuk*, primero hay que bañarse la cara y despegarse del sueño, echarse agua para abrir bien los ojos. Las mujeres mayores eran las primeras en levantarse para encender *nakuk*, poco a poco llegaba el resto de la familia a ayudar en el desayuno y a conversar. Luego de compartir lo que cada quien iba a realizar en el día y terminar el alimento todos sabían la forma en que cada uno aportaba en la vida cotidiana, la forma en que se apoyarían para hacer los trabajos más complicados, las urgencias que traía el día a día. Cada quien se iba a cumplir sus trabajos y cada tanto descansaba cambiando de actividad. El día era un constante ir y venir de los trabajos a *nakchak*.

Al terminar el día, la familia se reunía a contar y escuchar historias. Esos momentos junto a *nakuk* eran los momentos en que toda la familia escuchaba el *kərəsrəp* de los mayores y mayores; mayores y mayores que no son solo gente, el viento es un mayor, la lluvia es una mayor, los árboles, las piedras, el fuego y el agua. El *kərəsrəp* son las palabras que surgen del conocimiento de los mayores y mayores sobre la vida, conocimiento que busca mantener la armonía de la sociedad guambiana observando la forma en que cada quién practica las normas en su vida cotidiana. Podía expresarse en preguntas o en historias contadas una y otra vez en cada uno de los múltiples *nakchak* que se tienen y viven en el *nupirau*. Así, las conversaciones en *nakchak*, tener *nakchak*, eran la base que sostenía y desarrollaba toda la cosmovisión.

5 “*Nak* es la candela, pero es de cocinar muchas cosas y no sólo la comida. Y *chak* es el lugar del fuego, es el trabajo del organismo, es la función de cómo vivir” (Vasco, 1996, p. 6).

Los diferentes trabajos de la vida diaria eran otros tantos espacios para poner en práctica el conocimiento recibido y confrontar los conocimientos con la vida de cada quien. Nuevamente el encuentro colectivo en *nakchak* era el que permitía que esos conocimientos cobraran sentido o fuesen cuestionados, permitiendo a la sociedad guambiana un constante desenvolvimiento de la vida social desde las relaciones familiares.

Ese proceso social totalizador que permitió a los guambianos construirse como nación particular se rompió en parte con la invasión española. Mucho del sustento de su resistencia fue posible por la continuidad que trataron de dar a ese proceso, aun en los momentos más difíciles de su existencia. Cuando el Comité de Historia buscó las palabras de los mayores y mayoras, cuando buscó la historia escrita en el territorio, se encontraron con que durante tantos años *nakchak* había continuado existiendo, entonces no se trataba de “historias de viejos, tradiciones de antes”, sino de una realidad contemporánea que permitió a los guambianos seguir siendo nación a pesar de los distintos momentos de aniquilamiento que tuvieron que enfrentar.

El taita Abelino Dagua y los demás miembros del Comité de Historia pudieron comprender que el derecho nace de la cocina (entendida como *nakchak*), no porque alguien lo haya dicho alguna vez en la antigüedad, lo comprendieron porque tuvieron que vivirlo en su investigación:

En la cocina está el fuego, la candela, que es como una madre porque nos da los alimentos y nos da el calor.

Ella es nido de jóvenes que viven con sus padres antes de conseguir mujer.

De ella sale el manejo de un pueblo. De ella se coge el hilo del respeto del amor. Por eso decimos que el derecho nuestro sale de las cocinas.

Allí, alrededor del fuego, sentados en sus bancos de madera, los mayores hablan y en su voz caminan la sabiduría y el conocimiento de los anteriores. En su consejo, los hijos aprenden el manejo, aprenden el trato; allí se hacen guambianos.

De este modo, para poner una comparación, una olla de cocinar para la casa tiene un montón de cosas guardadas, tantas que uno hasta se cansaría de hablar con ella.

Así, una yerna, cuando llega el suegro, tiene que servirle a él primero, luego a la suegra, y al esposo y al cuñado, y así a los demás. Pero no como pueda: no debe regar al suelo, ni tirar los trastes, ni servir muy lleno, ni regar en el mismo plato. Debe servir bien mezclados todos los productos, que no sea agua sola, ni muy poca agua, ni a unos mucho y a

otros poco. Es el consejo del respeto y de la igualdad; es el consejo que viene a las mujeres.

O la olla grande para la minga nos habla de qué medida servir a cada uno para que alcance por igual a todos los participantes. Y de la mujer que sabe repartir porque tuvo el sueño y su mano está curada. En sólo dos veredas quedan ahora mujeres que sean capaces de repartir la comida en minga, una en cada una. Si ellas muriesen, ¿a quién se va a pedir favor de que venga a sacar comida?

Y el consejo que llega al hombre: cómo amar a su papá, a su mamá, a sus hermanos. O, cómo recibir la comida a las mujeres sin decir: “*díus pay unkuá*”. Los de hoy reciben sin decir nada y se van.

Allí, sentados los niños en sus banquitos, alrededor del fuego, en el *nakchak*, las cosas darán nueva voz a las palabras de los antiguos; y cesará el silencio. (Vasco, 1996, p. 6)

La cocina va dejando de ser *nakchak* cuando con pequeñas acciones va dejando de ser el centro de la vida guambiana, cuando el derecho no nace ahí, es decir cuando en *nakchak* se deja de aprender a ser guambiano, cuando no se comparten las inquietudes y problemas de cada uno y de todos, cuando no se escucha la voz de los mayores.

Mama Jesusa leyó, con ayuda de su hijo mayor, mi proyecto de investigación y me preguntó “¿Por qué escribe cocina y no escribe el verdadero nombre de *nakchak*?”. No supe responderle. Entendí que no se trataba del mismo término, que *cocina* y *nakchak*, al menos en este trabajo, no son lo mismo y que no bastaba con cambiar el término. Ahora puedo responderle que estuve pocas veces en *nakchak*, que la mayoría del tiempo se trataba solo de cocinas, que fue agobiante acompañar el duro trabajo de las mujeres en la cocina, asombrarme de la poca importancia que la mayoría de los compañeros y compañeras guambianas dan al trabajo en las cocinas y a las palabras de las mujeres, de lo difícil que es tener *nakchak* cada día.

Tal vez el momento más difícil del desarrollo del proyecto de investigación fue alcanzar la conciencia de que dentro del resguardo guambiano de La María existen pocos *nakckak* y que van acabándose; igual que se callan las palabras de las cosas. Una olla, una jigra, un anaco, un telar cada vez hablan menos, pocos escuchan. Algunos de los sabios guambianos y sus familias mantienen esos conocimientos y esa capacidad para hablar con las cosas.

Mama Jesusa me dijo que en los *nakchak* de los sabios y sus familias se escuchan las cosas. A pesar de las apariencias, la vida guambiana, en su profunda raíz, sigue desarrollándose desde *nakchak*, y el conocimiento sigue vivo y presente; aunque no es el único, hay muchos más, que conviven y luchan entre sí.



Los y las guambianas tienen la elección: escuchar solo el televisor que se instaló en la cocina y luego trabajar para conseguir el dinero que les va a permitir comprar las cosas que el televisor les mostró, o silenciar de vez en cuando el televisor y reunidos ir a conversar y trabajar en el *nakchak* para volver a escuchar lo que dicen las cosas, las historias que tienen para contar la olla, la piedra, la madera, la vajilla comprada en Piendamó, escuchar esas palabras para tejer su identidad actual, para seguir siendo nación que lucha, pueblo en lucha por recuperar todo completo.

## **Producir alimento y alimentarse**

El principal trabajo en el resguardo es sembrar. Dependiendo de la tarea para realizar, se sale más temprano o más tarde para hacer el trabajo. A veces hay que abonar, otras veces hay que limpiar, otras hay que hacer almácigos. Siempre son trabajos colectivos, aunque el sembrado sea de alguien en particular, todos lo que estamos en la casa ayudamos o, si alguien necesita ayuda de otra casa, llama para ir todos en grupo. Se define quiénes van al trabajo y quiénes se quedan preparando la comida; cuando toca ir muy arriba o muy abajo, se lleva comida para preparar y se deja la casa sola, porque hasta los perros se van al sembrado.

En La María, pocas familias siembran en todos los pisos térmicos, esa es una tradición que mantienen los mayores. Aunque se trata de recuperar, las generaciones más jóvenes prefieren tener cultivos más grandes en un solo piso térmico para vender; así que los días de trueque en Guambía son claves para intercambiar lo de tierra caliente por lo de tierra fría; sin embargo, la cercanía con el mercado de Santander de Quilichao y el de Piendamó hace que muchas familias prefieran vender y comprar en los municipios. La abuela y yo siempre tratábamos de ir a Guambía, porque era la posibilidad de visitar al resto de la familia y amigos. La abuela extrañaba la comida de tierra fría y al llegar a Guambía podía, en algunos casos, decir de quién eran los productos que allí encontrábamos.

La familia de la abuela tenía bastantes pedazos de tierra en el resguardo, a cada hijo e hija le habían adjudicado tierras por parte del cabildo, aparte de las que el abuelo había comprado y había distribuido. Las tierras de la parte alta, en el *teñidero*, eran para que creciera monte y, a veces, las prestaban al cabildo para que pastasen las vacas que había comprado durante una de las administraciones.

El principal cultivo del resguardo es el café, que sirve exclusivamente para vender en Piendamó y Santander de Quilichao. La mayoría de las familias han construido una alberca pequeña para hacer el beneficio del café y lo ponen a secar en los patios cuando hay sol. Los que tienen despulpadora la prestan a los que no la han comprado. El abuelo tenía una despulpadora pequeña que prestaba a varias personas de la familia, la mantenía cubierta y guardada hasta el día del despulpe.

Ese día se desviaba el agua con mangueras y toda la familia ayudaba en el trabajo. Con el paso de los años, cada vez se hacía menos, porque ya no pagaban bien el café despulpado y seco; así que se vendía en cereza a las fincas que tenían despulpadoras y secadoras grandes, que contrataban jornaleros para las épocas de cosecha. Esa venta se hacía en Piendamó.

Gran parte de la vida del resguardo gira en torno a las épocas de cosecha. El café es el producto que utiliza jornaleros de pago diario. Dependiendo la cantidad de palos de café que tenga una familia, sus miembros se van a trabajar o contratan jornaleros. La mayoría de las veces, cuando una familia se va a trabajar jornalando, las mujeres más jóvenes se quedan al frente de los cultivos de la familia. En esos casos, el trabajo es agobiante, porque esas mujeres deben atender solas o con ayuda de los más pequeños todo el trabajo de la casa, más otros cultivos, más el corte de la leña y el cultivo del café. En esos días en el resguardo la actividad es intensa, en todas partes faltan manos y a veces llegan trabajadores de otras regiones. El café desplaza muchos de los productos agrícolas que tradicionalmente los guambianos sembraban en clima templado y cálido.

Aparte del cultivo del café, todo el año hay trabajo en los diferentes cultivos: yuca, plátano, frijón, maíz, mexicanos; y estar atento a las épocas de cosechas de los árboles de mango, guama, aguacate. Productos como las moras se recogen silvestres en las partes altas del resguardo. Todos los días hay tareas relacionadas con los cultivos y, cuando hay cosechas, es necesario ir a vender o intercambiar.

Para el café se utilizan abonos, fertilizantes y venenos mataplagas; para los demás cultivos, los insumos que sobran del café. Existe la idea de que los insumos para la agricultura tienen sentido en los cultivos que son para vender, en los grandes. Para los cultivos pequeños, que son de consumo en el resguardo, se utilizan menos esos insumos. Esto tiene que ver con las extensiones cultivadas, por ejemplo, una familia a quien le interese vender mangos o guamas y que mantiene una buena parte de su tierra con estos árboles, requiere mataplagas y matamalezas, pero una familia que utiliza los árboles frutales como sombrero de otros cultivos, no va a tener problemas de plagas. Cuando una familia siembra para su propio consumo, en general no requiere una producción grande sino constante, así que se siembra acompañado, es decir, en grupos de semillas. Las diferentes plantas se cuidan y alimentan entre sí. La producción no es de grandes cantidades, pero sí es de mejor calidad. Los pequeños excedentes de la familia se reparten entre los vecinos y amigos, o se intercambian en Guambía.

Las primeras veces que acompañé a la abuela a los sembrados, me parecieron desordenados, porque a diferencia de los monocultivos, los surcos no son lineales. Al sembrar, una persona va delante abriendo la tierra, la siguiente pone el abono, si es necesario, y la última pone las semillas. Cada grupo de personas se distribuye por el terreno para tratar de abarcarlo todo. En ese trabajo acompañan

todos, los adultos, los jóvenes y los niños, de forma que al hacer el trabajo se aprenden las formas de hacerlo. Cuando uno hace mal el trabajo, todos asumen las consecuencias, aunque en medio de burlas para quien cometió el error, como la vez que sembré mal unos palos de yuca y para la cosecha hubo risas de todos por la dificultad de sacarla.

Dependiendo del tipo de abonos que reparte el cabildo, los procesos con el cultivo son diferentes. Hay abonos orgánicos que se pueden aplicar en el momento de la siembra, hay abonos inorgánicos (fosforo, nitrógeno, urea) que se aplican antes del cultivo, para preparar la tierra, o que se aplican en diferentes momentos del crecimiento de las plantas. En la forma en que cultivaban los abuelos, solo se usaban los abonos si eran regalados por el cabildo, difícilmente se compraban, aun para el café. Esa situación cambió con los hijos que cada vez dependían más de los insumos que daba el cabildo y muchas veces debían invertir en comprar abonos. Sin embargo, desde el 2016, dos de los hijos de la familia dejaron de cultivar café y por tanto de invertir en insumos; la razón es que para ellos era mejor irse a trabajar de jornaleros en las fincas grandes que invertir en un cultivo propio.

Los cultivos en las huertas de las familias se van reduciendo y por eso cada vez se depende más para la comida de los productos comprados con dinero. Un alimento de todos los días en La María es la papa, que se trae de lo frío, se puede comprar en los mercados o se puede intercambiar en Guambía. El tamaño de la papa informa el nivel de dinero de la familia, las papas grandes son más caras y solo se consiguen al comprarlas en los mercados, en cambio, las papas pequeñas son las más baratas del mercado y son las que se intercambian en Guambía; así que cuando uno está invitado a comer, puede saber si las papas son compradas o intercambiadas. Hace mucho tiempo ya que se han perdido muchas de las variedades de papa y de maíz que sembraba el pueblo guambiano.

Traer la remesa de Piendamó o Santader de Quilichao dependía de la cantidad de dinero que se tenía para el mercado. Cuando se compraba lo de la familia, se iba hasta Piendamó por lo básico: arroz, panela, café, maíz para las gallinas, algunos productos de aseo en el supermercado y en la plaza todos los productos del frío, como cebolla, papas, coles, ullucos. Sin embargo, cada familia va definiendo sus formas de hacer mercado de acuerdo con los productos que requieren, porque no los consiguen con intercambio o porque sus siembras no son suficientes.

En general, la carne se reparte en motos por el resguardo. Hay un par de vendedores que pasan semanalmente con los cortes de carne, dejando lo que cada familia requiere. Se compra a crédito y se paga con abonos semanales. Quienes tienen nevera pueden hacer compras grandes de carne en los mercados, las demás familias salan y secan la carne encima del fogón. En las tiendas del resguardo siempre se consiguen el pollo y las menudencias de frigorífico; en ocasiones especiales se mata gallina para hacer sancocho.

En las noches, conversando con los abuelos, supe que la pérdida de los sembrados era lo más doloroso para ellos. Recordaban las épocas en las que no se requería dinero para casi nada, todo el año había trabajo en los cultivos y todo el año había comida. Para los abuelos, la riqueza era tener cultivos, sembrar en todos los pisos térmicos, tener una huerta en la casa para los remedios. Revisando cómo se hacía antes, se encuentra el cuadro comparativo de los ciclos agrícolas en Guambía (Dagua *et al.*, 1991, p. 16).

Los abuelos nos contaban que desde hace mucho tiempo no se hace así, que ese era el conocimiento de los mayores que enseñaban al ir a sembrar y al ir a trabajar en los cultivos. Pero como los hijos se iban, las familias se separaban, cada quien llegaba a otros lugares y aprendía nuevas formas. Por ejemplo, ahí en La María se aprendió de campesinos la forma de cultivar el café y, con el paso del tiempo, los guambianos empezaron a tener formas distintas. Una norma que todavía muchos guambianos respetaban era mantener sin cultivos y muy cuidados los lugares altos cerca de las lagunas, no sembrar cerca de cauces de ríos y en general por los caminos del agua. Hacer siembra acompañada y dejar descansar la tierra. Esos conocimientos se van perdiendo a medida que las nuevas generaciones ven la tierra como parcelas y no como unidad. Si una familia con un pedazo de tierra cerca de un cauce decide sembrar hasta el borde con café, como hacen muchos campesinos, nadie puede impedirlo, aunque afecte el agua que es para todos los que viven más abajo.

En el caso del resguardo de La María, hay que sumar que algunos terrenos están en manos de campesinos, que no quieren acatar las normas del cabildo y menos las de los mayores indígenas. Una situación que se presentó en el 2016 da cuenta de la complejidad de la situación con el manejo territorial. La zona más alta del resguardo, que limita con parte del resguardo de Siberia, se mantenía limpia para que creciera el monte de páramo. Por allí había presencia de algunas columnas de las FARC que, aunque tenían prohibido bajar al resguardo, utilizaban esta zona como ruta de paso entre la cordillera. Esa zona no está legamente adjudicada a ningún resguardo y tiene un dueño particular. Luego del desarme de las FARC, el dueño de esas tierras llegó con la intención de hacer una represa pequeña con la idea de vender agua para el acueducto de Morales. Se reunieron varios indígenas para hacerle el reclamo al señor, su respuesta fue agresiva y contrató algunos indígenas, del mismo resguardo de La María, a los que armó para enfrentar nuevos reclamos. Los cabildantes de La María solicitaron ayuda del CRIC y nuevamente subieron muchos indígenas nasa y misak para impedir que el señor hiciera la represa. Dejó las cosas como estaban, la pequeña represa sin terminar y se fue, con la promesa de regresar a reclamar lo suyo. Mientras duró la ejecución de la represa, bajó el cauce de las quebradas y hubo escasez de agua en todo el resguardo. El conflicto quedó allí; sin embargo, me recordaba una de las advertencias que hizo la consejera Aida Quilcue durante los diálogos de paz con las

FARC. Ella afirmaba que en algunas regiones indígenas eran las guerrillas las que impedían la realización de megaproyectos mineros y de otro tipo que afectaban directamente el manejo territorial indígena; se preguntaba qué iba a pasar cuando se fueran las guerrillas. ¿Tenían los indígenas la fuerza para evitar la presencia de esos megaproyectos?

