

HISTORIA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS: DESCENTRANDO EL LUGAR DE
ENUNCIACIÓN

JENNIFER DANIELA SUÁREZ CORREDOR
GERALDIN LIZCANO ANGARITA
SAMANTHA LOBO MUÑOZ
ADRIAN FARITH JAIMES LAMUS

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE HISTORIA
BUCARAMANGA
2022

HISTORIA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS: DESCENTRANDO EL LUGAR DE
ENUNCIACIÓN

JENNIFER DANIELA SUÁREZ CORREDOR
GERALDIN LIZCANO ANGARITA
SAMANTHA LOBO MUÑOZ
ADRIAN FARITH JAIMES LAMUS

Seminario de investigación

Directora

María del Pilar Monroy Merchán

Doctora en ciencias sociales con orientación en Historia

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE HISTORIA
BUCARAMANGA

2022

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN.....	7
1. EL INDÍGENA EN LA HISTORIOGRAFÍA.....	10
1.1 El indígena desde la herencia hispánica (Finales del siglo XIX - 1950).....	12
1.2 El indígena desde la demografía y la Nueva Historia de Colombia (1950 - 1990).....	19
1.3 La construcción de la historia indígena desde su propia voz: un intento por descentrar el lugar de enunciación (1990 - Actualidad).....	26
2. RELATORÍAS.....	35
3. LABORATORIOS.....	102
4. CONCLUSIONES.....	165
BIBLIOGRAFÍA.....	168
ANEXOS.....	174

LISTA DE ANEXOS

	Pág
Anexo A. Transcripción de entrevista a Daniel Lucero: líder indígena de la comunidad de Ipiales.	174
Anexo B. Transcripción de entrevista a Mariela Pujimuy: profesora de la UIS perteneciente a la comunidad Inga.....	206

RESUMEN

TÍTULO: HISTORIA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS: DESCENTRANDO EL LUGAR DE ENUNCIACIÓN*

AUTORES: JENNIFER DANIELA SUÁREZ CORREDOR, GERALDIN LIZCANO ANGARITA, SAMANTHA LOBO MUÑOZ Y ADRIAN FARITH JAIMES LAMUS**

PALABRAS CLAVE: SEMINARIO, HISTORIA INDÍGENA, COMUNIDADES INDÍGENAS, LUGAR DE ENUNCIACIÓN

DESCRIPCIÓN: A través de la modalidad de Seminario, planteado como un espacio para el desarrollo de la investigación histórica, se discute y reflexiona en torno a la manera en la que se ha construido la historia de los pueblos indígenas. Para ello, se tendrán en cuenta dos visiones. La primera, una visión externa, que ha prevalecido en la mayoría de estudios académicos y en la sociedad en general, que representa al sujeto indígena desde una perspectiva marcadamente eurocentrista y colonial. Una mirada que a partir del uso de ciertas categorías en sus discursos los retrata como “salvajes” y “bárbaros”, lo cual ha generado y contribuido a que se desdibuje este actor social. Fuentes como las crónicas y las visitas pondrán este proceso en evidencia. La segunda perspectiva que se adoptará está enfocada en observar y analizar al indígena como tal, a su propia producción narrativa, donde figuran fuentes como los reclamos, los mitos, las canciones, las danzas, las artesanías, entre otros elementos que parten de su propia construcción oral y escrita. Elementos que brindarán un acceso más cercano a la comprensión de la forma en la que los grupos indígenas se representaron y se enfrentaron a esas nuevas dinámicas que les fueron impuestas, además de permitir el estudio de los medios que utilizaron para tales fines y el significado que tuvieron los mismos.