La cuestión de fondo tiene que ver con la posibilidad de autonomía de los pueblos indígenas. Mientras viví en La María, fue evidente que la pérdida de autonomía no está relacionada exclusivamente con el acatar o no las formas de gobierno propio, sino con la seguridad alimentaria de cada familia en particular. En la medida en que cada familia depende más del dinero para comprar su comida y cultiva menos, también depende de las formas de control que impone el mercado. Las autoridades indígenas pueden buscar acuerdos con el Gobierno nacional sobre subsidios de alimentación, comedores escolares, subsidios a mujeres, programas como Familias en Acción y otras políticas sociales del Gobierno nacional; sin embargo, todas esas formas no generan autonomía.

La dinámica social que durante toda su existencia ha construido el pueblo guambiano, que se expresa en las formas propias de producir el alimento y alimentarse, es la base de la existencia de lo propio. Se pueden realizar muchos programas para recuperar las tradiciones orales, pero si no se recupera la forma de vivir propia en la cotidianidad, la tradición oral se convertirá en cuentos para blancos.

Los niños en La María desprecian la comida guambiana: no les gusta la sopa, sus alimentos favoritos son la papa, la pasta y el arroz. Cada vez se intercambia menos y cada vez se van dejando de comer productos como el ulluco. Muchas plantas propias de la alimentación guambiana se han perdido porque nadie las cultiva; muchas variedades de las plantas que se siembran también desaparecen por la introducción de un solo tipo de semilla. El ciclo de vida en el que la tierra se cultiva para alimentar a quienes cultivan la tierra se pierde y con ello se desvanece la vida propia; la tierra deja de dar vida guambiana.

## **Cuando conversar se va volviendo silenciar**

Se conversa siempre, cuando más se conversa es cuando se está en *nakchak*. En *nakchak* nos reunimos a conversar, a cocinar y a comer. El pensamiento se teje en *nakchak* mientras todos vamos conversando. Se escuchan las historias, se escuchan las preguntas, se comparten opiniones. La conversación va de un lado a otro chisporroteando como *nakuk*. A veces *nakuk* grita algo y la abuela explica qué dice.

En *nakchak*, los abuelos hablaban en *namtrik*, pero los hijos, hijas y nietos respondían en español. Había temas que solo hablaban en *namtrik* y entonces los hijos respondían con frases más cortas. Cuando el abuelo contaba historias, necesitaba de ayuda de la abuela para hacer algunas traducciones al español. Ella se

desenvolvía bien en ambos idiomas, pero por la forma de hacer las frases, de usar los verbos o la falta de algunos pronombres podía percatarme de que pensaba en *namtrik*. Con el paso del tiempo, pude entender pequeñas frases de la abuela cuando daba alguna orden a los niños o cuando salía corriendo, gritando algo que tocaba hacer urgente. Una sola vez traté de decir una palabra en *namtrik*, pero fue tan difícil y se prestó a tantas burlas que preferí no volver a intentarlo.

Cuando se reunían los mayores y mayores siempre hablaban en *namtrik*, a menos que fuese necesario que quienes no lo hablábamos entendiéramos algo. Incluso en el Congreso *Nunachak* se habló en español porque muchos guambianos no entienden el *namtrik*. Mi presencia en el resguardo, como la de tantos mestizos que no hablamos *namtrik*, lleva a una reflexión que hace mama Bárbara Muelas sobre la escritura en español:

El castellano no expresa, no logra contener, toda la visión del mundo, toda la significación que mi pueblo da a la vida, a nuestro existir en la realidad. Este hecho se puso en evidencia al terminar lo que consideré primera redacción formal, la cual quedó con el típico ir y venir hacia adelante y hacia atrás, con las repeticiones antes de complementar un tema, o de adentrarme en otro, como es característico de nuestras lenguas indígenas. Redacción que finalmente he tratado de “superar” para amoldarme a otra lógica: la occidental. Por eso, este trabajo es también un paso en el largo camino de la castellanización forzada que vive mi sociedad, y con ella yo. (Muelas B., 1993, p. 3)

Todos los pueblos indígenas hacen referencia a esa castellanización forzada que mina el pensamiento indígena. Se hacen muchos programas para tratar de mantener las lenguas propias, se hace un esfuerzo por consolidar el bilingüismo en las escuelas, pero todo parece en vano. Niños, niñas y jóvenes van dejando su lengua propia o van transformándola.<sup>6</sup> Sin embargo, considero que el problema central en el abandono de la lengua propia es que se va dejando de conversar en *namtrik* porque se va dejando de estar juntos en la cocina, en el cultivo, en el camino. Se deja de pensar en *wam*, en el pensamiento propio.

En la vida cotidiana, las mujeres que andábamos juntas en los diferentes trabajos conversábamos mucho, las compañeras guambianas usaban el *namtrik* constantemente, al punto que hablaban en español por solidaridad con mi presencia y para integrarme en sus conversaciones. Pero los jóvenes andaban con sus celulares escuchando música con audífonos o estaban con los niños viendo televisión. A veces, al pasar frente a las casas se escuchaba desde afuera el sonido de los televisores o de los radios sintonizados en emisoras cristianas.

---

6 Como en el llamado *espantrik* (Yalanda, 2016).

Las familias poco a poco van dejando de conversar. Al llegar del trabajo, se sientan a ver televisión y se habla apenas lo necesario. Cuando se va a trabajar en los cultivos, alguien lleva un radio o un mp3 para poner música y se trabaja escuchando eso, sin conversar. Se construye una pared invisible entre los jóvenes y los mayores, que se ve cuando un mayor dice algo en *namtrik* y le responden en español.

En la escuela hay profesores que estudian en la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN) y convierten la lengua propia en cartillas de palabras aisladas, que los niños repiten una y otra vez, sin comprender el idioma. La forma acelerada en que se pierde la lengua está directamente relacionada con la manera en que se deja de conversar y se deja de conversar en la medida en que los trabajos de la vida cotidiana están acompañados por tecnologías de entretenimiento. Así se da un enlace entre la capacidad de ingresos, en dinero, de una familia y sus espacios de conversación.

Las familias con menos entradas de dinero, utilizan lo que ganan en mercado y utensilios para el trabajo, no se usa en tecnologías de entretenimiento como televisores, celulares y otros dispositivos. Por el contrario, las familias que por sus trabajos (ser parte de proyectos, ser empleados, sembrar grandes extensiones para vender) tienen más dinero, invierten en esos dispositivos que se conocen fácilmente en el resguardo por medio de la escuela y la televisión.

Perder la conversación es perder la vida en comunidad. Cuando hablar solo sirve para informar y no para pensar, aunque se hable en *namtrik* no se está fortaleciendo el pensamiento propio. Conversar es materializar el pensamiento con los demás y allí las palabras tienen el poder de crear. Una lengua que se recupera solamente para la mecanización del lenguaje articulado no cultiva el pensamiento. Si los humanos no hablan entre sí, mucho menos va a conversar con la naturaleza, las lagunas, el agua, la tierra, el viento.

Durante los tres años que viví en el resguardo hubo unos ocho apagones de luz. Esos momentos eran el renacer de los sonidos y las palabras. Ya no había nada que impidiera que las personas hablaran entre sí, que se escucharan los sonidos de las plantas, los animales, el viento. Sin embargo, para muchas personas esos cortes de luz eran pequeñas tragedias, se apagaba la nevera y se descongelaban los alimentos, se apagaba el televisor y se liberaban los niños y niñas. Lo peor, se regresaba en el tiempo, a las épocas sin luz eléctrica; el horrendo pasado que ya se ha superado. Al retornar por un rato el silencio, al *nakchak* llegaban todos a conversar. Mientras se preparaba la comida o se comía a oscuras, las familias no tenían otra opción que conversar.

El problema no es tener o no electricidad, tener o no tecnologías de entretenimiento. El problema es que las diferentes tecnologías deben ser comprendidas y apropiadas por la sociedad en el marco de la cultura.

Uno de los hijos de la familia se quejaba porque le compró una nevera a la abuela y ella se negaba a usarla. Le pregunté a la abuela y me dio varias razones, una de ellas tenía que ver con el fogón y cocinar frente al fogón. Pasar del frío al calor es malo para la salud. Le argumenté a la abuela que como ya no se tenían todos los productos propios de la comida guambiana, era bueno tener más carne en la dieta y por tanto tener la nevera para conservarla mejor, entonces podíamos comprar una estufa de gas o eléctrica; pero la abuela insistía en que la nevera era más un estorbo que una ayuda en la cocina, porque la estufa implicaba el uso de gas o luz lo que le exigía más dinero para pagar cuentas, además la carne salada y seca era la forma de conservarla. Me decía que una nevera era importante para el cabildo que tenía que conservar grandes cantidades de carne o de pescado para las mingas y para otras reuniones, pero en la vida de la casa no hacía falta.

En otra ocasión el abuelo me pidió que le averiguara los costos de un computador para David, le conté que los costos dependían del tipo de computador que quería y me contestó que como David era muy bueno en la escuela y trabajaba duro en la casa, era el principal soporte de los abuelos; él tenía planeado comprarle un computador para sus tareas escolares en la secundaria y una moto para que ayudara en las tareas de la casa. Finalmente, los abuelos no se negaban tercamente al uso de tecnologías, ellos sopesaban la utilidad que tendrían; pero para eso, ellos debían entender esas tecnologías y muchas charlas nuestras en *nakchak* eran narraciones sobre la utilidad y el funcionamiento de algunos aparatos.

Es ahí donde nuevamente la conversación es clave para la vida propia. Cuando Luis Guillermo Vasco afirma que en su vida con los indígenas aprendió a pensar con cosas y por eso pudo desarrollar su metodología de *recoger los conceptos en la vida*, da cuenta de un proceso de pensamiento materialista:

Encontré en Guambía, aunque ya había tenido vislumbres sobre eso en mi trabajo con los embera, pero no los había sabido interpretar, que los guambianos piensan con cosas de su vida cotidiana, con elementos que existen en su vida material. Pero no fue fácil llegar a esa comprensión. (Vasco, 2010, p. 7)

Proceso de pensamiento que se realiza principalmente en *nakchak*, mediante las conversaciones familiares:

En cambio, los guambianos, dicen que el derecho nace de las cocinas, y este es un ejemplo de cómo allí es en donde se elabora su pensamiento, ahí nace, en el seno del grupo familiar, alrededor del fogón, donde también empieza la vida, al menos así era antes que los guambianos aceptaran que sus hijos nazcan en el hospital; ahí mismo, entre la ceniza del fogón, se enterraba el cordón umbilical que ata al guambiano con su origen, no importa cuánto recorra. (Vasco, 2010, p. 10)



Cuando los mayores afirman que las cosas hablan, se refieren literalmente a conversar con las cosas; es necesario que hablen, que cuenten. Sus historias hablan de relaciones entre personas, cómo se hicieron, quién las hizo, para qué, cómo viven, cómo envejecen, que fuerzas traen consigo, que les falta. Ese conocimiento y esa conversación es la que hace que cualquier tecnología sea apropiada, pero en términos de sus realidades sociales y sus valoraciones culturales. Se trata de un proceso bien distinto a consumir tecnología y seguir modas.

En una conversación con mama Bárbara Muelas, ella indicaba que uno de las cuestiones de la lengua propia es que las personas dejan de construir palabras para nombrar conceptos nuevos en la cultura, utilizando las del idioma español. La lengua propia tiene la facilidad de ser aglutinante, por tanto es posible la construcción de nuevas palabras con la relación entre otras varias. Sucede que la falta de práctica en el uso de la lengua propia y la generalización del español hacen que se intercalen muchas palabras en español dentro de los discursos en *namtrik*.

La falta de conversación entre generaciones, asociada al uso del español por los más jóvenes, va silenciando el pensamiento guambiano. Sin embargo, aún ese pensamiento vive y se manifiesta. Una noche, mientras estábamos con David terminando una tarea del colegio que consistía en hacer metáforas la abuela comenzó a contarnos algo de su vida. Su narración estaba llena de imágenes, que nosotros llamamos literarias, una de las más bellas fue *el pensamiento de los viejos es cometa volando por muchos lugares para volver con el hilo*. David no relacionaba lo que decía la abuela con la tarea sobre figuras literarias, porque las tareas del colegio no tienen que ver con la vida de David en la casa con los abuelos. David no habla *namtrik*, no le gusta, aunque lo entiende.

Muchos años después y en el marco de una institución educativa intercultural con profesores indígenas sigue sucediendo lo que contaban los mayores:

En la escuela se despreciaban y subvaloraban sistemáticamente los consejos de los taitas, todo aquello que los mayores hablaban a los niños con base en su experiencia. Frente a los niños, todo ello se calificaba como agüeros, bobadas, supersticiones, manifestaciones de atraso e ignorancia. Muy pronto, los niños respondieron con burlas a los consejos de los abuelos y los padres; “eso son bobadas”, les decían.

Los mayores aún recuerdan el sufrimiento que les produjo ver rechazadas las tradiciones de los antiguos por los niños y los jóvenes, verse convertidos en objeto de burlas por vivir conforme a las costumbres. Y se callaron. Sobre la palabra de los antiguos cayó el silencio y se perdió el consejo. Ahora ya no se aconseja desde la cocina. Hace sesenta años que no se habla el consejo, que los jóvenes no lo han oído hablar.

Desde hace dos generaciones los mayores no volvieron a hablar la palabra y se sumieron en el mutismo. Como consecuencia, se detuvo la transmisión de la tradición, se rompió el hilo que ataba el presente con el pasado, se interrumpió la historia propia. Así se logró “que el pensamiento propio quede [en] silencio, que esté oculto”. (Dagua *et al.*, 1993, p. 7)

Solo que ahora ya no son las monjas diciendo que los indios son atrasados, son otros indios diciendo que los jóvenes son *los guambianos del siglo XXI* y no necesitan seguir viejas tradiciones. Ahora, las conversaciones importantes están en la escuela, en las reuniones del cabildo o en las mesas de negociación. Poco o nada importa la conversación en *nakchak*, ese es el lugar del chisme, de la burla.

Un lugar sin importancia aparente que, sin embargo, es en el que realmente se muestra la forma en que se desvanece lo propio, se silencia. Una de las fortalezas que aún existe en el resguardo es que los mayores se encuentran y conversan en diferentes *nakchak* y en los caminos, todavía se comparte la vida en esas conversaciones y los mayores las consideran las más relevantes.

Una situación recurrente en *nakchak* es que, cuando hay mayores, siempre su voz es la primordial. No importa qué personas importantes estén presentes, siempre la autoridad es la voz de las mujeres mayores, tal vez por eso *nakchak* es el lugar del que huyen muchos jóvenes hombres. Si en una reunión en *nakchak* llegaba un alto consejero o una autoridad, se lo trataba de acuerdo con su jerarquía, pero era evidente que la voz principal era la de la mujer mayor. Si ella amablemente cedía la voz, el personaje principal podía tomar la palabra. Por supuesto, no faltaba uno que otro hombre bien formado por el patriarcado que llegaba atropellando la palabra e imponiendo su presencia grande. Era maravilloso verlos salir callados y afanados cuando las mujeres comenzábamos las burlas por su evidente arrogancia. Esa arrogancia, tan de mal gusto en *nakchak*, era el pan de cada día en las reuniones importantes del cabildo o en las asambleas.

Otra oportunidad para conversar mucho es acompañándose de tragos. Es bastante doloroso ver que el licor hace que se digan las cosas que cotidianamente son silenciadas. Cuando hay tragos, casi siempre hay riñas y el abuelo, mientras estuvo con nosotros, siempre nos sacaba de las reuniones en las que había trago. Él se quedaba bebiendo y al otro día, o días después, se quedaba callado frente a las palabras de reproche de la abuela.

Cuando comenzaban a repartir trago, el abuelo nos mandaba a *nakchak* con la abuela; tiempo después supe que muchos compañeros del resguardo desconfiaban de mí porque nunca me habían visto borracha, una de las principales actividades de los universitarios. Nunca me emborraché por simple respeto, pero era evidente que las borracheras eran la mejor forma de fortalecer los lazos afectivos entre los hombres. Muchos compañeros, en medio de los tragos, decían lo que pensaban de las organizaciones indígenas, del cabildo, de las relaciones familiares, de los

intelectuales indígenas y de los universitarios. Eran conversaciones de sordos, pero con muy buenos datos para una investigación etnográfica.

Si la conversación en *nakchak* se apaga, también se apaga la conversación en los caminos. Solo algunos mayores conservan la tradición de quedarse conversando cuando se encuentran. Mamá Jesusa y sus hijos me decían que esos eran momentos muy importantes para informarse y tomar decisiones. Los mayores se saludan y ahí mismo saben si deben quedarse a compartir algo urgente. Siempre esas conversaciones son en *namtrik* y se demoran lo que haga falta. Por lo general esos encuentros se dan en las encrucijadas de los caminos. Con los abuelos y con mamá Jesusa me pasó varias veces que al ir con ellos caminando, de pronto, se encontraban con otros mayores y se quedaban un rato largo parlamentando ahí. Ese tipo de encuentros eran muy comunes cuando había un evento en el resguardo, así que no era de extrañar que en cada lugar hubiese grupos pequeños de mayores hablando.

Los mayores prefieren las conversaciones en *nakchak* o en los caminos porque allí pueden hablar en *namtrik* y pueden seguir sus propias normas, las formas de escuchar, los tiempos para intervenir, las cuestiones por tratar. Una cuestión es que los hablantes de *namtrik* no utilizan el español con rigurosidad en las reglas gramaticales, lo que hacen es trasladar a palabras en español las formas de pensar en *namtrik*, así que no hablan bien el español y eso es chocante cuando deben expresarse solo en español o con una mayoría de oyentes de esa lengua. Durante el encuentro del *Nunachak* se hizo necesario hablar en español porque los guambianos representantes de los nuevos asentamientos y muchos jóvenes no pueden entender el *namtrik*.

Otra de las cuestiones relacionadas con la conversación tiene que ver con la fuerte presencia de las iglesias evangélicas y cristianas. Los cultos los realizan pastores mestizos que normalmente viajan hasta el resguardo para hacer el ritual y solo hablan en español. Los pastores guambianos intercalan en sus prédicas el español y el *namtrik*, se construyen cantos evangélicos o cristianos en *namtrik*, que se corean en las iglesias. Las emisoras evangélicas transmiten en *namtrik* y en español durante todo el día. Las familias cristianas responden la exigencia del culto de evangelizar. El trabajo de evangelización implica varias actividades asociadas al culto, como la presentación de películas, los rituales de bautizo, matrimonio y muerte. La emisora del cabildo es manejada por una mayoría de compañeros pertenecientes a esas creencias religiosas. Las iglesias utilizan el *namtrik* para evangelizar a los mayores.

## **Caminar o progresar**

En una de las visitas que la abuela hizo a la casa de mi familia en Bogotá, el bus intermunicipal que los traía desde Cali no llegó hasta el terminal del Salitre, los dejó en el terminal de Bosa. Uno de los hijos me llamó y le pedí a un amigo que los recogiera

allá, les tocó esperar un rato largo. Al llegar a la casa, uno de los hijos de la abuela se burlaba contándome que la abuela insistía en venir caminando desde el terminal de Bosa (aproximadamente 18 kilómetros o 4 horas) hasta la casa. Es algo lejos, pero la abuela nos contó que varias veces había caminado en Bogotá cuando acompañaba las marchas de indígenas del Cauca. Nos contó que había caminado mucho más de cuatro horas. Los recorridos desde Popayán los hacían en grupos, descansando en algunos lugares. Parte del recorrido a pie y parte en las chivas. La marcha indígena era bien recibida donde llegara. Al llegar a Bogotá, la primera noche se quedaron en la sede de la Universidad de Cundinamarca en Soacha, al día siguiente llegaron a la Universidad Nacional.

Efectivamente, los abuelos habían caminado muchas veces recorridos más largos y el argumento principal de la abuela era “para conocer”. Cuando su hijo hacía burla sobre lo tarde que hubiesen llegado, la abuela respondía con ¿acaso hay afán? Para su hijo no era posible entender la negativa de ella a usar transporte público si se podía caminar. Días después fuimos a visitar a los amigos en la ciudad de Fusagasugá. Nuevamente la abuela quería ir a pie a todas partes y su hijo se molestó y la regañó: “Si es por plata, para eso tengo y podemos ir en taxi a todas partes, no como unos pobres arrastrados, cansados caminando”. La abuela y yo nos fuimos a pie a las casas de los amigos, cansadas y contentas de conocer.

El uso generalizado de las motos en el resguardo hace que los adultos jóvenes caminen poco. Por los caminos veredales se ven mayoritariamente ancianos, niños y mujeres; la mayor parte de los adultos jóvenes hombres tienen moto. Es una de las primeras inversiones cuando tienen suficiente dinero. La moto es el principal sueño de los jóvenes en la escuela y es el principal regalo de los adultos a sus hijos cuando tiene posibilidades económicas. En el único camino carretable en el resguardo, las motos suben y bajan a gran velocidad, jóvenes desde los catorce años conducen moto, lo que lleva a no pocos accidentes. Por lo menos una vez al mes hay caídas y atropellos. Gran número de jóvenes exhiben sus cicatrices en brazos y piernas resultantes de esas caídas. Constantemente familias de La María visten de luto por la muerte de algunos jóvenes en la carretera Panamericana por accidentes en moto. Una de las principales actividades de la Policía de Tránsito de Piendamó es poner comparendos o inmovilizar las motos, situación que mantiene viva la indignación de sus habitantes.

Para el velorio por la muerte del abuelo llegaron aproximadamente 170 motocicletas y fue complicado parquearlas cerca de la casa. Toda la vereda se llenó de motos.

Si caminar tiene como único objetivo transportarse de un sitio a otro, indudablemente motos y carros son necesarios en vida. Sin embargo, de acuerdo con el pensamiento propio guambiano, caminar es la principal forma de conocer, no sirve solo para transportarse y transportar. Se camina para conocer, para que el

cuerpo conozca, en su contacto con la tierra, las señales por las que ella habla. Igual que con la entrada del calzado, las motos son una forma de romper un vínculo clave de la vida guambiana:

La llegada de las monjas a establecer escuelas que recogieran una gran cantidad de niños y aun de jóvenes guambianos —aunque antes de su entrada ya había algunas escuelas manejadas por maestras blancas, pero seglares—, produjo efectos de decisiva importancia para la vida guambiana.

Algunos mayores cuentan que en esa época todo mundo andaba descalzo. Las monjas emprendieron una campaña para obligar a que los niños se calzaran para ir a la escuela; los padres se vieron obligados a bajar al pueblo a comprarles zapatos; rápidamente se pudo presenciar el espectáculo de los niños que andaban calzados, mientras sus padres, abuelos y demás guambianos que no asistían a la escuela continuaban con los pies desnudos, pisando directamente la tierra y recibiendo de ella sus señales.

La campaña no se detuvo ahí. Luego se buscó que los niños hicieran presión sobre sus familiares para conseguir que también ellos adoptaran el uso del calzado. Las burlas de los niños y su permanente intervención en los hogares lograron, finalmente, hacer calzar a los mayores.

Se había descubierto que era un mecanismo efectivo establecer una brecha entre la costumbre de los mayores y la de los escolares, para luego desacreditar aquella entre estos últimos. Como resultado de este procedimiento se produjo una ruptura entre las generaciones. (Dagua *et al.*, 1993, p. 35)

Ya ningún guambiano camina descalzo y, si lo hace, tal vez, algunas personas podrían pensar que será por pobre o loco. El uso de zapatos ya está normalizado en la vida cotidiana de la María. Algunas veces, cuando los sabios guambianos así lo exigen, en los trabajos de refrescamiento se está descalzo, pero es una situación extraordinaria. En similar medida, los jóvenes prefieren andar en moto que caminar, afectando profundamente su conexión con la tierra. Andar siempre a pie es un indicativo de pobreza, la familia que no tiene moto es valorada como inferior en términos de clase. De similar manera, las familias que tienen carro han alcanzado un estatus mayor. La vida del guambiano se comprendía como un recorrido que comienza en *nakuk*, se ampliaba a la casa y se continuaba en el camino. Para muchos guambianos, como para la gran mayoría de los colombianos de clase media, la vida comienza en el hospital y se continúa en la moto o en el carro.

Los mayores que utilizan moto ven en ella una forma rápida de transportarse. Afirman que se camina cuando es necesario, pero se usa la moto para el transporte y en nada afecta la vida guambiana. Sin embargo, durante mi vida en el resguardo pude constatar que la moto, más que un medio de transporte, es un indicativo de poder. Poder adquisitivo y social, la presencia de las motos atropella los caminos y se les da prelación a quienes llegan en moto sobre quienes lo hacen a pie. Es la primera adquisición de quien trabaja y gana dinero, por eso para muchos adultos, la falta de moto es un indicativo de pereza para el trabajo “si trabajara duro tendría su motico”.

Tener moto, arreglar la moto, saber de motos sigue siendo cosa de hombres; son muchas menos las mujeres que adquieren moto. Vi muy pocas mujeres conduciendo y la gran mayoría eran jóvenes que vivían en zonas urbanas. Para las familias, lo más usual es que el padre o el hijo mayor sea el primero en adquirir la moto. El caso de una de las compañeras de La María era muy diciente: ella trabajaba en Piendamó pero vivía en el resguardo, su solución fue comprar una moto, que nunca aprendió a conducir, así que contrató a su cuñado para que la llevara y la trajera. Le daba miedo conducir, pero no gustaba de ir y regresar todos los días en bus y caminando. Hice cuentas y le salía más caro pagar chofer, gasolina, peajes, arreglos, que pagar el pasaje cada día, pero era más cómodo.

Una de las ventajas de vivir con los abuelos es que a ellos no les gustaba andar en moto. Una de las poquísimas veces que el abuelo aceptó subir en una moto fue cuando se enfermó y casi desmayado tuvieron que llevarlo a Piendamó. La abuela no tenía problema en caminar o andar en moto, pero siempre elegía caminar, a menos que tuviera afán. Le incomodaba ir en la moto con su vestido propio y todas las cosas que llevaba en las mochilas y la jìgra, así que caminar le daba una autonomía que no tenía cuando le tocaba subirse en la moto de alguien. Con los abuelos siempre caminábamos y, cuando teníamos que ir a Guambía o a lugares lejanos del resguardo, el abuelo se iba en Serena, la yegua, mientras la abuela nos acompañaba en el bus que tomábamos en la Panamericana.

En la familia solo tenían moto dos hijos varones. Las mujeres no tenían y siempre andábamos a pie. Caminando, conversábamos y me contaban muchas historias de ahora y de antes. Me narraban la forma de vivir que enseñaban los mayores, discutíamos eventos del resguardo, me preguntaban de mi vida y mi historia. En esos caminos, subiendo y bajando por el resguardo, nos conocimos y pudimos ser amigas.

Caminar sirve para conocer y conocerse. Con el paso de mi vida dentro del resguardo, los compañeros se dieron cuenta de que siempre andaba caminando y como eso es indicativo de pobreza, algunos mayores me hablaban con más confianza en las mingas, me enseñaban las formas de trabajar y me compartían sus historias. Así pude acompañar a muchas personas que me encontraba en los

caminos. A veces bajaba a comprar remesa en Piendamó, cuando se nos pasaban los carros que bajaban del resguardo, nos quedábamos muchas mujeres conversando mientras esperábamos los buses. Luego subíamos a nuestras casas, siempre conversando. La misma situación que me acercó a muchas mujeres, me alejó de muchos jóvenes y muchos hombres, que veían de forma desconfiada que una mujer mestiza universitaria cargara el mercado al hombro y caminara desde la Panamericana. La abuela se reía y decía “qué necesidad tiene de cargar”, mientras ella cargaba un peso muy superior al que yo era capaz de llevar, luego me miraba amorosa y les decía a quienes nos miraban intrigados “es que la profe es guapa”.

A pesar de tantos cambios asociados a dejar de caminar para conocer, aún muchas personas pueden narrar la importancia de caminar en la vida propia guambiana. Luego de enterrar el cordón umbilical entre la ceniza de *nakuk* o en otro lugar de *nakchak*, comienza el camino del guambiano. Un bebé en sus primeros años, atado a la espalda o en los brazos de los padres y cuidadores, recorre la casa y parte del territorio. Con los primeros pasos comienza el aprendizaje autónomo. De barriga o gateando, un bebé explora el mundo, casi siempre al cuidado de hermanas mayores o de abuelos; los padres salen a trabajar la tierra. El aprendizaje de las palabras se alcanza en la cocina, por eso la importancia que en *nakchak* se siga hablando *namtrik* en la cotidianidad.

Los más pequeños continúan su aprendizaje ayudando en las labores diarias, desgranando alverja, escogiendo las papas, haciendo pequeños mandados. Los juegos de los pequeños casi siempre son iniciativa de los niños más grandes. Forman pequeños grupos bajo el liderazgo de los mayores e inventan actividades divertidas, muchas veces ayudados por los abuelos. Los grupos de niños construyen jerarquías y van conformando su comunidad de aprendizaje. Van de casa en casa, jugando, trabajando, conociendo. A medida que crecen, pueden salir más lejos de casa, hacer mandados más lejos, hasta que son mayores y pueden irse solos lejos del resguardo. En las veredas, todos los habitantes conocen a todos los niños, y a su vez cada niño se construye desde la pertenencia a una casa y un grupo de amigos.

Cuando iba al río con los grupos de niños, siempre era evidente la fuerza del aprendizaje autónomo. Los mayores inventaban actividades y los más pequeños se iban sumando, apoyando y aprendiendo. Una tarde de mucho sol fuimos al río; luego de bañarnos y jugar en el agua, me quedé un largo rato sola observando. Los más grandes inventaban nuevas formas de saltar al río, las probaban y luego instruían a los más pequeños. Los que no se sentían capaces de hacerlo, intentaban formas más sencillas o nuevos juegos. Cuando se fue el sol, muchos empezaron a temblar de frío. Los más grandes comenzaron una fogata. Les escuchaba su conversación. Primero se pusieron de acuerdo acerca del lugar donde hacerla, algunos ponían objeciones según el conocimiento recibido de los adultos: “no cerca del árbol porque le calentamos las raíces y se puede morir”, “no en la zona de las

piedras grandes porque los abuelos dicen que allí hay que dejar monte”, “busquemos restos de otras fogatas”. Luego de parlamentar, buscaron el lugar indicado, encontraron el lugar de una anterior fogata de pescadores y decidieron hacerla allí. Entre todos trajeron piedras para elegir las mejores, luego pequeñas ramitas para encender la fogata. Los más pequeños ayudaban con todo lo que podían. Uno de los mayores sacó los fósforos y comenzó el fuego. Se reunieron alrededor para conversar sobre la tarde, se reían recordando sus juegos, las veces que “me ahogué”, los golpes en las piedras, las formas de saltar.

Cuando les pasó el frío y se agotó la conversación, los más grandes empezaron a saltar, al poco rato estaban cantando y bailando alrededor del fuego. Era una alegría tan contagiosa que desde mi lugar no podía dejar de reír a carcajadas al verlos tan felices. Cansados, volvieron a sus lugares y decidieron que ya era hora de comer, así que debían regresar. Apagaron el fuego, asegurándose de poner tierra para que la brisa no alimentara el rescoldo y se prendiera de nuevo, encima de la tierra algunos orinaron en medio de risas de todos. En el camino de regreso a casa me sentí libre y pude comprender aquella propuesta pedagógica que plantea que deben ser los niños los que guíen el camino para aprender.

La escuela impone su presencia en la vida de niños y niñas cada vez más pronto y desplaza a la familia en la actividad principal de educación de niños y niñas luego de los 5 o 6 años. Con las políticas nacionales de conformar currículos desde la educación inicial se van imponiendo jardines y guarderías en lugares que no los requieren, como el resguardo. La existencia de las comunidades hace que no sea necesario inventar instituciones para el cuidado de los más pequeños; a pesar de eso, las iniciativas de instituciones como Bienestar Familiar<sup>7</sup> imponen la necesidad de construir esas guarderías, regidas bajo los lineamientos nacionales de educación inicial. Con políticas operativas, como la Estrategia de Cero a Siempre, imponen el modelo pedagógico nacional desde la primera infancia:

Entre el 2012 y 2014 inició este reconocimiento, valoración y celebración de las prácticas de cuidado y crianza desde lo cultural con una investigación (*apoyada por el Banco Interamericano de Desarrollo*) con cuatro comunidades: con los afro, en el Magdalena; con el pueblo Sikuaní, en Cumaribo, Vichada; con el pueblo Pijao, en el Tolima; y con el pueblo Embera, en Risaralda. Este proceso, según María Cristina Escobar, de la Consejería Presidencial de Primera Infancia para la Política De Cero a Siempre, se desarrolló bajo el liderazgo de la misma

---

7 Institución creada en 1968, bajo la presidencia de Carlos Lleras Restrepo, el “hacedor de instituciones”, de acuerdo con el artículo de la revista *Nova et Vetera* de la Universidad del Rosario. Véase <http://www.urosario.edu.co/Revista-Nova-Et-Vetera/Columnistas/LLERAS-RESTREPO-EL-HACEDOR-DE-INSTITUCIONES/>



comunidad. Teniendo en cuenta esta experiencia, en 2017, *el ICBF implementa la Modalidad Propia e intercultural de Educación inicial con las comunidades indígenas Misak de Piscitao y Guambia, en el Cauca*; también con los Kamëntsá, en Sibundoy, Putumayo; con los Zenú, en Córdoba y Sucre; con los Emberá-Chamí, en Chocó; con los Jiw, Nukak y Sikuani, en Guaviare; con los Arhuacos, en César; con los Wacoyo, Sikuani y Achagua, en Meta; y con los Wayuu, en La Guajira. También lo hizo con comunidades afrocolombianas de Nuquí y Tadó, en Chocó; y en Barú, Islas del Rosario e Islote, en Bolívar. En total se atendieron a 58.217 niños. (Maguared, 2018, p. 1. Énfasis añadido)

Ese tipo de estrategias junto a la construcción de hogares de bienestar y los subsidios de Familias en Acción se convierten en sucedáneos de las formas comunitarias cuidar y educar a los niños pequeños.

Así, el camino de cada guambiano ya no es visto como el recorrido material por el mundo, sino como una suerte de progreso en la sociedad, de ser cada vez más poderosos, tener más cosas. En la forma propia de comprender la vida como el camino de cada uno, es claro que dos personas de la misma edad tienen recorridos similares, porque llevan tiempos similares en su movimiento por el espacio. Así, los mayores, son mayores por edad y experiencia, aunque no tengan las mismas vivencias. Es necesario que cada quien camine su propio camino, que nadie podría seguir de forma idéntica, nadie podría igualar. Cada mayor tiene el conocimiento que pudo caminar y cada camino es distinto, lo que abre la posibilidad al tejido vital diverso del pueblo guambiano, que es la compleja red de caminos que se cruzan en la sociedad. Por eso es entendible la incomodidad de los mayores guambianos ante la imposición de la jerarquía de una persona particular por encima de los demás. El respeto y la autoridad no se imponen desde el poder, se alcanzan mediante el trabajo y el conocimiento; es la gente la que otorga a una persona particular la autoridad, que, a su vez, la persona debe recibir con humildad y sin jactancia.

## EL NAKCHAK SE VUELVE COCINA

En la sección anterior mostré mi camino para recoger los conceptos en la vida guambiana. En la que sigue, presento la forma en que esos conceptos permiten ver el proceso de desvanecimiento de la vida propia guambiana en la vida cotidiana. Se trata de mostrar las diferentes maneras como el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado se enconan en la vida guambiana, fortaleciendo las divisiones de clase, género y raza dentro de cada familia y cada persona.

Mientras viví allí, no tuve ninguna duda de que la cocina era el centro de la vida cotidiana de las familias guambianas en La María, desde el amanecer hasta el anochecer la vida es un ir y venir de los trabajos a la cocina, del pueblo a la cocina, del sembrado a la cocina. Sin embargo, la mayor parte de las veces la cocina era eso, *una cocina*, no era *nakchak*.

El referente de la familia siempre es el *nakchak*, sin embargo se va dejando de escuchar la voz de los mayores, se va olvidando la conversación en *namtrik*, se va desvaneciendo el *nakchak* y se va convirtiendo en cocina. Los primeros y más importantes aprendizajes se dan en el *nakchak*, por ejemplo la lengua. Si en *nakchak* se habla en *namtrik*, los más pequeños lo aprenden, de lo contrario se pierde la lengua propia. Tener y vivir el *nakchak* es definitivo para ser guambiano, así ante el desvanecimiento de los *nakchak* se va agotando la vida propia.

En el resguardo construyeron una casa grande de dos pisos para hacer un jardín infantil, cuidado por las mayores, para que los más pequeños aprendieran a hablar *namtrik*, porque cada vez son más los guambianos que no lo hablan. La idea no funcionó, la mayoría de las familias nunca envió a los niños a ese jardín. El edificio sigue ahí, como testigo mudo de un proyecto fracasado.

Ese proyecto era una muestra clara de la diferencia entre cocina y *nakchak*, que el cabildo no se interesa en comprender. Consideran que hablar *namtrik* es una cuestión mecánica que se aprende por la simple repetición constante y no ven que la lengua es la expresión material del pensamiento guambiano, que solo vive cuando existe ese pensamiento. Para que haya pensamiento guambiano es necesario que las diferentes cocinas que hay en el resguardo vuelvan a ser *nakchak*: el lugar fundante de la vida guambiana, el lugar para alimentarse de vida propia y que permite salir a recorrer el mundo como guambiano.

Cuando una casa reduce *nakchak* a una cocina, se desvanece la vida propia. Pueden existir muchas formas de organización y de autoridad, pero sin *nakchak* no existe ni organización, ni autoridad propia guambiana. Todas las investigaciones sobre el pueblo guambiano son enfáticas en afirmar la importancia del *nakchak* en la vida propia, sin embargo se lo equipara únicamente a los conceptos de familia y vida privada.