* Trabajo de grado para optar por el título de historiadores y archivistas

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Historia. Directora María del Pilar Monroy

ABSTRACT

TITLE: HISTORY OF THE INDIGENOUS PEOPLE: DECENTRING THE PLACE OF ENUNCIATION*

AUTHORS: JENNIFER DANIELA SUÁREZ CORREDOR, GERALDIN LIZCANO ANGARITA, SAMANTHA LOBO MUÑOZ Y ADRIAN FARITH JAIMES LAMUS**

KEY WORDS: SEMINAR, INDIGENOUS HISTORY, INDIGENOUS COMMUNITIES, PLACE OF ENUNCIATION

DESCRIPTION: Through the seminar modality, proposed as a space for the development of historical research, is discussed and reflects around the way in which the history of the indigenous people has been constructed. Two visions will be considered. The first, an external vision, which has prevailed in most academic studies and in society in general, and that represents the indigenous people from a markedly eurocentric and colonial perspective. A look that, based on the use of certain categories in their speeches, portrays them as “savages” and “barbarians”, which has generated and contributed to the blurring of this social actor. Sources such as chronicles and visits will put this process in evidence. The second perspective that will be adopted is focused on observing and analyzing the indigenous as such, to their own narrative production, where sources such as claims, myths, songs, dances, handicraft, among other elements that are based on their own oral and written construction. Elements that will provide a closer access to the understanding of the way in which the indigenous groups represented themselves and faced the new dynamics that were imposed on them. Also allows the study of the means used for such purposes and the meaning they had.

* Degree work to opt for the title of historians and archivists

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Historia. Directora María del Pilar Monroy

INTRODUCCIÓN

El seminario de investigación corresponde a una modalidad también conocida como Seminario Alemán, el cual está enfocado en formar y desarrollar habilidades en los estudiantes en el área investigativa. Es por esta razón que su tratamiento consiste principalmente en el análisis, estudio, discusión e intercambio de reflexiones frente a cada uno de los temas propuestos. Estas actividades están orientadas a desarrollar capacidades como la lectura y el análisis crítico, fortalecer la observación e identificar problemas en cada uno de los subtemas, buscar respuestas y preguntas en los mismos, y aprender a sustentarlas correctamente de manera verbal y escrita.

Bajo dicha modalidad investigativa se desarrolló el seminario de investigación titulado: “Historia de los pueblos indígenas: descentrando el lugar de enunciación”, cuyo producto sistematizado es el presente trabajo. Un trabajo que pone en evidencia cómo, a pesar de que históricamente los pueblos indígenas han sido testigos y actores fundamentales en grandes acontecimientos históricos hasta nuestros días, se les ha tendido a excluir, olvidar y ocultar de la historia; y lo que es aún peor, actores sociales externos se han encargado de construir una imagen y una historia que les es ajena. Construcciones que han llevado a la formación de ciertas categorías o discursos descriptivos que siguen prevaleciendo, aunque en menor medida, en la actualidad. Es debido a este gran problema que se ha establecido como propósito de esta investigación, por un lado, observar y cuestionar la forma en la que han sido representados y caracterizados los pueblos indígenas a lo largo del tiempo; y por otro lado, evidenciar la forma en la que estos pueblos han tomado voz y han construido su propia narrativa.

Así pues, para poder llevar a cabo dicho objetivo se consideró pertinente realizar un acercamiento a las fuentes escritas y orales producidas por ambos grupos, los actores externos y los propios grupos indígenas. Por un lado, se abordó mediante fuentes primarias y secundarias la forma en que los españoles a través de su

documentación entendieron y nombraron a las comunidades nativas que encontraron en el territorio americano. En un segundo momento, se buscó hacer el análisis de la fuente producida por los mismos grupos indígenas, la cual permitió entender la forma en que estos grupos se han reconocido y han generado estrategias de representación ante las autoridades coloniales y posteriormente ante el Estado latinoamericano.

Se estructuró entonces el trabajo en tres partes: se realizó un contexto histórico, en el que, panorámicamente, se buscó analizar y exponer algunos referentes del desarrollo que ha tenido el estudio del tema de los pueblos indígenas en la historiografía. Se establecieron, para ello, tres cortes temporales: de finales del siglo XIX hasta 1950; de 1950 a 1990; y de 1990 hasta la actualidad. La segunda parte del trabajo consta de las relatorías, informes que buscan dejar memoria de los planteamientos, discusiones y conclusiones centrales de las temáticas tratadas. Su objetivo es también evidenciar la construcción de conocimiento que como grupo de investigación realizamos en cada una de las sesiones, a través de la lectura de los textos centrales y el debate y cuestionamiento de los mismos. Y, por último, se desarrollaron los laboratorios. Por cada temática trabajada en la sesión, teniendo como guía la lectura central, se desarrolló un laboratorio, que básicamente consistió en el análisis de una fuente primaria. En el proceso de análisis se realizó: una introducción a cada fuente primaria trabajada, se identificó el contexto de producción, se hizo una breve descripción del autor de la fuente y de los datos que arroja; se expone la forma en la que son presentados los actores sociales; se muestran algunos estudios de fuente secundaria que se han hecho sobre la fuente, y, por último, se cerró con unas conclusiones.