Considero que *nakchak* no puede reducirse dentro de esos conceptos porque es el referente del origen, del inicio de la vida social, allí están contenidos el espacio y el tiempo, el frío y el calor, la vida y la muerte. *Nakchak* es calentar, cocinar, comer y escuchar a los mayores. Retornar al *nakchak* es retornar al centro para volver a desenrollar. Convertir al *nakchak* en cocina es perder toda la dinámica que lo hace ser el centro de la vida guambiana, es reducirlo a un lugar accesorio, apartado y privado.

## **PENSAR Y NO HABLAR**

Muchas veces la abuela, Mary y otras compañeras me aseguraban que era mejor guardarse lo que pensaban. En la vida cotidiana, las tensiones se enfrentan mediante sarcasmo y burla. Las mujeres mayores son las más experimentadas en esas formas de expresarse. En el primer año de vivir en el resguardo, estaba desesperándome la actitud de burla constante. Me costó mucho trabajo aprender esa forma de enfrentar tensiones y resolver contradicciones. En la vida cotidiana, las molestias por las actitudes de otros se expresan con sátiras y comentarios burlescos. Sabía que si me equivocaba en el trabajo nadie se enfadaría o me increparía, sin embargo debía soportar ser el centro de burlas por largo rato, hasta que en la práctica demostrara que no me equivocaba de nuevo, que había aprendido. Fue duro aprender a sobrellevar la burla como parte necesaria de la relación con las compañeras, aprender esa forma de decir lo que piensan sin hablar directamente.

Esa forma de pensar y no hablar directamente me llevó a situaciones muy difíciles, tenía que estar alerta a las múltiples maneras en que me comunicaban lo que pasaba. Fue en el proceso de construir relaciones más cercanas con las amigas del resguardo que pude hacer parte de esa forma de comunicarse sin hablar,

de pensar algo y compartirlo sin necesidad de explicar con palabras. Era entrar en una complicidad dada por gestos y señales, que lleva bastante tiempo incluir en la percepción, pero que me permitió aprender a construir la burla como resistencia. Aprender a leer el silencio de las compañeras fue develar las formas de opresión y resistencia presentes en la vida del resguardo.

Cuando, por los trabajos que hacía en la casa, me empezaron a conocer, también me integraron entre las mujeres mayores. Haciendo parte de las mujeres mayores, pude comenzar a usar la burla como forma de enfrentar las actitudes patriarcales y dominantes de muchos varones y muchas jóvenes. Siempre me faltó práctica, pero finalmente pude estar a la altura de las compañeras para sacudirme de la arrogancia tan presente entre hombres y personas jóvenes en el resguardo.

Aprender a pensar sin hablar fue para mí una experiencia similar a aprender la comunicación en el escenario teatral. Una técnica surgida del teatro pobre de Jerzy Grotowsky que unía dos tradiciones: la aristotélica y la oriental. Se trata de construir el cuerpo dilatado, que es un cuerpo atento, ágil, dispuesto y al mismo tiempo un cuerpo quieto, pasivo, relajado:

Un cuerpo dilatado es un cuerpo cálido, pero no en el sentido sentimental o emotivo. Sentimiento y emoción son siempre consecuencia, tanto para el espectador como para el actor. Antes que nada es un cuerpo al rojo vivo, en el sentido científico del término: las partículas que componen el comportamiento cotidiano han sido excitadas y producen más energía, e incrementan la emoción, se alejan, se atraen, se oponen con más fuerza, más velocidad, en un espacio más amplio, más reducido.

Si se interroga a los maestros de los teatros orientales y occidentales y se comparan sus respuestas, se podrá comprobar que en la base de las distintas técnicas se encuentran algunos principios semejantes. Estos pueden agruparse en tres líneas de acción:

1. La alteración del equilibrio cotidiano y la búsqueda de un equilibrio precario o “de lujo”;
2. La dinámica de las oposiciones;
3. El uso de una incoherencia coherente. (Barba, 1990, p. 54)

Con la capacidad de pensar sin hablar es posible ir más allá de la superficialidad que ofrece la observación participante durante cortas y esporádicas visitas. Luego de los meses de desazón por las constantes burlas de mis compañeras, me encontré con el profesor Vasco, que me dijo “ahí sí estás jodida, porque si no aguantas las burlas no puedes vivir con guambianos”; luego de escribir en el diario de campo las mil

formas en que burlarse no era bueno, generaba dolor y frustración, se me encendió el bombillo de la memoria y vino el recuerdo vívido de mis lágrimas cuando estudiaba teatro. Ese recuerdo fue clave para comprender lo que pasaba. Quería vivir la cotidianidad en mis términos y no en los de las personas con las que estaba viviendo. Recordar las técnicas teatrales para romper la comodidad y enfrentar el acto creativo fue como dar, por fin, el salto de entrada a la vida de las compañeras.

Aprender a leer las situaciones, a descentrar la mirada, a preguntar a la abuela sin hacerle preguntas, a dejarme llevar por el trabajo diario, a usar pocas pero agudas palabras, fue un proceso lento y transformador. Vi la fuerza de la vida propia guambiana, el sentido profundo de llevar siempre el vestido propio, la terquedad necesaria de hablar *namtrik* cuando todos responden en español, la terquedad de trabajar siempre más duro, de caminar más lejos.

Con las acciones y los pensamientos de los más invisibilizados en el resguardo se teje la vida propia. La fuerza vital del movimiento indígena se nutre de esas acciones y pensamientos. Esa es la autonomía de los pueblos indígenas que está presente en los rostros de los que, tercamente, hablan sus propias lenguas, visten sus propias ropas y despiertan cada día para elaborar el mundo que otros destruyen.

En el mundo indígena, como en el escenario creativo, la palabra es creadora. Sin embargo, depende del contexto ético en el que surge esa palabra. La cuestión de la ética está directamente relacionada con la política, y esta se relaciona con el conocimiento. Con el equilibrio apropiado en una comunidad, el conocimiento y la ética política permiten que la vida social sea el lugar de creación de la vida humana mediante el trabajo colectivo. Con cada acción se crea el mundo en el que vivimos, así que ese mundo es responsabilidad del cuidado de quienes lo crean.

Las conversaciones en *nakchak* son el lugar de manejo de un pueblo porque allí se hace palabra la vida de las personas y se crea el mundo desde el proceso de compartir el alimento y el conocimiento. Conversar es entonces el acto de crearse y crear junto a los otros. Perder ese momento en la vida cotidiana es perder la posibilidad de cuestionar, de evaluar las acciones y palabras junto a los demás. Perder el uso cotidiano de la lengua propia es perder la posibilidad de pensar el mundo desde lo propio. La relación con el mundo se transforma y se aprenden otras formas de ser y pensar sustentadas en ideas hegemónicas implantadas por los medios masivos de comunicación.

## LA AUTORIDAD BUROCRÁTICA

Esa noche, el tata Francisco nos contó que una vez hubo una creciente y empezaron los derrumbes. Los guambianos se alegraron porque eso quería decir que volvían los niños que les darían vida guambiana, que volverían a enseñarles a ser guambianos. Se apresuraron a buscar en la creciente la señal de los niños.

Buscaron lazos fuertes para cuando pasaran los niños enchumbados. Vieron bajar algo de colores, estaban seguros de que eran los niños amarrados con sus chumbes. La creciente era muy poderosa, casi no podían sostenerse. Algunos prefirieron no arriesgarse, pero otros estaban dispuestos a todo para sacar a los niños del agua, cuando lograron enlazarlos, la corriente era tan fuerte que se llevó arrastrando a los guambianos. Días después aparecieron los guambianos, algunos golpeados, algunos se ahogaron. Los niños enchumbados no eran niños, eran troncos muy pesados que ahogaron a esos guambianos.

El taita se reía mucho de ver mi cara de asombro ante la variante de la historia que él proponía. Le dije que así no era y me dijo que esa era una historia verídica que había sucedido en Guambía. En ese momento, pensé que el abuelo se burlaba de mi credulidad en la historia oral guambiana. Tiempo después, conociendo las complicadas relaciones entre las autoridades de los resguardos, la desconfianza de las personas en sus propias autoridades, la avaricia por el dinero de las transferencias, el egoísmo de las familias guambianas que habían alcanzado lugares de poder político a nivel local y nacional, entendí que la historia del abuelo era verdad.

Con la Constitución de 1991, comenzó el reconocimiento de las autoridades propias indígenas. Este reconocimiento significó integración al sistema político nacional. Esta integración al sistema político expresó que el Estado colombiano aceptaba que parte del poder ejecutivo estuviera en manos de personas indígenas. Lo indígena se convirtió en una peculiaridad de este tipo de funcionarios que, primordialmente, debían cumplir con su función de autoridades en el marco de la organización política nacional. Esa forma de autoridad está en contravía con las formas propias de gobierno y autoridad de los pueblos indígenas. Así, se presenta una división de hecho en la vida del resguardo: por una parte está la autoridad nombrada en el cabildo, la que negocia y se relaciona con el Estado colombiano y, por otra, la autoridad tradicional, que respetan muchas personas y que está anclada en los sabios y mayores que, por su actitud correcta, su trabajo y su conocimiento, son seguidos, respetados y acatados. Esas autoridades propias, diferentes a los cabildos, se institucionalizan en consejos de mayores, en consejeros individuales o “médicos tradicionales”, a los que la autoridad del cabildo debería escuchar y acatar. Sin embargo, la relación es mucho más complicada por las profundas divisiones internas en los resguardos.

Antes de encuentros políticos en el resguardo, como las asambleas del CRC, las mesas de negociación, las asambleas guambianas, se veía a muchos sabios tradicionales, tanto guambianos como de otros pueblos, haciendo armonización y refrescamiento en el territorio. Mama Jesusa me contaba que siempre había que hacer esos trabajos y sobre todo desde que algunos sabios estaban en contra del éxito de esas reuniones. La división en los pueblos indígenas hace que algunas autoridades propias tomen partido en contra de las organizaciones indígenas. Estas situaciones casi siempre van acompañadas de disputas por intereses monetarios:

La enfermedad más grande está en el mal uso de la plata. Porque mayores, adultos, e incluso los jóvenes están haciendo mal uso de la plata. Como es el de pagar para mandar a hacer daño, a otro por medio de un *trəmpə marəpik*, quien es una persona mal acostumbrada en hacer daño con el mal uso de las medicinas *misak* y no *misak*. (Yalanda, 2016, p. 121)

Así las cosas, una autoridad ya no es autoridad en el sentido estricto de recibir respeto y ser acatada por el pueblo guambiano. Por el contrario, cada facción en disputa tiene a su servicio un propio grupo de autoridades, que enarbolan banderas diferentes en cada momento de acuerdo con los intereses en juego. Esta situación lleva a que dentro del resguardo se conformen grupos de familias que apoyan una u otra visión de la forma de gobernar de acuerdo con los beneficios burocráticos de pertenecer al grupo gobernante:

La plata, no está ayudando a reconstruir la inraidentidad de los *misak-misak* y sus interrelaciones externas, porque algunos líderes hombres y mujeres se basan en la mala propaganda del “otro” para buscar cómo logra mantenerse en el “poder” de los cabildos y en las instituciones administradoras de recursos económicos de la salud. (Yalanda, 2016, p. 121)

Así como *nakchak* se convierte en cocina y se pierden el respeto y la autoridad de las mujeres, que pasan de ser mayores a ser ancianitas ignorantes, así todo el pueblo guambiano comienza a ver en sus autoridades la avaricia por el dinero y el poder. Ya no se es mayor por conocimiento y trabajo, sino por participar en el cabildo. Los juegos políticos en los resguardos hacen que el sentido mismo de la autoridad se desvanezca y, con ello, también la guía ética que había sostenido la cosmovisión guambiana.

Recuperar la autoridad y el gobierno propio implica volver a tener una orientación ético-política de base, inicial. Ese trabajo se comenzaba en *nakchak* y se continuaba en el cultivo; era el trabajo el que formaba el carácter y la personalidad guambiana. No es la escuela un escenario para recuperar la autoridad, porque la escuela no es una institución propia. Por su estructura misma, la escuela es un espacio que se disputa la autoridad de las familias en la educación de los niños, niñas y jóvenes. Sin embargo, dentro del resguardo, la pareja de gobierno son el cabildo y la escuela, callando y menospreciando el trabajo que mayores y mayores tratan de hacer dentro de sus familias al seguir usando, tercamente, el idioma, el vestido y las ideas propias. Perder *nakchak* como espacio político primordial para convertirlo en escenario de la familia nuclear y de la privacidad del hogar es aislarlo para dominarlo. Situación que no se alcanza fácilmente por la tenaz resistencia de cientos de mujeres que, a pesar de ser menospreciadas en la práctica, siguen llevando en sus hombros todo el peso de la vida propia y de la lucha india.

## **ENTRE GUAMBIANOS DEL SIGLO XXI Y LIBERADORES DE LA MADRE TIERRA**

Una de las principales expresiones de lo que el taita Floro Tunubalá llama “guambianos del siglo XXI” se percibe en la vida de los jóvenes del resguardo. Existe una necesidad expresa de funcionar en el ámbito de la vida propuesto por la sociedad dominante. La escuela, los medios de comunicación y las políticas gubernamentales invitan a los y las jóvenes a asumir formas de ser y pensar acordes con el entorno social nacional y global. Pero los lazos familiares más cercanos y la pertenencia a un pueblo indígena les crean la necesidad de funcionar en términos distintos, de obedecer a los mayores, de acatar los deberes propios de su sociedad. Así, los jóvenes crean una mixtura en sus comportamientos en donde eligen lo que resulte más fácil y cómodo para sus deseos inmediatos.

Un día acompañé a la abuela a hacer un intercambio de productos en Guambía. Salimos temprano a esperar la chiva del cabildo, que llevaba a los jóvenes del resguardo a un campeonato de fútbol en Santiago. Cuando subimos a la chiva, me asombró que ninguno de ellos nos ayudó a la abuela y a mí; entre las dos subimos las pesadas cargas a la chiva, que casi nos deja tiradas en el piso por el afán que mostraban en salir.

Mientras íbamos en la chiva, me desesperaban el ruido y los gritos de los muchachos. El panorama en ese momento era desolador para mí. La mayoría de las mujeres iban maquilladas, aun las más pequeñas, todos escuchaban reguetón en sus celulares inteligentes, los hombres no mostraban ninguna consideración con nadie y se golpeaban entre sí, dificultando aún más el problema de hacinamiento dentro de la chiva.

Nadie, excepción hecha de la abuela, tenía su vestido tradicional, aunque mostraban muchas prendas con grandes marcas extranjeras. El conductor iba tan borracho que tuvieron que buscar a alguien que lo reemplazara. Quería que la abuela les pegara un grito y los llamara a respetar, pero ella se acomodó y al poco tiempo estaba profundamente dormida. Llegamos a Guambía, nuevamente asumimos nuestra carga solas sin que nadie viniera en nuestra ayuda. Subimos la empinada loma hasta la casa de Susana. Allí almorzamos. Luego bajamos a ver el torneo de fútbol.

Días después hubo un evento del CRIC. Me asombró ver a los mismos jóvenes portando la pañoleta de la guardia indígena y el bastón de mando; su apariencia era tan diferente que me costó trabajo reconocerlos, muchos vestían los atuendos tradicionales. Esta vez no me disgusté, por el contrario, casi lloro de emoción al verlos gritar con ímpetu y convencimiento el coro de la guardia “Guardia, guardia. Fuerza, fuerza”; de pronto, pensaba que esa juventud era imbatible, que nadie podría derrotar tanta vitalidad.



Recordé lo que había sentido la vez anterior y estuve atenta a sus comportamientos. El cambio era completo: mientras en el recorrido de la chiva no tenían reparo en tirar la basura a la carretera, en el evento del CRIC estaban atentos a recoger la basura del piso y a ayudar a quien lo necesitara. La abuela, que sabía que yo estaba muy emocionada al ver a los jóvenes, me dijo “esperemos que esta noche la guardia no vaya a estar borracha”. Efectivamente, aunque estaba prohibido el chirrincho, al acabar el evento muchos jóvenes se quedaron bebiendo y la burla generalizada era “la guardia está borracha”. Le pregunté a la abuela si no existían sanciones o alguna forma de controlar a esos jóvenes. Ella me respondió que en caso extremo se recurre a los juetazos, la sanción por excelencia que imponen los cabildos del CRIC. Fue clara al decir “aunque de nada vale”.

Aunque los juetazos sean una de las formas asumidas por algunas de las autoridades indígenas, cada vez me convenzo más de que no tiene que ver con una forma tradicional propia sino con una apropiación de la forma de control que usaban los terratenientes. El uso de la fuerza y la dominación no es coherente con los principios que rigen la vida guambiana, aunque se asuman actualmente para el control de los resguardos.

Pensaba que esos jóvenes se mueven entre dos fuerzas, el deseo de ser exitosos en el mundo capitalista y el deseo de ser parte de sus pueblos. El primer deseo es la expresión de la avalancha informativa que les muestra un mundo de inactividad y lujo, un mundo de facilismo y comodidad, contrario al mundo propio en el que la vida es resultado del trabajo arduo de cada día. En ese deseo, el objetivo es alcanzar la mayor cantidad de dinero y posesiones lo más pronto posible y con el menor esfuerzo. Los caminos para cumplir ese deseo siempre están atados a prácticas egoístas relacionadas con el dinero fácil, con el engaño y la falta de ética.

El otro deseo, menos claro pero más vital, es la necesidad de ser comunidad, es el encontrar sus pares con quienes pueden compartir la vida, las familias que atan sus afectos, el territorio que les dice quiénes son. De allí que sintetizo que los jóvenes indígenas se encuentran entre el dilema de ser ciudadanos o guambianos. Como ciudadanos deben surgir desde su propio esfuerzo y deben aplastar a muchos para ganar, deben irse del resguardo, deben “ser alguien en la vida”, deben tener cosas para saber quiénes son. Como guambianos, deben acatar las autoridades, deben luchar para que perviva su pueblo, deben trabajar en comunidad y ser solidarios, deben trabajar la tierra y obedecer sus leyes.

En la pugna de fuerzas que implica cumplir esos dos deseos, los jóvenes se pierden, se fragmentan y terminan construyendo una identidad a retazos, que les impide ser autónomos para tomar sus decisiones. Eso explica la fragilidad política de los jóvenes indígenas. Nunca alcanzaron a hacer suyo el pensamiento ancestral y se quedaron con fragmentos que no integran en sus prácticas, son reconocidos por la sociedad nacional como indígenas, aunque ellos mismos han convertido lo

indígena en una fachada cuando conviene. Los jóvenes indígenas del siglo XXI viven la frustración de los veintiséis años que lleva la Constituyente. Veintiséis años en los que a los pueblos indígenas les cayó la plaga de la corrupción y la clientela, como dice el taita Lorenzo Muelas. Según él, se entiende la autonomía indígena como la autonomía que tienen las autoridades de hacer lo que les parece para sus intereses y no lo que deberían para el bienestar de las comunidades.

Como lo que trajo la Constitución del 91 para los pueblos indígenas fue una más profunda división en clases sociales en la vida indígena, muchos jóvenes, que viven en condiciones de pobreza, deben salir desde muy niños a trabajar de jornaleros. En un país en el que el empleo agrícola es el peor pagado y en un mundo en el que el indio, a pesar de la Constitución, sigue siendo discriminado negativamente. Esos jóvenes pobres que se van de los resguardos terminan trabajando en la recolección de hoja de coca o haciendo parte de las grandes masas de pobres en la ciudades.