Las siguientes temáticas fueron las que se llevaron a cabo durante el seminario que dio inicio el 21 de abril de 2021 y finalizó el 13 de octubre de 2021:

- Cuestionando las categorías.
- Reclamos y representaciones.

- Historia etnográfica.
- Historia oral y pueblos indígenas.
- El tiempo.
- Concepción del mundo en las artesanías

1. EL INDÍGENA EN LA HISTORIOGRAFÍA: ALGUNOS REFERENTE

La “tradicional” historia de los pueblos indígenas en América Latina se encuentra en un importante proceso de revisión enfocado en descentrar el lugar de enunciación, lugar que ha sido por siglos el referente para que estos pueblos fueran considerados como esos “otros” que no tenían cabida siendo sujetos activos en procesos históricos claves en el contexto latinoamericano. Estos elementos se han arraigado precisamente porque desde épocas tempranas estas comunidades se identificaron con las corporaciones coloniales, dado que éstas les otorgaron nuevas formas de organización política como el cabildo y los resguardos. Es así, que durante mucho tiempo el pasado indígena estuvo ligado a su propia consideración como sujetos que hacían parte de un sistema español que representaba parte de su autoridad y vida cotidiana. Teniendo esto en cuenta, los nuevos enfoques decoloniales han permitido que se haga visible la historia indígena producida desde las mismas comunidades, entendiendo ese pasado colonial bajo el que se identificaron, pero a su vez evidenciando que los procesos de memoria y reconstrucción del pasado no son algo novedoso para el mundo indígena, sino que por el contrario, siempre han estado allí y han permitido la supervivencia de tradiciones y formas de vida que rescatan el valor de la cultura de estas comunidades.

Siguiendo la línea del desarrollo del pensamiento decolonial¹ y el revisionismo del lugar de enunciación de la historia indígena, podemos decir que desde finales del siglo XIX, se han venido abordando a estas comunidades en diversos espacios de discusión que han permitido observar a estos sujetos como actores políticos y sociales en el contexto latinoamericano y, para el caso particular que nos ocupa, el

¹ Se entiende por decolonial aquello que se aparta de alguna manera de la tradicional forma de entender la historia de América a través de los márgenes de la historia de Europa. El pensamiento decolonial es así, la construcción de nuevas categorías que, si bien no rompen totalmente con los elementos legados de la colonialidad, sí permiten repensar los procesos históricos y sus actores desde lógicas propias del contexto geográfico y particular en el que se enmarcan los procesos del continente desde sus inicios.

colombiano. Es así, que al buscar algunos referentes sobre la manera en la que ha sido abordada la historia indígena a través de la historiografía, encontramos pertinente rescatar tres momentos que permiten observar, a grandes rasgos, algunos de los cambios que se han dado en la historiografía sobre los pueblos indígenas en Colombia.

El primer momento, va de finales del siglo XIX hasta el año de 1950, delimitación que responde a la intención de evidenciar, por un lado, la omisión o ausencia casi completa del indígena como objeto de estudio en las investigaciones históricas; y por otro, la continuación en los discursos históricos, que lo mencionan bajo el uso de categorías que lo presentan como “bárbaro”, “salvaje” o “víctima”. Un segundo momento de 1950 a 1990, caracterizado por la consolidación progresiva que hubo en el transcurso del siglo de las ciencias sociales en Colombia. Por ejemplo, la llegada de disciplinas como la arqueología y la antropología representaron un avance en los estudios históricos, pues modificaron el conocimiento y dieron luz a nuevas herramientas investigativas que fueron acogidas por la disciplina histórica². Además, tomaron fuerza instituciones culturales y educativas, como la Academia Colombiana de Historia, que promovieron la enseñanza, la escritura y la investigación. Se observará que en este momento histórico el indígena como elemento de estudio es más relevante, no obstante, es tenido en cuenta más que nada como dato estadístico o demográfico. Y, por último, un tercer momento, que abarca desde 1990 hasta nuestros días, marcado por la creación de la Constitución Política de 1991. Carta magna que significó y representó un gran cambio para los pueblos indígenas de Colombia, pues se les reconoció propiamente como individuos de la nación, lo que significó a la vez una apertura por la defensa y lucha por sus derechos e historia.