Los jóvenes que no alcanzan a beneficiarse de los proyectos y programas para indígenas, tienen pocas opciones, una de ellas es continuar el camino de lucha de sus ancestros. Algunos de ellos se van a liberar la Madre Tierra, a cultivar comida en medio de las balas disparadas por el Ejército Nacional desde los puestos de vigilancia privada de los terratenientes del Valle del Cauca.

En esos grupos de liberación de la Madre Tierra hay indígenas de varios pueblos, campesinos pobres, estudiantes universitarios y algunos extranjeros. Pocos guambianos participan de esos procesos de liberación, que tienen en su mayoría a indígenas *nasa* del norte del Cauca, que no son apoyados por muchos sectores de los movimientos indígenas.

A los grupos de liberadores de la Madre Tierra los acompañan varios mayores y mayores que enseñan desde los fogones la memoria; los acompaña la mayorá Madre Tierra:

Lo que vamos a hacer es plantarnos en un tiempo nuevo. La etapa en la que ha entrado el pueblo *nasa* con la liberación de la Madre Tierra. Es la Tierra la que nos ha llamado a este tiempo y la hemos escuchado. Cuando decimos tiempo nuevo nos referimos a un viejo tiempo. Volver a las raíces. A la sabiduría profunda del pueblo *nasa*, que es la sabiduría de la Tierra. Poco a poco. Del pasado depende el futuro del planeta Tierra. Y como hemos dicho: desalambrar la tierra depende de desalambrar el corazón. Tierra y corazón, la misma cosa son.

No es que ya la tengamos toda clara. El corazón es un territorio ocupado. La principal ofensiva del poder se ha ensañado contra él. ¿Que ya no suenan los cañones? Escuchen los bombarderos, la artillería pesada, los tanques militares como disparan al centro mismo del corazón *nasa*.

A las balas de plomo se agregan las balas de plata. Por eso es que decimos que esta paz del gobierno no nos representa y no resuelve, al contrario va a ahondar el neoliberalismo, va a profundizar la invasión. Para ellos el corazón nasa estorba. Ese es el nuevo teatro de operaciones. Por eso es que se gorgojea, por eso se debilita. Y al darnos cuenta de ello es que podemos decir que vamos a sanarlo, que vamos a desalambrarlo. No se sana en los libros, por mucho que sirvan, no se sana en las pantallas. Lo que hemos pillado es que se va sanando en las fincas, entrando en ellas no como un desquite sino como un gesto de amor por la mamá que un día nos trajo sanos a recorrer el encanto de la vida. Por eso ya será la voz de esa mamá la que nos hable. ¿Quién más? Solo ella le disputa el corazón a los tanques, la aviación, la artillería. Su voz es el río profundo, y nosotros hemos entrado en él.

La Madre Tierra es un ser viviente, eso que llaman un superorganismo vivo. Todo lo siente, todo lo piensa, todo lo organiza. Nosotros, los humanos, somos apenas una puntada del tejido de la gran yaja del planeta. Somos porque otros seres son. Y sin embargo otros seres dejan de ser para que nosotros seamos. El sistema capitalista daña el tejido de la vida hasta el punto de desequilibrar la balanza.

Tampoco seremos los salvadores de la vida, la Tierra solita sabe cómo sanarse. Las lomas peladas se reforestan por sí solas si las dejamos en paz. La Madre Tierra jamás llenará las cuencas de pino y eucalipto. Los humanos pueden elegir entre ser depredadores, estorbos o ayudantes. (Liberadores de la Madre Tierra, 2016).

## NUEVOS ROPAJES DE LA COLONIZACIÓN

Como *nakchak* es el lugar en el que nace y se moviliza el pensamiento de un pueblo, es un lugar primordial para implantar la colonización. *Nakchak* sufre dos embates poderosos para destruir su papel de generadora de vida y pensamiento: por un lado, es menospreciada y aislada, se presenta como un lugar de opresión de la mujer, anunciando que las mujeres solo pueden liberarse si se alejan de allí, si abandonan su lugar en la elaboración y distribución de los alimentos, por supuesto partiendo de la seguridad de que en la cocina (que es a lo que equiparan el *nakchak*) no sucede nada más. *Nakchak* reducido a cocina se convierte en sinónimo de bajo estatus social, económico y cognitivo. La cocina es para sirvientes, no para dirigentes. Si se estudia la cocina es por razones culturales y nunca políticas, porque damos por sentado que

A pesar de que el simple acto de preparar los alimentos es un aspecto fundamental de la reproducción humana, hacer-la-comida —como señala Giard (*op. cit.*, 158 y159)— ha sido una labor femenina y una ocupación cotidiana sin reconocimiento cultural, bajo un manto de invisibilidad social. Las prácticas culinarias —menciona este autor— se sitúan en el nivel más elemental de la vida cotidiana, en el nivel más necesario y más menospreciado. Sin embargo, estas prácticas ordinarias, insignificantes, son dignas de interés, de análisis, de registro, son maneras de hacer fugitivas y modestas que a menudo son el único lugar de inventividad posible para el sujeto, a las que hay que aprender a mirar. (Meléndez y Cañez, 2009, p. 189)

Lo que realmente se ha invisibilizado es que allí se gestan las ideas centrales de la resistencia y la lucha de los pueblos indígenas y de los sectores oprimidos y marginados. En *nakchak* se desarrollan cotidianamente las luchas más fuertes contra la colonización y la opresión; allí las mujeres, los niños y los ancianos tienen el poder que les niegan en otros lugares, por eso es necesario reducir *nakchak* a la cocina como un lugar de “prácticas ordinarias, insignificantes”.

Pero en la vida de los pueblos indígenas y de las clases oprimidas, las prácticas en *nakchak* son las que permiten sentir y pensar distinto, es el lugar de liberación colectiva del yugo cotidiano, es el lugar de conversación amable y sincera. Ese sigue siendo el lugar por excelencia para gestar los movimientos de resistencia. Por eso, cuando hay protestas en el resguardo, una de las primeras acciones del Ejército Nacional o del Esmad es robar, romper y quemar los *nakchak*. Durante una de esas incursiones de la Fuerza Pública, uno de sus actos más abyectos fue defecar en las ollas de la comida de las personas del resguardo.

Por otra parte, se le utiliza como el lugar para acceder a toda la información primordial de las personas, se usa el espacio como cocina para imponer ideas y robar información. Por eso la cocina es el lugar que pocos mencionan en sus trabajos investigativos aunque todos lo utilicen, porque no hay mejor manera de insertarse en la vida de las personas. Como afirma una investigadora mexicana:

¿Por qué no mejor estudiamos cómo se organizan los cárteles empresariales para que las poblaciones afectadas por sus actividades puedan conocer mejor con quién se enfrentan? Ante esta pregunta, algunos contestan: “es que la antropología no tiene herramientas para estudiar a las élites”, otros, que “es más bonito sentarse en la cocina a platicar con la señora mientras echa tortilla que tratar de identificar a los miembros del Consejo Directivo de una empresa”. Hay quienes dicen que no es posible investigar a las élites porque éstas no nos dejan entrar a su casa. Lo cierto es que estas respuestas son muy cómodas, no es necesario entrar a las casas de las personas para investigar. Y tal vez también sea hora de repensar si meterse a la cocina de los marginados no es una falta de respeto y una forma de ejercer la dominación, sea para venderles un producto, generar una política pública, para escribir una tesis o para un proyecto de investigación. (Legarreta, 2017, p. 2)

A la cocina llegan las iglesias evangélicas o cristianas, llegamos los investigadores sociales, llegan los trabajadores sociales de las distintas instituciones estatales, llegan las ONG, llegan los encuestadores y los vendedores. En la cocina tratan de implantar sus ideas, sus productos, sus formas de vida. Y es en la cocina donde cada día se enfrentan todos esos fuertes embates de la colonización camuflada en investigaciones, programas y proyectos. Es en el *nakchak* donde, principalmente,

las mujeres trabajan elaborando la vida propia y la ética política que puede guiar la resistencia y la lucha.

El proceso de colonización no ha terminado, no estamos en una poscolonialidad. La colonización ha transformado sus ropajes y se camufla fácilmente en las políticas sociales de los Estados capitalistas democráticos, y en la acción de las ONG y las ayudas internacionales. Uno de esos camuflajes ha sido la sectorización de las luchas sociales.

No basta con autoidentificarse con las categorías que imponen desde las agencias de ayuda, además hay que demostrar que se actúa de acuerdo con esa clasificación y comportarse así: mujer, mujer indígena, mujer cabeza de hogar, niño, niño desnutrido, adulto mayor, población vulnerable o pueblo al borde del etnocidio para acceder a los dineros para la salvaguarda.

En los pueblos indígenas que tenían formas propias de organización con base en modos de producción diferentes del capitalista es donde mejor se ve cómo la organización propia se desbarata, se acaba, frente a ese tipo de imposiciones desde el Estado y los agentes internacionales.

Vasco analiza que ese tipo de “programas de desarrollo” para los indígenas logró, a partir de la Constitución de 1991, romper la organización para la lucha, elemento determinante para que lo propio ejerciera una fuerza real, autónoma, y se siguiera desarrollando:

Y, para los indios, todo esto es el llamado etnodesarrollo; son los disfraces ideológicos que sirven de caballo de Troya para la penetración, para aherrojar a las comunidades y atarlas al carro del gran capital. Son los hilos de la nueva atarraya, para que el atarrayamiento continúe como viene ocurriendo desde hace 500 años. Porque crecimiento, desarrollo, modernización, tecnología, siglo XXI, ¿qué quieren decir, hasta ahora y homogéneamente, sino crecimiento, desarrollo, modernización, tecnología y siglo XXI capitalistas? Entonces, ¿en dónde queda lo propio, lo común-itario? Con las nuevas políticas y programas, lo propio se transforma en propiedad privada. La meta es llevar la nación de los propietarios privados al interior de las comunidades, hacer que todos aspiren a ser propietarios. ¿Es esto la democratización de la propiedad? No; es la imposición de la propiedad privada y la ruptura de la comunidad, de los mecanismos internos de reciprocidad y redistribución, es la sujeción completa al dominio de la mercancía. (Vasco, 1991, p. 151)

Las comunidades no indígenas también desarrollan formas propias de organización, que se consolidan en la medida en que hay factores de identificación real. En torno a la lucha reivindicativa se organizan comunidades barriales, campesinas, obreras que, aún sin tener conciencia de ello, actúan contra la acción

colonial del Estado. La lucha misma permite que organizaciones de ese tipo se acerquen, descubran su identidad en las relaciones sociales y, con ello, en las relaciones de producción. La identificación de un enemigo político es lo que finalmente consolida esas organizaciones como políticas, y la lucha es la práctica en que esas organizaciones ganan conciencia y autonomía para identificar las políticas enemigas.

De esa manera, una organización espontánea conduce a la organización política. La solidaridad en esos casos no es absoluta, no es una acción sin tinte; al contrario,

se convierte en una acción política, de identificación de los aliados o posibles aliados.

La camuflada acción colonial de los Estados democráticos impone a las luchas sociales la necesidad de dividirse en sectores para acceder a las prerrogativas que ofrecen los proyectos y programas sociales. Tras la máscara de la participación social y la redistribución de los ingresos, los Estados democráticos invierten grandes sumas de dinero en programas y proyectos que rompen, destruyen o dividen la organización propia de las sociedades indígenas. El dominio colonial se expresa en:

- Dependencia económica: proyectos de agencias nacionales y extranjeras destruyen las economías de subsistencia y contribuyen a implantar el cultivo de productos para el mercado internacional. De nada sirven los proyectos productivos locales mientras las economías nacionales rompen mediante la política neoliberal los mercados internos y fortalecen los mercados internacionales.
- Dependencia ideológica: se implanta en la población, cada vez con más fuerza, que no se puede hacer nada sin proyectos, entendidos como financiación y gestión ante las entidades. Es una forma de mendicidad, en la medida en que sin un Gobierno con “voluntad política”, sin una ONG que oriente, las comunidades se sienten “huérfanas”. Además, crean rivalidad entre los diferentes sectores populares, principalmente campesinos sin tierra, mientras los entes extranjeros y los gobiernos de turno aparecen como “amigos”.
- Dependencia política: por cuanto arranca la autonomía de la población. Cada comunidad no se organiza de acuerdo con sus realidades, sus historias e identidades; sino que lo hacen como quieren el Gobierno, o la ONG que aplica el proyecto. Se imponen desde el Estado los límites y los fines de la organización.

Esos nuevos ropajes de la colonización han llevado a que las décadas posteriores a la promulgación de la Constitución del 91 muestren un fuerte debilitamiento del movimiento indígena, burocratizando a las organizaciones y las autoridades indígenas, dividiendo y sectorizando las luchas sociales e imposibilitando los cambios estructurales que requiere la nación.

## MEJOR NEGOCIAR QUE LUCHAR

Una comprensión que alcancé durante mi vida en el resguardo es que la lucha no es primordialmente el enfrentamiento; es la identificación clara y dinámica del enemigo. Sé que hablar de enemigos y enfrentamientos es, para el mundo académico, bastante incómodo a menos que se le refiera de forma aséptica y neutral. La era de paz decretada por el neoliberalismo impide imaginar que la violencia sigue siendo la partera de la historia y lo sigue siendo porque el sistema capitalista se impuso en todo el planeta y ese sistema no podría ser sin la violencia:

Sabido es que en la historia real desempeñan un gran papel la conquista, la esclavización, el robo y el asesinato; la violencia, en una palabra. En la dulce economía política, por el contrario, ha reinado siempre el idilio. Las únicas fuentes de riqueza han sido desde el primer momento la ley y el “trabajo”, exceptuando siempre, naturalmente, “el año en curso”. (Marx [1946] 1867, pp. 607-608)

Muchos años después, Franz Fanón, comprendiendo como pocos ahora, que el principal motor de la colonización (del patriarcado y del capitalismo) es la violencia, afirmaba:

Expuesta en su desnudez, la descolonización permite adivinar a través de todos sus poros, balas sangrientas, cuchillos sangrientos. Porque si los últimos deben ser los primeros, no puede ser sino tras un enfrentamiento decisivo y a muerte de los dos protagonistas. Esa voluntad afirmada de hacer pasar a los últimos a la cabeza de la fila, de hacerlos subir a un ritmo (demasiado rápido, dicen algunos) los famosos escalones que definen a una sociedad organizada, no puede triunfar sino cuando se colocan en la balanza todos los medios incluida, por supuesto, la violencia... El colonizado que decide realizar ese programa, convertirse en su motor, está dispuesto en todo momento a la violencia. Desde su nacimiento, le resulta claro que ese mundo estrecho, sembrado de contradicciones, no puede ser impugnado sino por la violencia absoluta. (Fanon, 1969, p. 2)

Por la contemporaneidad de esas palabras es necesario identificar claramente a quién o a qué debe ir dirigida la violencia de las luchas sociales, entre ellas las de los pueblos indígenas. En la cocina de los colonizados se expresan muchas de las formas de la violencia colonialista, patriarcal y capitalista; en esa cocina se enfrenta cada día la más cruda violencia de la colonización porque, siendo el lugar primordial del pensamiento y la vida propia, se le menosprecia como el lugar de lo subyugado, lo menospreciado. Eso explica la importancia de la burla constante de las mujeres a la arrogancia del poder, como dice Fanon:



La violencia con la cual se ha afirmado la supremacía de los valores blancos, la agresividad que ha impregnado la confrontación victoriosa de esos valores con los modos de vida o de pensamiento de los colonizados hacen que, por una justa inversión de las cosas, el colonizado se burle cuando se evocan frente a él esos valores. (Fanon, 1969, p. 2)

Así, comprendí que la burla constante que tanto me afectaba no era otra cosa que el enfrentamiento directo entre los valores que yo representaba y la vida propia guambiana, porque esas burlas eran como machetes que buscaron matar al colonizador que va conmigo:

En el periodo de descolonización, se apela a la razón de los colonizados. Se les proponen valores seguros, se les explica prolijamente que la descolonización no debe significar regresión, que hay que apoyarse en valores experimentados, sólidos, bien considerados. Pero sucede que cuando un colonizado oye un discurso sobre la cultura occidental saca su machete o al menos se asegura de que está al alcance de su mano. (Fanon, 1969, p. 2)

Uno de los mayores logros de la colonización a finales del siglo xx y comienzos del xxi es que los valores de la colonización, que son unidad con los del patriarcado y el capitalismo, se conviertan en estandarte de los propios pueblos colonizados. Las bondades de la democracia capitalista y del Gobierno organizado en un Estado social de derecho son las principales banderas de las negociaciones entre pueblos indígenas y Estados nacionales. La aspiración a integrar lo indígena dentro de formas y estructuras no indígenas, enmarcado en planteamientos de lo intercultural y lo diverso, es ahora la bandera principal de los movimientos indígenas. Se asume que lo indígena es una parte pequeña dentro de un todo más grande: la sociedad nacional. Además, esa pequeña parte son grupos de sujetos que viven de acuerdo a sus “usos y costumbres” que se han mantenido estáticos por miles de años. Así, toda la violencia constante de la colonización aparece como un enemigo sin rostro; una sombra que es inasible, de la que todos nos queremos liberar por medio de la paz y la concertación.

Invisibilizar la violencia como elemento fundante y estructural del sistema social capitalista hace que se pierda de vista que la lucha de los pueblos indígenas no es exclusivamente la toma de una vía o el enfrentamiento con las fuerzas represivas; la lucha de los pueblos indígenas es la confrontación constante, cotidiana, empecinada, contra las formas de ser y de pensar que van en contra de la vida. Usar todos los días, con terquedad, el vestido propio, la lengua propia, sembrar para comer, cuidar el agua y los bosques, no son románticas rememoraciones de un pasado glorioso o símbolos de identidad, se trata de la lucha diaria y constante por vivir y pensar de forma contraria a la impuesta por la colonización.

Por esa razón, no se trata de convivencia de diferentes, porque no somos solo diferentes, somos contrarios. Y el pensamiento propio explica el enfrentamiento de contrarios, por eso el mundo guambiano es el movimiento entre *pishi* y *pachi*. No se puede poner a convivir armónicamente a los contrarios, pero sí a los diferentes. Si la cuestión entre la sociedad nacional y los pueblos indígenas fuese solo de diferencias, sería muy fácil encontrar las maneras de convivir, sin embargo se trata de posturas contrarias, que necesariamente se enfrentan.

Es difícil, en esta era de doble moral propia de la paz neoliberal, comprender que todos los días, en todo el planeta, se llevan a cabo cruentas luchas contra el privilegio, la explotación y la injusticia; cuesta creer que las mujeres guambianas, con su menospreciado trabajo en *nakchak*, la casa y el cultivo, asumen día a día luchas profundas que son el sostén real de las posturas de los dirigentes que trabajan en las mesas de concertación y construyen importantes documentos, que los gobiernos de turno fácilmente incumplen.