² POLONI-SIMARD, Jacques. Historia de los indios en los Andes, los indígenas en la historiografía andina: análisis y propuestas. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea]. 14 febrero 2005, Bibliothèque des Auteurs du Centre. [Consultado 27 de septiembre de 2022]. ISSN 1626-0252. Disponible en: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/651#quotation>

1.1 El indígena desde la herencia hispánica (Finales del siglo XIX - 1950)

El legado de más de tres siglos de conquista y colonización española en lo que actualmente conocemos como el territorio colombiano, se ha reflejado en distintos aspectos de la cotidianidad política, económica, religiosa y social tras la independencia del país y la construcción progresiva de la nación colombiana. La escritura no fue la excepción. A través del uso de la escritura y, más exactamente, de la consolidación de la historia colombiana por medio de la producción escrita, se evidenció la supremacía de una tradición hispánica que rescataba la incursión del español como aquel personaje que trajo la civilización al Nuevo Mundo y permitió que se avanzara en ideas y progreso. Es así que la conquista adquiere una especie de carácter justificador al insertar al nativo encontrado en el territorio en dinámicas de institucionalidad y sometimiento español, adoctrinando desde espacios como el religioso, en el que se buscó alejarlo de su condición de “salvaje” para acercarlo a Dios, a la civilización; y que, por ende, pudiese entender su condición de súbdito de la Corona española. Aquí, a través de la escritura de la historia, la herencia hispánica presenta al indígena no como actor social, sino como un ser “salvaje”, “bárbaro” e “incivilizado”, objeto necesitado, por tanto, de la civilización española a través de diversos mecanismos como la creación de instituciones (parroquias, encomiendas, resguardos, etc.) en donde era necesario impartir la doctrina cristiana.

Si bien el foco de este momento de la historiografía recae en la primera mitad del siglo XX, desde la puesta en marcha y consolidación de la Academia Colombiana de Historia³, vale la pena resaltar un trabajo que destaca en la producción histórica

³ “Los inicios de la Academia se remontan al siglo XX cuando el país iniciaba su proceso de reconstrucción tras los estragos causados por la Guerra de los Mil Días. En resumen a un memorial elevado por los académicos Eduardo Posada y Pedro María Ibañez en busca de apoyo para la creación de una Biblioteca de Historia Nacional, el ministro de Instrucción Pública don José Joaquín Casas, por autorización del vicepresidente de la República don José Manuel Marroquín, dictó la resolución No. 115 del 9 de mayo de 1902 “por la cual se establece una Comisión de Historia y Antigüedades Patrias”, en donde fueron nombrados una lista de miembros fundadores: Eduardo Posada, Pedro María Ibañez, José María Cordovez Moure, Bernardo Caycedo, Ernesto Restrepo

colombiana a finales del siglo XIX escrito por José Manuel Groot. En el Tomo I de *Historia Eclesiástica y Civil de Nueva Granada*⁴, este autor explora la Historia de Nueva Granada durante los primeros siglos de la ocupación y establecimiento de la dominación española en el territorio. Centrándose en la llegada y desarrollo de la Iglesia católica, hace referencia a los acontecimientos y procesos que se establecieron como forma de control español tanto en materia de evangelización como en la puesta en marcha de todo un sistema institucional clerical auspiciado a su vez por el poder político y civil de la Corona en Nueva Granada, siendo estos últimos poderes también expuestos con características particulares que en muchas ocasiones estuvieron en disputa con el poder eclesiástico. Desde esta mirada, la figura del indígena se encuentra en su papel de sujeto que está en los márgenes de la civilización y ante el cual la llegada de la evangelización se hizo necesaria como forma de instruirse en los preceptos cristianos que involucraban la salvación de su alma y la resignación de su "condición" de inferior al español. Entre los elementos rescatados por el autor, este habla del importante papel representado por los ministros religiosos y el de los indígenas como objeto de evangelización, en donde refiere que:

El Obispo, con sus religiosos, trabajaba incesantemente por el bien espiritual de todos, así bárbaros como civilizados; sobre todo los religiosos se empeñaban en desarraigar las malas y envejecidas costumbres que tenían aquellos naturales, que no creían en la inmortalidad del alma, y de consiguiente debían, como todos los materialistas, fundar toda su felicidad en la satisfacción de los apetitos carnales. Así, en el vicio de la lujuria eran tan libres que no sólo cada hombre tenía muchas mujeres, sino que se juntaban los padres con las hijas, los hijos con las madres, y no reparaban en practicar, a vista de todos, los vicios más abominables. Eran agoreros, hechiceros, y tan crueles, que unos a otros se mataban con fortísimos venenos⁵.

Tirado, Enrique Álvarez Bonilla, Carlos Cuervo Márquez, Carlos Pardo, Santiago Cortés, Andrés Vargas Muñoz, Eduardo Restrepo Sáenz, Luis Fonnegra, Ricardo Moros Urbina, Manuel Antonio de Pombo, Francisco de Paula Barrera, José Joaquín Guerra, Adolfo León Gómez, Antonio Mejía Restrepo y Anselmo Pineda. Entre los objetivos institucionales se propuso el estudio de la historia del país, además de velar por las antigüedades patrias, divulgar el conocimiento sobre la historia de Colombia y celebrar y conmemorar eventos históricos del país". En: ACADEMIA COLOMBIANA DE HISTORIA. [Sitio web]. Bogotá. [Consulta: 27 de septiembre de 2022]. Disponible en: [Historia de la Academia \(academiahistoria.org.co\)](http://Academia (academiahistoria.org.co))

⁴ GROOT, Jose Manuel. Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada. Tomo I. Bogotá: Casa editorial de M. Rivas y compañía, 1889.

⁵ Ibid., p. 113.

Al hablar de herencia hispánica a través de la escritura de la historia a comienzos del siglo XX, es inevitable hacer referencia también a aquellos elementos que han legado los gobiernos e instituciones educativas en el país como forma de impartir una educación unificada que permitiera la construcción de una historia nacional bajo las mismas bases en todo el territorio. Desde estos trabajos, se difundió en escuelas e instituciones oficiales, la idea del indígena como “salvaje”, víctima de la violencia del español, pero que a su vez respondió con una violencia desenfrenada y que estaba representada por su carácter de “bárbaro” y adorador de tradiciones demoníacas ajenas al cristianismo. Aquí destacan textos como los manuales escolares de instrucción pública.

Uno de los textos más reconocidos en este aspecto, es el de *Historia de Colombia para la enseñanza secundaria*⁶, en donde Jesús María Henao y Gerardo Arrubla a través de dos tomos, hacen un recorrido por la Historia de Colombia desde el descubrimiento hasta la época republicana dando a su escrito un carácter pedagógico que fue precisamente el representado en la utilización de este texto durante mucho tiempo en la enseñanza en el país. Este manual escolar, retrata al indígena como una víctima de las acciones violentas de los conquistadores españoles en su ingreso al territorio, pero también se encarga de exponer a estas comunidades nativas desde connotaciones como "bárbaros" y "salvajes", lo cual terminó justificando la llegada y desarrollo de instituciones como la evangelización como forma de "civilizar" desde la doctrina cristiana a los naturales en los cuales “el culto al demonio (demonolatría) era muy frecuente”⁷. La relevancia de este texto en cuanto al tratamiento del indígena en la historia, se debe a que fue precisamente esta "historia de Colombia" la que fue impartida en las escuelas secundarias durante al menos la primera mitad del siglo XX, permitiendo la formación de un ideario en

⁶ HENAO, Jesus Maria y ARRUBLA, Gerardo. *Historia de Colombia para la enseñanza secundaria*. Bogotá: Librería colombiana Camacho, Roldán y Tamayo, 1920. p.592.

⁷ *Ibid.*, p. 64.

donde el indígena quedó relegado bajo categorías como la de colonizador - colonizado.

Posteriormente aparecería un manual pensado para niños, mostrando un interés del gobierno de no solo enseñar la historia desde la secundaria o la universidad, sino desde los primeros años escolares. El manual *Historia de Colombia para niños*⁸ de Carmen Bernal Pinzón, el cual al ser creado para educar a los niños, posee un contenido breve y práctico de los grandes acontecimientos de la historia del país. Está estructurado en cinco capítulos, los cuatro primeros explican la historia de Colombia dividiéndola en cuatro etapas: conquista, colonia, independencia y República. Y el quinto capítulo es un apéndice donde se tratan los temas de la creación, simbolismo y significado de los símbolos patrios. En la primera etapa se describen ciertos hechos que sucedieron en Europa y que llevaron a que Cristóbal Colón llegara a América, encontrando importantes riquezas y gente en el territorio “descubierto”. En un segundo momento se relata la manera en la que se empiezan a pensar y fundar los primeros poblados y ciudades, al igual que la situación del indígena como esclavo y luego como súbdito de la Corona, además de la llegada de mano de obra africana al continente. Posteriormente, se hace referencia al periodo del proceso independentista, la historia de aquellos que lo encabezaron y la importancia que estos tuvieron en la conformación de la nación. Finalmente, se expone lo referente a la República, el nacimiento y desaparición de la Gran Colombia, la creación de las diferentes constituciones, la separación de Panamá, al igual que los diferentes periodos presidenciales desde Simón Bolívar hasta Eduardo Santos Montejó y lo relevante de cada uno de ellos. En el manual se muestra al indígena como un ser pasivo e ignorante, que no entendía el valor de la riqueza que tenía en el territorio, víctima de los saqueos y crueldades de los españoles. Así mismo como un personaje que forma parte de la historia, pero al que no le dan ninguna relevancia en esta.

⁸ BERNAL PINZÓN, Carmen. *Historia de Colombia para niños*. 6 ed. Bogotá: Ediciones de “LA IDEA”, 1941. p.128.

Siguiendo la línea de los manuales, en el año 1947 la Academia Colombiana de Historia con ánimos de seguir promoviendo cultura y manteniendo el patrimonio histórico de la nación crea la biblioteca Eduardo Santos, espacio destinado para la elaboración de rigurosas investigaciones históricas que se enfocaron en la época de la Independencia y de la República, los tiempos de la conquista y colonización. Uno de sus productos es el *Curso Superior de Historia de Colombia*⁹, una colección que consta de VI volúmenes, publicados entre 1950 y 1951, que reúnen conferencias dictadas por estudiosos de la Academia en las que se abordan diversos procesos históricos. Es así que, por ejemplo, se desarrollan conferencias de variada índole sobre el periodo de Independencia y de la República. A pesar de que los estudios son enriquecedores en lo que respecta a la historia independentista y de la formación de la República, la participación del indígena de manera específica no es tomada en cuenta en ninguno de dichos procesos. Poco se puede saber sobre el papel que desempeñaron o sobre las consecuencias que esos acontecimientos acarrearán o el significado que tuvieron los mismos, pues lo único que se escribe de ellos es que hicieron parte de las filas en muchas de las campañas militares.

En los manuales producidos en este Curso Superior, se desarrollan también estudios de los cuatro viajes de Cristóbal Colón, de la conquista y fundación de provincias, del establecimiento de algunas gobernaciones, de la creación de la Real Audiencia y del nombramiento del primer presidente del Nuevo Reino de Granada. Se puede decir de cierta manera que ya en este momento (mediados del siglo XX), los análisis tienen más en cuenta al indígena en la composición del relato histórico, ya que, si bien algunos solo los nombran de manera general al aludir a las frecuentes luchas que provocaron con los españoles o al nombrar los procesos de pacificación y catequización, hay apartados que entran más en detalle como el que

⁹ ACADEMIA COLOMBIANA DE HISTORIA. Curso superior de historia de Colombia (1781-1830). Tomo I - VI. Bogotá D.C.: Editorial ABC, Biblioteca Eduardo Santos, 1950.

refiere a las resoluciones que la Real Audiencia dispuso en torno al trato del indio, además de señalar en algunos casos la labor de intérpretes que cumplieron los indios en dicha travesía, llegando inclusive a poner en discusión el verdadero significado de lo que se denominó “descubrimiento”.