## DEL DICHO AL HECHO, LOS DISCURSOS DESCOLONIALES

Me fui a vivir a La María con muchas ideas en la cabeza; muchas de ellas las encontré en los escritos de los autores descoloniales o decoloniales, que asumían una postura crítica ante la teoría poscolonial. Como bien lo afirma Eduardo Restrepo:

Sabemos que *para los no iniciados* puede ser una experiencia frustrante el intentar leer un artículo o libro escrito por algunos de los miembros de la colectividad de argumentación del pensamiento descolonial o simplemente escucharlos en sus presentaciones en un evento determinado. En mucho, esta experiencia se deriva de la terminología que se ha ido consolidando que supone unos significados muy particulares. Diferencia imperial, trasmodernidad, diferencia colonial, paradigma otro y pensamiento fronterizo, entre otros, son utilizados a veces con frecuencia para adelantar sus argumentaciones. (Restrepo y Rojas, 2009, p. 5)

No era iniciada, ni lo soy; no obstante, algunos de esos términos no me eran ajenos, porque avanzaba en esas lecturas, igual que no me eran ajenos los hitos del “giro decolonial” de Grosfoguel y el “programa de investigación modernidad/colonialidad” de Escobar, como puede verse en el texto escrito del proyecto de investigación. Consideraba que eran posturas teóricas útiles en mi búsqueda, que se sostenía en un concepto recogido por los investigadores del Comité de Historia, como cuenta el taita Abelino Dagua:

Un día, después de una reunión, llegué a mi casa pensando y pensando sobre todo lo que se habló y sobre qué es lo que aquí necesitamos. Estaba tan preocupado que hasta hablaba solo y yo mismo me contestaba. Entonces,

me reuní en la cocina, sentado alrededor del fogón con la mujer y con los hijos, y entre todos hablamos y pensamos; de allí salió toda esta idea. ¡Así es como el derecho nace de las cocinas! (Dagua *et al.*, p. 40)

Justo en medio del proceso investigativo, se publicó una obra colegiada (Leyva, 2015) que se enmarca en las ideas de muchos investigadores des- y decoloniales. La obra son tres tomos que reúnen 54 autores en artículos que muestran reflexiones teóricas, síntesis de investigaciones, propuestas de intervención institucional, entre otras. Un común denominador en muchos de esos textos es la necesidad de hacer una investigación situada, es decir, una en que todos los sujetos que intervienen muestren claramente sus intereses, conflictos y su lugar cultural, social, político e histórico, entre otros. El investigador situado, con cierto nivel de apropiación de los conceptos decoloniales, puede dar lugar a un proceso colaborativo con las comunidades, mejor aún si ese sujeto investigador es un intelectual indígena.

En términos generales parecería que basta con la voluntad expresa y expresada por el investigador para que la investigación sea distinta de la investigación tradicional que hace la antropología. Como un elemento central de la propuesta decolonial es la construcción discursiva como escenario de poder, a veces parece que basta con la declaración de anticolonialista, antiimperialista y antipatriarcal para que la investigación en su práctica ya lo sea.

En este punto es interesante el llamado de Silvia Rivera: “No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora”; más adelante ejemplifica cómo se forman esos discursos sin las prácticas:

La moda de la historia oral se difunde entonces a la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito, cuyo departamento de Estudios Poscoloniales, al mando de Catherine Walsh —discípula y amiga de Mignolo— imparte un postgrado enteramente asentado en la versión logocéntrica y nominalista de la descolonización. Neologismos como “de-colonial”, “trans-modernidad”, “eco-i-mía” proliferan y enredan el lenguaje, dejando paralogizados a sus objetos de estudio los pueblos indígenas y afrodescendientes— con quienes creen dialogar. Pero además, crean un nuevo canon académico, utilizando un mundo de referencias y contrareferencias [sic] que establece jerarquías y adopta nuevos gurus: Mignolo, Quijano, Dussel, Catherine Walsh, Javier Sanjinés. Dotados de capital cultural y simbólico gracias al reconocimiento y la certificación desde los centros académicos de los Estados Unidos, esta nueva estructura de poder académico se realiza en la práctica a través de una red de profesores universitarios invitados y visitantes entre universidades, a

través del flujo —de sur a norte— de estudiantes indígenas o afrodescendientes de Bolivia, Perú y Ecuador, que se encargan de dar sustento al multiculturalismo teórico, racializado y exotizante de las academias. (Cusicanqui, 2010, pp. 8, 9)

Esta crítica de Rivera es similar a la que hace Vasco luego de su participación en el Seminario Internacional “La investigación social colaborativa/comprometida en A. L.” realizado en el 2017 en la Universidad Católica de Ecuador. En su reflexión, el antropólogo plantea que

De un tiempo para acá se está volviendo moda en los círculos académicos hablar de la investigación social colaborativa y/o comprometida, como si ésta fuera algo que por naturaleza corresponde tratar precisamente a las academias. Por lo general, esta visión conduce a que todo se convierta en hablar y hablar y en hacer declaraciones rimbombantes, que se quedan en el papel y/o en los discursos, pero que no producen ningún cambio en la realidad. Así, los academicistas terminan por “secuestrar” el tema, con un objetivo, como se dice en *El Gatopardo* de *Lampedusa*, “si queremos que todo siga como está, necesitamos que todo cambie”. (Vasco, 2017a, p. 1)



## LA CUESTIÓN DE LA MUJER

Las mujeres son las que sostienen las casas en el resguardo. Sostener la casa no se refiere a dar dinero, como estamos acostumbrados a decir en el lenguaje cotidiano, no se trata de alguien que solo lleva dinero. Sostener la casa es hacer todos los trabajos que se requieren para que la casa viva, levantarse temprano para encender *nakuk* y tener listo el desayuno, reparar las cosas que se dañan o reemplazar las que se acaban, atender a los niños que dejan los hijos cuando están trabajando, llevar la comida a quienes están sembrando, tejer para reparar las ropas o para hacer mochilas para vender, cuidar los cultivos de pancoger y las plantas para el remedio, cuidar a los animales, estar atento a lo que manden decir del Cabildo. En la casa siempre tiene que haber comida y bebida para quien llegue, aunque nunca se sabe con certeza cuántas personas van a llegar; siempre se tiene que estar dispuesto a recibir y alojar a cualquier familiar, así que la casa debe estar preparada para recibir huéspedes. Hay que ordenarla constantemente, limpiarla y cuidarla. El día en la casa se va en infinidad de trabajos que parecen pequeños, pero que realmente sostienen la vida del resguardo.

Este proyecto comenzó con la idea de que ese trabajo de las mujeres era el que sostenía la política guambiana, es decir que el pensamiento político propio surgía del trabajo de las familias, de las formas en que se toman decisiones en la vida cotidiana, de los valores que se respetan dentro de la casa, de las palabras que se comparten, del conocimiento que se desenvuelve de una generación a otra, en un ir y venir, transformándose lentamente.

Buscaba encontrar en La María el par que es unidad<sup>1</sup> y me encontré con que *ñi*, la mujer, tuvo que convertirse en par. Al menos en cada *nakchak* en que pude compartir, de la abuela, de dos de sus hijos y de dos amigas, las mujeres están solas, cuentan con sus hijos cuando no se han ido y, si hay esposo, es más como carga que como compañero. No afirmo que los hombres adultos no trabajen, afirmo que su trabajo, aunque duro y mal pagado cuando se trata de dinero, es una parte pequeña de la vida, mientras que sus palabras son las que tienen valor político en la división impuesta de lo público y lo privado, que con sus palabras silencian a las mujeres, a los jóvenes, a los niños y niñas, cuando no con sus acciones. Cuando hay esposos en las casas, ellos, sus voces, son las que se imponen, y rompen con la existencia del par.

Cuando las mujeres de la casa nos quedábamos cocinando y conversando, me preguntaba por el papel que desempeñaban esas conversaciones en la vida del resguardo. Con el tiempo observé que las mujeres son la fuerza que sostiene la vida de la comunidad. Son ellas quienes trabajan las huertas caseras y muchos cultivos, son ellas quienes tejen las mochilas y se encargan de reparar o elaborar la ropa de la familia, quienes trabajan sin parar para que la vida cotidiana funcione. En nuestras conversaciones se hablaba de todo lo que acontecía en el resguardo, de la vida de las familias, de los problemas cotidianos, se aclaraban ideas, se escuchaban opiniones, se juzgaban las actuaciones de los demás y se hacía burla de todo y todos. Sin embargo, para los diferentes cabildos, el trabajo de las mujeres es relegado a una cuestión de la familia, a una responsabilidad de ellas en la vida privada, no se considera político, ni se valora en la práctica aunque todo el tiempo aparezca en el discurso sobre la cultura. Mediante esas conversaciones cotidianas se teje el pensamiento, se construye la cultura y las formas propias, colectivas de lucha política en la vida cotidiana.

En esas conversaciones nadie impone un pensamiento sobre los demás, cada quien escucha y opina. No hace falta pedir silencio o pedir la palabra, a veces una acción puede ser más elocuente que una narración. Los niños, niñas y jóvenes van ganando su lugar en las conversaciones en la medida en que se integran desde sus trabajos, el ingenio y la creatividad en la palabra son celebrados. La torpeza, la pereza y la pedantería son sancionadas con las burlas. Cualquier persona es bien recibida en esas conversaciones, pero se hace notar claramente cuando alguien no es bien recibido y uno de los mayores rechazos es no ofrecer comida y bebida.

No todas las palabras se comparten con todos, así se conforman grupos de conversación acordes con las relaciones sociales jerarquizadas desde el criterio de confianza. Por eso muchos compañeros a veces no comprenden lo que motiva una acción, ven el resultado y no el proceso que lo construyó. Existen muchos

---

1 “La pareja es, pues, un par, la verdadera unidad a partir de la cual todo puede comenzar a contarse” (Dagua *et al.*, 1993).

niveles de conversación y muchos de ellos no usan palabras; por eso es difícil ver con claridad las complejas formas de resistencia y lucha de las mujeres en *nakchak* si lo único que percibimos es una cocina en una visita de pocas horas para una entrevista sobre cualquier tema.

Existe un gran número de mujeres solteras con hijos que han dejado a sus compañeros por ser flojos o porque las maltratan. Es más importante para muchos guambianos y guambianas la construcción física de una casa y una cocina, que la construcción de la familia y un *nakchak*; incluso mujeres en pareja ya no conforman una unidad de vida guambiana, porque cada quien anda por su lado.

Conocí una pareja con cuatro hijos en la que el esposo se mostró desconfiado de mi amistad con la familia de la abuela. Su cordialidad no pasaba del intercambio de saludos. Con su esposa hablábamos poco y era poco el tiempo que ella compartía con las demás personas del resguardo, incluso mientras su esposo fue parte del cabildo. En las mingas, ella trabajaba duro, pero se mantenía aislada, a tal punto que no se notaba su presencia. En una de las pocas conversaciones con él, fue muy enfático en contar la fortaleza de su esposa para el trabajo: ella sostenía la familia y era irremplazable. Nos contó la cantidad de veces que tuvo que asumir sola el trabajo de la finca, cuando él estaba ocupado en trabajos del cabildo, para no dejar caer la economía familiar. Nunca el exceso de trabajo le impidió cuidar atentamente de sus hijos y su esposo. Casi con lágrimas en los ojos, él nos contaba lo importante que era ella para su familia, que nunca se quejaba, nunca descansaba y siempre cumplía.

Una vez, en una visita que ella hizo a la casa de la abuela, me solicitó que vendiera unas mochilas. Días después pasé por su casa para recogerlas y saber el precio. Ella, con algo de timidez, me dio un valor para cada una, en eso llegó su esposo y le pidió que trajera otras más. A cada mochila le aumentó el valor considerablemente, pasando por encima de la conversación que estábamos teniendo las dos antes de su llegada, ella se mantuvo en silencio e hizo lo que el esposo mandaba. Tiempo después, le pedí a ella que me diera su número de cédula para que unos amigos le enviaran el dinero de las mochilas que habían comprado, de acuerdo con el precio que había dicho el esposo. Me interesaba que el dinero llegara a manos de ella, porque había sido ella quien había tejido esas mochilas, no quería que ese dinero lo recibiera su esposo. Ella me mandó a decir que le preguntara a su esposo y que le enviaran el dinero a él. Cuando compartí la historia que acabo de narrar con las compañeras y la abuela en nuestras charlas de cocina, ellas me insinuaron, entre burlas y chanzas, que él le tenía prohibido hablar con otras personas *so pena* de algunos golpes.

Hablando con las amigas del resguardo sobre el maltrato de los hombres hacia las mujeres, hubo un consenso en que eso pasa si la mujer lo permite (dos de ellas eran separadas y vivían con sus hijos, otra estaba en su segundo matrimonio y



las otras dos vivían con sus esposos e hijos). La abuela contó con tristeza que en su época de juventud el abuelo la había maltratado físicamente; “ahí si tocaba quedarse callada y aguantar, pero ahora ¿por qué se aguantan?, ¿por qué se quedan calladas?”. Ella misma era un ejemplo de no aguantar el maltrato porque, mientras fui parte de su casa y antes de morir el abuelo, quien recibía los regaños era el abuelo, jamás vi que él siquiera le levantara la voz a la abuela. Cuando ella nos contó que él llegaba borracho y le pegaba, yo le decía que no podía imaginarme al abuelo en esa situación. La abuela se reía y decía que era mucho el sufrimiento que habían pasado juntos, que ella comprendía que él tenía mucho dolor por tanta pobreza, humillaciones y carencias, pero ya había pasado el tiempo, que lo único que le reprochaba de sus borracheras recientes era que siempre perdía el sombrero.

A pesar de las palabras de la abuela en relación con no aguantar el maltrato, una vez, tiempo después de la muerte del abuelo, ella permaneció callada cuando dos de sus hijos, que no vivían en la casa, le prohibieron que pasara la Navidad en Guambía. Ella se escapó por la parte alta del resguardo para hacer lo que quería sin que se lo impidieran sus hijos, así como cuando se escapó del colegio de monjas.

Las historias de maltrato de los hombres adultos hacia las mujeres, los jóvenes, los ancianos, los niños y las niñas del resguardo, aunque ocultas en la privacidad de cada casa, eran continuas. De eso no se hablaba abiertamente en las reuniones del cabildo o en las asambleas de los mayores, pero sí en los encuentros en *nakchak*. El maltrato estaba relacionado, me decían mis amigas, con el consumo de licor. Muchos compañeros guambianos beben demasiado y, ya borrachos, buscan pleito, buscan pelea y terminan golpeando a las mujeres y los hijos.

Una amiga que vive en Guambía no sufría de maltrato físico, pero su compañero se gastaba en licor todo el dinero que ganaba. La solución que ella encontró, y me contó cuando la fui a visitar a Guambía, fue hablar con el cabildo. Como el salario que su compañero recibía lo entregaba el cabildo con mucha demora, ella habló con la tesorera y le dijo que ante tanto atraso en los pagos a su esposo, ella exigía que se lo dieran directamente a ella apenas llegara, porque si todo ese dinero junto se lo daban a él, ella nunca podría sostener la economía familiar, ni terminar de construir su casa. La tesorera aceptó hacer la entrega del dinero cada vez que ella fuera. Su esposo quedó un poco aburrido, pero no tuvo otra opción que aceptar un acuerdo que lo beneficiaba por muchos lados: por una parte, el cabildo ante la insistente presencia de su esposa ya no tendría pretextos para demorar el pago, y por otro, podía estar seguro de que no perdería ese dinero tomando trago con los amigos.

La idea que se difunde desde los centros de pensamiento indígena, creados por las organizaciones indígenas, como la UAIIN, es la necesidad urgente de “empoderar” a las mujeres y de aumentar su participación en los escenarios de autoridad, como consejerías y cabildos. El problema de esas estrategias es que han surgido

de una mirada externa sobre la cuestión de la opresión. No hay que “empoderar” mujeres que en cada acción muestran poder. Desde el conocimiento guambiano el trabajo es el poder, la capacidad de elaborar cada día la vida es el poder, la fuerza para ordenar el mundo es el poder; entonces, ¿en qué quieren empoderar a las mujeres? Se trata de empoderarlas en los términos impuestos por la sociedad nacional, reducir el *nakchak* para llevarlas a la plaza pública. Lo que se pierde de vista en estas propuestas es que en la vida propia guambiana no hay separación entre lo público y lo privado, un elemento central de la vida guambiana es que una persona es el camino que ha recorrido con su familia, su pueblo y su historia. La identidad se construye desde la pertenencia a *nakchak*, que a su vez pertenece a un territorio y a un pueblo. El camino de cada persona no es una elección libre, autónoma y neutral; por el contrario, su camino va atando y se va atando en la historia del pueblo. De allí que no existe una forma de ser privada y una pública, porque hay una sola forma de ser, ser guambiano, es decir vivir de acuerdo con las leyes propias, buscar el equilibrio entre *pachi* y *pishi*.

Considerar que las únicas formas de participación política dentro de los pueblos indígenas son aquellas que reconoce fácilmente la sociedad nacional, es la cuestión etnocéntrica que está en el fondo de esas percepciones. Nunca comprendemos que el trabajo de la cocina es político, porque en la sociedad nacional la cocina es un lugar menospreciado por el patriarcado. Así llevamos a los pueblos indígenas los presupuestos de la sociedad nacional, que además se fortalecen en la medida en que los pueblos indígenas se instalan con mayor fuerza en las relaciones capitalistas con su par necesario el patriarcado. Así *nakchak* se va convirtiendo en una cocina.

Dos investigadoras de la cuestión de género en el pueblo guambiano muestran una contradicción inexistente, desde mi perspectiva, entre la discusión pública, entendida como política, pública, realizada predominantemente por hombres, y la “transmisión de tradiciones ancestrales”, entendida como cultural, privada, realizada predominantemente por mujeres:

Por su parte, la consolidación para la transmisión de conocimientos y experiencias a las futuras generaciones de mujeres y hombres presenta un “problema generacional” para Mama Agustina. Una de las teorías para este problema es que éste está relacionado con la participación de las mujeres en organizaciones y movimientos diversos, pues ellas son las encargadas de transmitir la tradición oral. Es decir que el desprendimiento de las nuevas generaciones es una excusa de la comunidad para culpar a las mujeres del abandono doméstico. Se sabe que la educación de los niños está a cargo de las madres, pero si ellas se entregan a la discusión pública, ¿quién enseñará a los hijos? Si no son ellas, ¿cómo mantener la tradición, el tejido social, las tradiciones ancestrales, y con ello, la pervivencia del pueblo Misak? (Parrado e Isidro, 2014, p. 163)

La contradicción que ellas encuentran surge de separar cultura de política. Si consideramos que el escenario político es exclusivamente el escenario de poder público frente al Estado de la sociedad nacional, es indudable que la única participación política del pueblo guambiano es la “discusión pública” desde los cabildos. En cambio, si comprendemos la cultura como una expresión de la política de una sociedad, es evidente que no existe tal “transmisión de tradiciones ancestrales”, sino la revitalización de la vida social, acción primordialmente política.