Hay igualmente un estudio que se dedica completamente al análisis de los indígenas, en donde autores como Luis Duque Gomez¹⁰ se encarga de mencionar los aspectos de mayor trascendencia sobre los orígenes del hombre americano, abordando el significado de las teorías que se han creado sobre dicho dilema en las investigaciones llevadas a cabo en Colombia en dicho momento y resaltando los elementos más representativos de la cultura de las principales civilizaciones indígenas. Es un estudio que se enfoca en observar al indígena en sí, que evalúa los relatos hechos sobre el Nuevo Mundo y pone sobre tela de juicio la calidad de las descripciones. Saca a relucir, de hecho, las categorías usadas por los cronistas del siglo XVI y XVII en sus descripciones sobre los indígenas donde los representan como: bestias, salvajes, cobardes, traidores, crueles y vengativos; y los califica como subestimadoras de los valores culturales de los grupos indígenas.

Siguiendo la línea de la revisión de las primeras descripciones del Nuevo Mundo, y mostrando un acercamiento a la figura del indígena, el Curso Superior trata también la llegada y consolidación del sistema burocrático y religioso español en el territorio americano, al igual que los diferentes manejos que los españoles le dieron a estos. Muestra el trato que recibieron en un principio los indígenas de parte de los españoles, la respuesta de ellos a este trato y las relaciones que se gestaron con otros grupos como el de los esclavos traídos de África e introducidos en América. Uno de los capítulos de los tomos analiza inclusive las principales crónicas que se escribieron en los primeros años de conquista donde se muestran las diversas posiciones que tenían los españoles sobre lo que observaban y vivían, en donde se

¹⁰ DUQUE GOMEZ, Luis. Los indígenas colombianos. En: Curso superior de historia de Colombia (1492-1600). 1 ed. t. IV. Bogotá: Editorial ABC, 1951.

pueden percibir diferentes puntos de vista sobre el indígena y lo que sucedía en su entorno. Pero, así como se evidencia un interés en estudiar al indígena como un personaje clave del relato histórico, hay también un desconocimiento de este como actor central de lo que sucedió. Esto, y lo encontrado en sus diversos apartados, rescatados en párrafos anteriores, permite ver que esta serie de manuales o tomos constitutivos del Curso Superior de Historia de Colombia producido desde la institucionalidad de la Academia Colombiana de Historia, van desde mostrar al indígena como súbdito, hasta empezar un proceso de revisión de las primeras descripciones de estos pueblos desde la óptica del sujeto colonizador, sin llegar a romper con la tradición que lo mantenía apartado de su propia historia, mostrándolo como un eslabón más del proceso histórico, pero sin darle la relevancia que este tenía en él.

De este primer momento, enfocado en textos que van desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, puede decirse que, si bien se encuentran análisis que toman al indígena como objeto de estudio y que se preocupan por indagar sobre su pensamiento y sobre su papel en los acontecimientos históricos que tienen lugar en este primer corte histórico, es también notable que en la mayoría de las investigaciones cuando se hace alusión al indígena se siguen utilizando las categorías descriptivas usadas por los cronistas en sus textos: bárbaros, belicosos, salvajes, débiles y víctimas. Los manuales que moldearon e intentaron unificar el pasado del país a través de la enseñanza de la historia en diversos espacios educativos y académicos, son uno de los fieles referentes que nos ha legado la escritura de la historia en donde se evidencia el uso de estas categorías descriptivas que relegaron la historia indígena bajo dinámicas de sujeción al mundo español y por ende, las consecuencias de dicha sujeción a través del tiempo.