Las mujeres guambianas en La María no “son las encargadas” que transmiten tradiciones ancestrales, son quienes trabajan cada día en la elaboración material de la vida guambiana. No son simple logística y adorno, como plantea Piñacué referente a las mujeres paeces:

La voz de la mujer, sin embargo, en los espacios públicos de concentración indígena (como las asambleas comunitarias, las asambleas regionales, las movilizaciones, las plataformas de diálogo como la de La María, Pien-damó) aún es opacada por la voz de los dirigentes hombres: ¿será timidez, subestimación o una actitud estratégica?, ¿serán, acaso, celos de poder? Pero su presencia y aporte es constante en el silencio, como se observa en su agilidad para la preparación de alimentos, en su actitud de resistencia ante la fuerza dominante en los momentos de tensión que conciernen a su comunidad. Éste es el caso de las movilizaciones indígenas (tomas de la Panamericana, participación en la guardia cívica, atención en salud, organización y decoración del espacio). Por consiguiente, *considero que la mujer es, en estos espacios, el complemento de la interpretación política: la logística y la belleza necesarias para el éxito del evento*. Los diferentes trabajos que hace la mujer en estos espacios han permitido ir revisando los poderes que las excluyen e involucran, tanto desde el espacio del adentro (comunidad) como desde los espacios externos. Muchas de sus aspiraciones y deseos consisten en contribuir a la construcción de la identidad y la autonomía colectivas para generar ese espacio de discusión y de toma de decisiones imprescindible para el compromiso y el bienestar de la comunidad. (2015, p. 320. Énfasis añadido).

Que los líderes indígenas, las autoridades, los consejeros y los intelectuales indígenas sean incapaces de escuchar a las mujeres es diferente a decir que ellas habitan en el silencio. La incapacidad que tienen para ver que la imparable fuerza de los pueblos indígenas se teje cada día en cada cocina, en cada casa, en cada familia, es la que los lleva a creer que el trabajo de la cocina y del cultivo es menos importante que el de las autoridades.

El patriarcado y el capitalismo no son realidades por fuera y lejos de la vida del pueblo guambiano de La María, por el contrario, están presentes todo el tiempo. Cada día es una lucha nueva en la que las formas y valores de la sociedad capitalista

penetran la vida cotidiana y se enfrentan con el trabajo de las mujeres, algunas veces apoyadas por el de los hombres, que con cada acción tratan de desalojar esas formas y construir las propias, no necesariamente ancestrales, pero sí autónomas. Acompañé a esas mujeres y viví con ellas esa lucha diaria, difícil, sobre todo por la presencia en la casa, en la cocina, de las formas más abyectas de opresión del patriarcado, justificado por las ideas “de los indígenas del siglo XXI”, asesoradas por algunos académicos descoloniales —que asumen que lo etno-, como prefijo, es un cambio fundamental (no *desarrollo* sino *etnodesarrollo*, no *ciencia* sino *etnociencia*, no *epistemología* sino *etnoepistemología*, no *agricultura* sino *etnoagricultura*, *etnoeconomía*, *etnoeducación*)— o poscoloniales que consideran que toda la cuestión indígena se resuelve como interpretación desde distintos lugares epistémicos:

La crítica que proviene de los estudios culturales y de los “postcolonial studies” caracteriza al sistema-mundo moderno/colonial como un sistema de significaciones culturales. Creen que ámbitos semióticos tales como los imaginarios massmediáticos y los “discursos sobre el otro” son un elemento sobredeterminante de las relaciones económico-políticas del sistema capitalista, y que la lucha por la hegemonía social y política del sistema pasa necesariamente por el control de esos códigos semióticos. Para ellos, las relaciones económicas y políticas no tienen sentido en sí mismas, sino que adquieren sentido para los actores sociales desde espacios semióticos específicos (o “epistemes”). (Mignolo, 2007, p. 14)

## LA CUESTIÓN DE LA EDUCACIÓN Y LA PEDAGOGÍA

La educación indígena se confunde con la etnoeducación, pero es totalmente contraria a esta. La etnoeducación es un problema de la sociedad nacional, que desde sus ideas hegemónicas pretende integrar todo lo diferente, que en muchos casos es opuesto. En ese proceso de integrar, necesariamente se transforma a sí misma, lo que no implica que su cometido básico sea diferente. Mientras exista una dominación de hecho sobre las sociedades indígenas, no se puede pretender que no haya dominación en la cultura y con ella en la educación.

Conocimiento y cultura propios indígenas no están separados entre sí, ni están separados de la vida cotidiana de la gente. Por el contrario, se encuentran indisolublemente ligados a ella. La educación propia es parte de la vida cotidiana, es la construcción constante de conocimiento, es su confrontación y re-creación; está presente en el camino, en el territorio, en cada momento en que hay encuentro entre los mayores y las nuevas generaciones. La educación propia no se realiza en un recinto aparte, en un espacio delimitado y encerrado; se realiza en el trabajo, en la casa, en la comida, en el sueño. Por el contrario, la etnoeducación es parte de la escuela, de una estructura ajena a lo indígena: el sistema escolar nacional.

Escolarizar es llevar a la escuela, se escolariza lo indígena porque en la escuela se puede enseñar lo propio y lo ajeno: lo propio para ser integrado, para mirarse desde los ojos que forma la escuela, y lo ajeno como riqueza para la cultura indígena. Sin embargo, queda en el aire la pregunta ¿Qué es riqueza? ¿Será lo mismo para la escuela que para la sociedad indígena?

Una de las tensiones surge porque se considera cultura y conocimiento como eventos diferenciados: ¿a la escuela hay que llevar solo lo relativo al conocimiento, o todo, es decir hay que llevar la cultura? Si se trata de escolarizar el conocimiento propio, es necesario extraerlo de la vida para convertirlo en currículos. Extraerlo, es decir, fragmentarlo y romper el contexto donde se produce y utiliza, convertirlo en discurso muerto. El conocimiento que se produce en la escuela no es conocimiento para la sociedad indígena, es aculturación. La escuela ofrece la formación que requiere la sociedad nacional, es la educación para el ascenso social, para el trabajo en términos del mercado.

Si el conocimiento propio es una forma de construir y recrear la cosmogonía, en la escuela se presenta un problema: la cosmogonía no es solo discurso, es práctica, requiere estar presente y activa en la vida cotidiana. La cosmogonía se confronta a cada instante en las relaciones sociales, la escuela impide esa confrontación, al convertir la cosmogonía en puro discurso o, peor aún, en dogma de fe, porque se considera que el mito es una forma previa de la religión, lo consideran un discurso estático, exclusivamente moral, historia muerta.

Convertir la cosmogonía en discurso conlleva que se pierda el sentido, el para qué, de ese conocimiento. Lo que llega a la escuela como propio es un discurso religioso o moral. Así, en la escuela se contraponen el conocimiento occidental, la ciencia moderna y “eficaz”, a lo propio, que es visto como mito o como literatura, pero no como lo que es: conocimiento necesario para la sobrevivencia de la sociedad.

Volver lo propio un problema de fe, de identidad falseada sin raíz en la vida, es arrancar al pensamiento propio su vitalidad, su razón de existencia para la sociedad. La escuela, lo escolarizado, es el mecanismo donde lo propio se convierte en atrasado, en inservible, mientras lo ajeno es moderno y eficiente, a pesar de los nuevos planteamientos en que se sabe que la ciencia occidental no es más que otro discurso.

Si tomamos la cultura y no el conocimiento como enfoque para la etnoeducación, si llevamos la cultura a la escuela, entonces el planteamiento es que la cultura propia se revitaliza, y la ajena, nacional y universal, se convierte en riqueza. Se parte del supuesto de que esas culturas (la indígena y la nacional) pueden convivir y enseñarse en el mismo espacio, ya que las características de la escuela (un espacio aislado de la vida cotidiana, el lugar donde se va a aprender) las hacen pasar como neutrales, como si en su interior no hubiesen contradicciones relacionadas con la dominación de una sociedad sobre otra. Allí se valida el planteamiento de la interculturalidad,

entendida como el diálogo de saberes y la conciliación. En la práctica, la escuela sigue siendo un mecanismo de dominación, que forma para la dependencia, donde, tras el discurso de la conciliación, lo propio sigue avergonzando o se mercantiliza, se vende. La escolarización de la cultura y del conocimiento propios, en medio de las relaciones de dominación y aniquilación de las sociedades indígenas, trae consigo el mismo contacto entre culturas de hace más de 500 años, la etnoeducación oculta la relación de dominación sobre las sociedades indígenas.

Cuando se considera que escolarizar es apenas un problema de contenidos curriculares, se pierde de vista que la escuela (como forma y contenido) ya trae consigo la posición dominante, expresada en el currículo oculto, por ejemplo, y que es precisamente la escuela lo contrario a lo propio, a la educación propia. La educación propia no está separada de la vida productiva de la gente, se educa en la vida, en medio y por medio de las relaciones sociales y el trabajo. La educación propia es necesaria para la existencia de la vida de la sociedad indígena, porque es la que desempeña el papel predominante en la reproducción social.

Mientras la educación propia está en la dinámica de la vida de la sociedad, donde cada persona actúa de acuerdo con esa dinámica, en la etnoeducación se separa la sociedad del grupo de individuos que conforman la comunidad educativa, que es una forma organizativa impuesta a través de la legislación. La etnoeducación es la educación para indígenas, la educación de la sociedad nacional para los grupos étnicos. La etnoeducación es un elemento de ruptura de la sociedad porque rompe con las relaciones de parentesco; ya que presupone la existencia de la familia nuclear, de forma implícita. Rompe las relaciones sociales asignando a individuos autoridad o poder que no deberían tener en la sociedad. Rompe la colectividad al plantear la sociedad como una suma de individuos iguales, a través de la aparente democratización.

Con la etnoeducación, la sociedad nacional, a través de la escuela, se apropia de lo indígena para reducirlo, para imposibilitar su reproducción, para convertirlo en mercancía o en discurso muerto, en material de museo. La etnoeducación está reglamentada dentro de las orientaciones dadas a la educación nacional. Está diseñada principalmente para los niños y se caracteriza por ser fraccionadora, estática, por dividir y separar el trabajo manual (la artesanía para vender) del trabajo intelectual (la historia propia como mitología, como cuentos, como literatura), por segregadora, porque es exclusiva para indígenas. Plantea el conocimiento como acumulación, se plantea como democrática y es culturalista porque solo se define en la cuestión cultural.

La etnoeducación colombiana muestra el choque de dos enfoques que aún no están claros en la legislación colombiana: la multiculturalidad y la interculturalidad. La multiculturalidad se entiende, de acuerdo con la Constitución, como una suma de culturas. La interculturalidad se refiere a la interacción armónica de las

culturas, al diálogo de saberes (que esconde la resistencia indígena, y sus luchas, tras la máscara de la conciliación); es una estrategia para dar la estocada final a las luchas indígenas, que ha sido un factor de identidad para la existencia de estas sociedades. La interculturalidad no aclara con base en qué se es intercultural en la escuela: ¿a la cultura propia, al conocimiento propio o a la ciencia propia? La interculturalidad podría sustentarse en los planteamientos de hibridación cultural, pero estos olvidan que en lo social y cultural no se trata de uno más uno igual a dos, sino de que uno se divide en dos, que hay confrontación, lucha y transformación. El interés de la etnoeducación es integrar los procesos de la lucha indígena, en el marco de la conciliación y el diálogo, mientras continúan las relaciones de opresión, saqueo y dominación.

La escuela, como institución necesaria para desarrollar la etnoeducación, sigue la tradición colonialista mediante maestros indígenas formados en el sistema nacional que, tras la imagen del maestro investigador, se convierten en agentes de la colonización, la comunidad educativa como categoría que rompe la estructura social indígena, ya que se construye desde el presupuesto de la familia nuclear, los currículos como forma de escolarizar la cultura (explícito) y como forma de imponer otra vida y otra cosmovisión (oculto), las pedagogías entendidas como simples técnicas para desarrollar los currículos, sin investigación, ni búsqueda en lo propio.

La educación propia no se desarrolla en la escuela, es parte fundamental de la reproducción de las sociedades indígenas y la efectúa la sociedad entera mientras exista. En la cotidianidad de la escuela indígena hay una constante tensión entre la etnoeducación y la educación propia, entre la escuela y la sociedad, entre el parentesco y la familia, entre los procesos generados en la escuela y la forma de producción y reproducción social propias. Los métodos de la educación propia se basan en el conocimiento objetivo y en las relaciones sociales: toda la sociedad para construir y transformar toda la sociedad, pero cada persona con diferentes roles. Su historia es ancestral, pero dinámica y actual a través de la lucha indígena. Relaciona el trabajo intelectual con el trabajo material: la cultura se hace viva con la producción material, en la vida cotidiana. Es totalizante y está embebida en los procesos de producción material de la sociedad.

Considero que el acercamiento a la comprensión del mundo indígena nos puede ofrecer caminos en medio de la crisis de nuestra sociedad, puede ofrecer a niños y jóvenes sentidos de vida. Sin embargo, esto solo es posible si convertimos los intereses de las luchas indígenas en intereses nuestros, si nos integramos a lo indígena desde nuestra propia historia, aceptando su confrontación a nuestra herencia y actuación, dándole autonomía a lo indígena sobre lo nacional.

Entonces, la propuesta que surge de este proceso investigativo es cuestionar la sociedad, la cultura y la educación que sirven al colonialismo, al capitalismo y al patriarcado. Tener *nakchak* es una posibilidad que nos enseña el pueblo

guambiano. Una posibilidad política, que se opone al culto del individuo, que nos enseña que el manejo de un pueblo sale de la vida real de la gente, del tejido de sus palabras y sus acciones. Y esa posibilidad política la podemos comprender los mestizos o cualquier persona. Es la base política, ética y estética que está presente en el planteamiento de William Ospina para la nación colombiana:

La política no puede seguir siendo lo que fue durante más de un siglo, la comunidad tiene que aparecer, no sólo en el discurso sino en la dinámica de la política, en el tono de la participación, en los debates de la modernidad. Colombia tendría que estar hastiada de la pugnacidad, de que la política se identifique enseguida con el odio, la acusación, la crispación y el miedo. Los jóvenes deberían estar dando a los viejos el ejemplo de otra manera de discutir y sobre todo de otra manera de participar, de una mirada sutil en la lectura de nuestra realidad, y de la capacidad de convocar a una fiesta de la imaginación y de la originalidad en la manera de concebir y de vivir la política. Ya deberíamos estar hartos de consignas y de caudillos, ya deberíamos haber cambiado la procesión, con su visible mártir a cuestras, por el carnaval...

La política tiene que dejar de ser formalismo, manipulación de la gente y burocracia. Tiene que empezar a ser la voz de los ríos, de las selvas, de los bosques de niebla, de los arroyos y los manantiales, de los climas, de la vegetación, de la fauna silvestre, del mestizaje, del conocimiento indígena, del colorido africano. Y sobre todo tiene que empezar a ser la voz de la comunidad, su ingenio, su recursividad, su capacidad de afecto, y su alegría. Hay que explorar las rutas desconocidas y las rutas olvidadas del territorio; hay que superar la maldición del centralismo; el corazón de la patria no está en la casa de Nariño sino en el parque de Chiribiquete; hay que dejar de pensar que la riqueza de Colombia se limita al petróleo y las minas: la principal riqueza es la gente, su generosidad, su solidaridad, su capacidad de acompañarse, de hacer alegre la vida, de cuidar a las nuevas generaciones, de proteger el territorio, de hacer brotar por todas partes las riquezas paralelas.

Aquí nos enseñaron a hacer política sólo con urnas, hay que devolverle la vida a la política. (Ospina, 2018, p. 4)





## CONCLUSIONES

Las cocinas de las familias guambianas en el resguardo La María ya no corresponden al lugar de desarrollo del pensamiento propio, como debería suceder de mantenerse como *nakchak*. Los diferentes *nakchak* se convierten en lugares simbólicos, es decir, lugares que existen como imagen, con poca o ninguna existencia material, por tanto está truncado el desenvolvimiento social necesario para dar vida propia guambiana. Las pocas excepciones se ofrecen en los momentos en los que los sabios y las sabias hacen sus trabajos, situaciones esporádicas asociadas a crisis por enfermedades de los miembros de la familia, las plantas o la tierra.

Pocos habitantes del resguardo consideran que la cocina sea el espacio para construir la política, porque impera la idea de que la política es lo que hacen exclusivamente los dirigentes y gobernantes. Aunque es en *nakchak* donde la mayoría de las personas tiene mayor libertad para expresar su pensamiento y debatir con la familia, pocos consideran que eso sea una actividad política. Mucho menos se considera que la labor de las mujeres en la cocina tenga un carácter diferente al privado y familiar. Así la idea “*el manejo de un pueblo nace de la cocina*” expresado por el taita Abelino Dagua se desvanece en la cotidianidad de las cocinas del resguardo.

Por otra parte, los *nakchak* que resisten, mantienen un papel vital en el desarrollo y la expresión de los diferentes conflictos que se viven en el resguardo. Por ser el lugar de las noticias o “los chismes”, son el lugar en el que se expresa con mayor nitidez la confrontación entre la cosmovisión propia y la ideología impuesta por la colonización. Una de esas expresiones es el uso del *namtrik* y el español al mismo tiempo; al punto que las conversaciones cotidianas van y vienen, de uno a otro idioma, casi sin conciencia de los hablantes.

Otro lugar de confrontación es el alimento, porque en la medida en que una familia tiene más poder adquisitivo, cambia su dieta. Las familias más empobrecidas son las que mantienen las recetas propias sostenidas mediante los propios cultivos. Los alimentos tradicionales en las familias adineradas se usan principalmente para eventos o reuniones políticas; situación similar al uso del vestido propio. Así, la dieta, más o menos alejada de los cultivos guambianos, es un claro indicador de la capacidad adquisitiva y de la posición de una familia particular.

La lucha entre tener cocinas o tener *nakchak* muestra la complejidad y magnitud de los procesos de colonización de las últimas décadas. El avance de la colonización es claro cuando las opiniones y debates dentro de *nakchak* están determinados por los telenoticieros que son los que acompañan las comidas. La voz de los mayores se silencia para subir el volumen de los presentadores de televisión. En ese marco se impone la idea de que la cocina es un lugar para preparar alimentos, un lugar para que se silencien las mujeres y un lugar en el que es mejor no estar, desaparece, se desvanece el *nakchak*. Al mismo tiempo que la cocina se convierte en el lugar de los subyugados dentro de los subyugados, allí se expresan diferentes formas de resistencia, especialmente de las mujeres mayores.

La importancia que cobra el trabajo en la cocina durante las mingas o las asambleas convierte a la cocina en un lugar primordial en la lucha indígena. La cocina retorna a su lugar político, *nakchak*, cuando allí se discute en voz baja y en lengua propia sobre los principales acontecimientos del movimiento indígena. Muchas de las mujeres silenciadas en la cotidianidad expresan ideas y proponen acciones claves dentro del movimiento indígena.

Otro campo clave de la resistencia es el alimento. El fuerte vínculo entre lo que se cultiva y lo que se come, hace que dentro del resguardo aún se pueda hablar de soberanía alimentaria, porque no hay forma de impedir el acceso a la comida y al agua que tienen los habitantes del resguardo. Sin embargo esa fortaleza va desapareciendo a medida que se imponen, con anuencia de los diferentes cabildos, proyectos productivos agrícolas centrados en monocultivos como el café, proyectos de infraestructura para canalizar y distribuir el agua, proyectos sociales que regalan comida en comedores comunitarios o que regalan mercados. Con el paso del tiempo los habitantes más jóvenes del resguardo desprecian la comida cultivada por la comida comprada.

El papel central de las mujeres en la formación política de los guambianos está completamente rota por la autoridad impuesta de lo escolar. La escuela ha cumplido un papel determinante en convertir a las cocinas en lugares menospreciados y a las mujeres en seres explotados, invisibilizados y silenciados.

Ninguno de los trabajos que se aprenden en *nakchak* se consideran relevantes para la vida política, así se pierde toda la noción y el conocimiento propios de producción, distribución y consumo, esencial para mantener la vida guambiana.

Al ubicar el conocimiento de las mujeres como un conocimiento puramente técnico y con pocos fundamentos distintos de “la tradición” se impone la idea de que el trabajo de la mujer en la casa y la cocina es accesorio y no central en la lucha indígena.

De acuerdo con el pensamiento propio, esa subvaloración de las mujeres tiene una implicación directa hacia los hombres, porque son par y no pueden callarse a unos sin necesariamente callar a otros. Así se explica que las ideas propias del movimiento indígena cada vez sean más reelaboraciones y reducciones hechas por intelectuales (indígenas, blancos o mestizos) y no resultado del análisis, del debate colectivo propio, de la política que nace en la cocina.

El pueblo guambiano está enfrentado a un fuerte proceso de desintegración. Desde la desintegración territorial impuesta por las limitantes físicas de los resguardos, hasta la desintegración familiar impuesta por la pérdida de la educación propia en el *nakchak*. El pueblo guambiano de hoy enfrenta la fuerte división en clases sociales; resguardos enteros en los que la producción agrícola está estancada, en los que centenares de familias son dependientes de proyectos financiados por el dinero del Estado o de agencias internacionales. Divisiones por ideas políticas impuestas por intereses de diversos sectores, enfrentamientos entre autoridades.

Esta grave situación evidencia el difícil momento político que vivimos en Colombia y en Latinoamérica. La ola de la transformación social desde las luchas populares está de regreso, el neoliberalismo avanza casi sin oposición, llevándonos a formas de explotación propias del siglo XIX. No es de extrañar que el colonialismo retome formas tan abyectas como las masacres de “los indios sin alma”. Sin embargo aún hay rescoldo en muchos *nakuk*, en muchas *tulpas*, aún hay palabras de resistencia y lucha que nos alimentan cada día (Liberadores de la Madre Tierra, 2016).



## REFERENCIAS

- Agudelo, O. (2014). *El pueblo misak: Hijos de agua y la palabra*. [Video]. <https://www.youtube.com/watch?v=X-xYwQgV6EE>
- Archila, M. (2010). *Luis Guillermo Vasco Uribe. Entrevista realizada por Mauricio Archila*. <http://www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=84>
- Autoridades del Pueblo Misak. (29 de octubre del 2017). *Movilización misak, comunicado a la opinión pública*. CRIC.
- Autoridades Ancestrales Nunachak. (2014, 2 de diciembre). *Plan de Reconstrucción Territorial, Social, Económica, Política, Cultural y Ambiental en el marco del Plan Salvaguarda Misak-Auto 004*.
- Barba, E. (1990). *El arte secreto del actor: Diccionario de antropología teatral*. Pórtico de la Ciudad de México.
- Bocarejo, D. (2011). Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: La espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político. *Revista Colombiana de Antropología* 47, 97-121.
- Bonilla, V. D. (1977). *Historia política de los paeces*. Mimeografiado.
- Bravo, L. (2013). *Saber vivir ahí: Concepciones del territorio desde el pensamiento inga* [Trabajo de grado]. UPN, Bogotá, Colombia.
- Calderón Méndez, J. A. (2018). *Nu Isuik, Nu Maramik: Filosofía y política de la planificación territorial guambiana, resguardo indígena de Guambia - Colombia* [Trabajo de grado, Maestría en Arquitectura]. UNAM, México. [https://ru.dgb.unam.mx/handle/DGB\\_UNAM/TESo1000778692](https://ru.dgb.unam.mx/handle/DGB_UNAM/TESo1000778692)
- Castro, C., Cepeda, C., Florez, V. y Vásquez, M. (2014). Cuidados del bebé en la cultura guambiana: Una mirada desde la cosmovisión de las madres. *Avances en Enfermería*, 22, 114-123.

- Clastres, P. (1978). *La sociedad contra el Estado*. Monte Ávila Editores.
- Consejería Mayor del CRIC (2015). *CRIC convoca a debate público de urgencia sobre jurisdicción especial indígena, derecho a la movilización y la protesta social. Territorio de convivencia, diálogo y negociación. La María, Piendamó, Cauca, del 10 al 12 de octubre del 2015*. <https://www.cric-colombia.org/portal/cric-convoca-a-debate-publico-de-urgencia-sobre-jurisdiccion-especial-indigena-derecho-a-la-movilizacion-libre-y-garantias-para-la-protesta-social-el-12-de-octubre-de-2015/>
- Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Dagua, A., Aranda, M. y Vasco, L. G. (1991). *Sembrar y vivir en nuestra tierra: Historia y tradición guambiana* 3. Ediciones Colombia Nuestra.
- Dagua, A., Aranda, M. y Vasco, L. G. (1993). En el segundo día, la gente grande (*Numisak*) sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido. En F. Correa (ed.), *Encrucijadas de Colombia amerindia* (pp. 9-48). Instituto Colombiano de Antropología.
- Dagua, A., Aranda, M. y Vasco, L. G. (1998). *Guambianos: Hijos del aroírís y del agua*. Cerec-Los Cuatro Elementos-Fundación Alejandro Ángel Escobar-Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.
- Devalle, S. (1992). La etnicidad y sus representaciones: ¿juego de espejos? *Estudios Sociológicos*, 10(28), 31-52.
- Eco, U. (2013). *Los límites de la interpretación*. Grupo Editorial España.
- Fanon, F. (1969). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2003). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI Editores.
- Geertz, C. (1992). Descripción densa: Hacia una teoría interpretativa de la cultura. En C. Geertz, *La interpretación de las culturas* (pp. 19-40). Gedisa. Publicado originalmente en 1973.
- González, F. (12 de enero del 2018). Guahibiar: Cazar indios, considerados seres sin alma. *Agencia de Noticias Unal*. <http://agenciadenoticias.unal.edu.co/detalle/article/guahibiar-cazar-indios-considerados-seres-sin-alma.html>
- Granados, N. (2014). *Tejiendo vuelta: El tejido propio en la lucha por la recuperación del pensamiento pasto*. [Tesis de pregrado]. Universidad Externado de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Hawking, S. (1989). *Historia del tiempo: Del bigbang a los agujeros negros*. Editorial Crítica.
- Legalizar un predio en Colombia requiere 52 trámites y puede tardar hasta 50 años. *caracol.com.co*. [http://caracol.com.co/radio/2017/04/26/nacional/1493225496\\_583202.html](http://caracol.com.co/radio/2017/04/26/nacional/1493225496_583202.html).
- Legarreta, P. (2017). Los límites de la observación participante y el método etnográfico o cuando la antropología es instrumento de dominio y represión. *Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales*. <https://ceasmexico.wordpress.com/2017/02/21/los-limites-de-la-observacion-participante-y-el-metodo-etnografico-o-cuando-la-antropologia-es-instrumento-de-dominio-y-represion/>

- Leyva, X. (ed). (2015). *Prácticas otras de conocimiento(s)*. Cooperativa Editorial Retos.
- Liberadores de la Madre Tierra. (2016). *Libertad y alegría con Uma Kiwe*. <https://colombiaplural.com/wp-content/uploads/2017/02/Libertad-y-alegria-CC%81a-con-Uma-kiwe.pdf>
- Lucarelli, S. (2009). La financiarización como forma de biopoder. En A. Fumagalli, S. Lucarelli, C. Marazzi, S. Mezzadra, A. Negri y C. Vercellone (eds.), (traducción de E. Gatto), *La gran crisis de la economía global: Mercados financieros, luchas sociales y nuevos escenarios políticos* (pp. 125-148). Traficantes de Sueños.
- Marx, K. (1946). *El capital, crítica de la economía política. Tomo 1*. Fondo de Cultura Económica. Publicado originalmente en 1867.
- Meléndez, J. y Cañez, G. (2009). *La cocina tradicional regional como un elemento de identidad y desarrollo social: El caso de San Pedro el Saucito, Sonora, México*. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0188-45572009000300008](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-45572009000300008)
- Mignolo, W. (2007). Prólogo: Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En S. Castro Gómez y R. Grosfoguel, *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Siglo del Hombre Editores.
- Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial (2007, 14 de febrero). Resolución 249, por la cual se certifica el cumplimiento de la función ecológica de la propiedad para la ampliación del Resguardo Indígena La María.
- Muelas, B. (1993). *Relación espacio-tiempo en el pensamiento guambiano* [Trabajo de Maestría]. Universidad del Valle, Cali, Colombia.
- Muelas, L. (26 de noviembre del 2012). Leyes de origen y derecho mayor. *Crónicas de un despojo*. [Video]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=\\_D38AUbo-4s](https://www.youtube.com/watch?v=_D38AUbo-4s)
- Muelas, L. y Urdaneta, M. C. (2005). *La fuerza de la gente: Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía-Colombia*. Icanh.
- [https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo\\_misak\\_-\\_documento\\_lineas\\_de\\_accion.pdf](https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_misak_-_documento_lineas_de_accion.pdf)
- O'Connor, J. (2002). *Causas naturales, ensayos de marxismo ecológico*. Siglo XXI Editores.
- Odent, M. (2002). *El nacimiento y los orígenes de la violencia*. [http://www.holistika.net/parto\\_natural/parto\\_medicalizado/el\\_nacimiento\\_y\\_los\\_origenes\\_de\\_la\\_violencia.asp](http://www.holistika.net/parto_natural/parto_medicalizado/el_nacimiento_y_los_origenes_de_la_violencia.asp)
- Ospina, W. (11 de marzo del 2018). La paz del pueblo ausente. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/noticias/politica/la-paz-del-pueblo-ausente-por-william-ospina-articulo-743599>.
- Parrado, S. e Isidro, L. (2014). La paradoja hipócrita: Problematicación de la participación política de la mujer misak. *Colombia Internacional*, 80, 135-170.
- Piñacué, S. (2015). Liderazgo y poder: Una cultura de la mujer nasa. En X. Leyva, *Prácticas otras de conocimiento(s)* (pp. 313-322). Editorial Retos.



- Pronunciamiento público de la comunidad misak, frente a las actuaciones de algunos cabildantes del periodo 2015 del Resguardo de Wampia, municipio de Silvia, Cauca, Colombia.* (24 de junio del 2015). Centro de Justicia, Resguardo de Guambía.
- ¿Qué es la modalidad de educación propia e intercultural para primera infancia? (2018). *Maguared*. <https://maguared.gov.co/que-es-la-modalidad-propia/>
- Rappaport, J. (2003). El espacio del diálogo pluralista: Historia del Programa de Educación Bilingüe del Consejo Indígena del Cauca. En D. Mato, *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización* (pp. 257-281). Faces-ucv.
- Rappaport, J. (2007a). Intelectuales públicos indígenas en América Latina: Una aproximación comparativa. *Revista Iberoamericana*, 220, 615-630.
- Rappaport, J. (2007b). Más allá de la escritura: La epistemología de la escritura en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 197-229.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2009). *Introducción crítica al pensamiento descolonial*. Universidad Javeriana.
- Roll, D. (2001). Entrevista de David Roll a Fals Borda. *Pensamiento Jurídico*, 14, 238-241.
- Sampedro, J. (14 de noviembre del 2014). El Einstein más humano: Un libro de citas del físico revela su cara artística, su humor y sus zonas umbrías. *El País*. [https://elpais.com/cultura/2014/11/14/actualidad/1415987528\\_724128.html](https://elpais.com/cultura/2014/11/14/actualidad/1415987528_724128.html)
- Santoyo, C. (2016, 25 de abril). *Sentencias mestizas en la jurisprudencia de la Corte Constitucional*. <http://iusfilosofiamundolatino.ua.es/download/Sentencias%20Mestizas%20-%20Ce%CC%81sar%20Carvajal.pdf>
- Scorza, M. (1977). *A fondo*. (J. Soler Serrano, entrevistador). [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=CYamArvd8fg>, <https://www.youtube.com/watch?v=DN8EwEh9TG8>, [https://www.youtube.com/watch?v=r\\_B9oQfTZZo](https://www.youtube.com/watch?v=r_B9oQfTZZo), <https://www.youtube.com/watch?v=iVgZNZa81WE>.
- Triviño, L. (2004). Algunas particularidades de los verbos de posición en la lengua guambiana (Quizgó). *Amerindia*, (29-30), 195-206.
- Torres, A. (1973). Carta del arhuaco (Bunkua Nabi). *Latinoamérica indígena*. Ecoe.
- Tunubalá, F. Y. (2008). *Segundo plan de vida de pervivencia y crecimiento Misak*. Dígitos y Diseños.
- Vasco, L. G. (1991). Autonomía y poder local. En L. G. Vasco Uribe, *Entre selva y páramo: Viviendo y pensando la lucha india* (pp. 149-156). Instituto Colombiano de Antropología.
- Vasco, L. G. (1996). *Cuando el patrimonio habla para dar vida*. luguiva.net: <http://luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=25>
- Vasco, L. G. (2002). *Entre selva y páramo: Viviendo y pensando la lucha india*. Icanh.
- Vasco, L. G. (2006). *Quintín Lame: Resistencia y liberación*. luguiva.net: <http://luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=68>
- Vasco, L. G. (2010). *Recoger los conceptos en la vida: Una metodología de investigación solidaria*. luguiva.net: <http://luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=85>

- Vasco, L. G. (2011). *Constitución del 91: Integración jurídica de las sociedades indígenas a la sociedad nacional colombiana*. www.luguiva.net: <http://www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=90>
- Vasco, L. G. (2016). *Desechar los conceptos en la vida*. luguiv.net: <http://luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=100>
- Vasco, L. G. (2017a). *Adiós a Barbados*. <http://www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=101>
- Vasco, L. G. (2017b). *Misak misak del siglo XXI. ¿Hijos del agua o cascarones de indios?* <http://www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=103>
- Yalanda, M. (2016). *Origen de la sabiduría y conocimientos de la norma de vida ancestral misak-misak y sus interrelaciones con la salud y la enfermedad integral del macrocosmos. Cauca, Colombia* [Tesis de pregrado]. Universidad Externado de Colombia, Bogotá, Colombia.

## BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- Amin, S. (2009). Introducción: Franz Fanón en África y Asia. En F. Fanón, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 5-29). Akal.
- Betancur, V. e Isaza, J. C. (2011). *La gente crece, pero la tierra no: Historia de la recuperación, conformación y desarrollo del Resguardo Guambiano de La María (Piendamó-Cauca) como territorio de convivencia, diálogo y negociación de la sociedad civil* [Trabajo de grado]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- Bonfil, G., Bartolomé, M., Bonilla, V. D., Castillo, G., Chase, M., Grünberg, G., Arevelo, N., Mosonyi, E., Ribeiro, D., Agostinho, P., Robinson, S., Cohello, S., Varese, S., Moreira, C. . . . Varese, S. (1971). Declaración de Barbados: (Por la liberación del indígena). *Declaración de Barbados: Por la liberación del indígena* (p. 7). Red Mundial vol 22. Ver también en: [http://www.servindi.org/pdf/Dec\\_Barbados\\_1.pdf](http://www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf)
- Borón, A. (2012). *América Latina en la geopolítica del imperialismo*. Ediciones Luxemburg.
- Casamachin, J. (2018). *Indígenas protegen la madre tierra en Corinto, Cauca*. [Video]. Corinto, Cauca, Colombia.
- Friede, J. (1969). De la encomienda indiana a la propiedad territorial y su influencia sobre el mestizaje. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 4, 35-61.
- Galeano, J. (2004). *Experiencia como docente en un colegio privado de convenio de Ciudad Bolívar, Bogotá: Reflexiones sobre políticas educativas y la realidad académica de los jóvenes populares dentro del contexto de la globalización* [Trabajo de grado]. Universidad Nacional de Colombia.
- González, P. (2006). Colonialismo interno (una redefinición). En A. A. Boron, J. Amadeo y S. González (orgs.). *A teoría marxista hoje: problemas e perspectivas* (pp. 395-420). Clacso.
- Harvey, D. (2007). *Espacios del capital: Hacia una geografía crítica*. Ediciones Akal.
- Londoño, W. (2013). Tres momentos de la escritura antropológica en Colombia: Notas para una discusión. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*, 16, 181-212.

Silva, F. y Acevedo, A. (2014). ¿Por qué campesinos? Una postura crítica desde la antropología. *Oraloteca*, 6, 48-58.

Vasco, L. G. (1994). *Lewis Henry Morgan: Confesiones de amor y odio*. Editorial UN.

Vasco, L. G. (2003). *Notas de viaje, acerca de Marx y la antropología*. Fondo Editorial de la Universidad del Magdalena.

Vasco, L. G. (2012). *Hacia una ciencia social al servicio del pueblo*. <http://luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=95>



*PASE A CALENTAR*

*UNA INVITACIÓN GUAMBIANA PARA SER PARTE DEL CORAZÓN DE LA CASA,*  
EDITADO POR LA UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL,  
FUE COMPUESTO EN CARACTERES DE LA FUENTE Y FAMILIA TIPOGRÁFICA GEORGIA  
Y SE IMPRIMIÓ EN LOS TALLERES DE XXXX

**BOGOTÁ, COLOMBIA, 2021**

Esta obra se enmarca en las consecuencias que el capitalismo y el sistema neoliberal han generado en la humanidad y la naturaleza, especialmente, en las comunidades indígenas que habitan y cuidan de ella. En este contexto, se expone una serie de problemas sobre las identidades, las prácticas y los saberes que permean a una comunidad del Pueblo Misak o Guambiano dentro del resguardo La María, problemas que responden a las fuerzas productivas y destructivas del capital. Tras vivir y convivir cuatro años con varias familias de este resguardo, y alejándose de la tradición colonial y occidental que caracteriza a la antropología, la autora nos ofrece un sentido sobre la lucha y resistencia social, cultural, económica, educativa y cotidiana de los y las guambianas dentro de la sociedad colombiana, de este modo propone un acercamiento a la comprensión de las formas en que las políticas indígenas son construidas y aprehendidas en el calor del *nakchak* y al compás de las palabras de sus mujeres.

ISBN: 978-628-7518-07-0



9 786287 518070