1.2 El indígena desde la demografía y la Nueva Historia de Colombia (1950 - 1990)

En este segundo momento del contexto historiográfico, encontramos dos elementos centrales en el abordaje del indígena: como dato demográfico y su estudio desde la Nueva Historia de Colombia. En primer lugar, desde los textos en relación con aspectos como la demografía, se han hecho importantes análisis del papel de los instrumentos de legitimación del dominio colonial sobre los pueblos nativos, de lo cual se evidencian precisamente los cambios poblacionales en los indígenas, tenidos en diferentes momentos de la conquista y colonia, resultado a su vez en las dinámicas que generó la inserción de instituciones como la encomienda, el resguardo, la hacienda, y la puesta en marcha de agregaciones de pueblos en diferentes zonas del país. En segunda medida, los textos producidos desde el marco de referencia de la llegada y consolidación de la llamada Nueva Historia de Colombia, empiezan ya poco a poco a tomar al indígena como objeto del cual debe escribirse, gestando un discurso que intenta de alguna manera romper con el legado que presentaba al indígena bajo los parámetros netamente de “víctima” o como sujetos que fueron sometidos al dominio español de maneras violentas y salvajes en muchos casos. Estos dos momentos de la historiografía se toman en un mismo análisis debido a que dentro de este contexto se entienden como simultáneos, es decir, que se estaban dando en el transcurso de la segunda mitad del siglo XX, y dentro de los cuales, en varios textos, se rescatan aspectos de uno y otro de los dos elementos centrales abordados aquí para el papel del indígena: desde la demografía y desde la Nueva Historia de Colombia.

Desde el análisis de instituciones creadas por el español en función de la búsqueda de la dominación y sometimiento del indígena en su papel de súbdito ante la Corona española en *De los Chibchas a la colonia y a la República: del clan a la encomienda*

*y al latifundio en Colombia*¹¹ Guillermo Hernández Rodríguez hace un esfuerzo para describir cómo las estructuras territoriales indígenas supusieron una base para que las instituciones del régimen colonial pudieran acentuar su dominio sobre estos pueblos y, así mismo, funcionar como guía para la creación de la república colombiana. El autor describe la encomienda como esa institución social y económica predominante en Hispanoamérica, la cual consistió en un núcleo de indígenas que estaba obligado a pagar un tributo al encomendero español, tributo disfrazado en una pleitesía hacia la Corona. Por lo tanto, el tributo es el rasgo más característico de esta institución. La encomienda atravesó por varias facetas; en un primer momento fue vitalicia, luego se heredó hasta dos generaciones y posteriormente fue de carácter perpetuo. Así mismo, el autor aborda la mita, un sistema basado en el trabajo forzoso casi esclavista en donde el cacique elegía cada año una proporción de indígenas que prestaran este servicio junto a los esclavos africanos, mano de obra que era usada en trabajos de extracción minera. Finalmente, en cuanto a los resguardos, el autor los define como una parcialidad indígena, bien fuese de tribu o clan que alegaba derecho de propiedad sobre la tierra en la que vivían. Estas tierras bajo el dominio español, fueron entregadas por medio de concesiones que se hacían a nombre del cacique en representación de los nativos quienes reclamaban un derecho colectivo.

Jaime Jaramillo Uribe desarrolla en su obra *La población indígena de Colombia en el momento de la conquista y sus transformaciones posteriores: primera parte*¹², un análisis histórico-demográfico sobre los problemas referentes al volumen y densidad de la población indígena colombiana. A lo largo de su estudio se propone dar respuesta a cuatro grandes cuestiones que constituyen la base central de su

¹¹ HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Guillermo. De los Chibchas a la Colonia y a la República: Del Clan a la Encomienda y al Latifundio en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Sección de Extensión Cultural, 1949. p. 326.

¹² JARAMILLO URIBE, Jaime. La población indígena de Colombia en el momento de la conquista y sus transformaciones posteriores: primera parte. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* [en línea]. Bogotá (Colombia): Universidad Nacional de Colombia, 1964, nro. 2. pp. 239-293. [Consultado 24 de marzo de 2022]. ISSN 239-293 2256-5647 0120-2456. Disponible en: <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/40645>

investigación: el volumen de la población indígena colombiana en el momento de la Conquista, su evolución posterior, la magnitud de su destrucción y los factores que influyeron en la misma. Para dar respuesta a estos cuestionamientos el autor realiza una revisión bibliográfica de las investigaciones hechas por historiadores, etnógrafos y geógrafos sobre el tema, evaluando la veracidad y precisión de las cifras que se exponen en estas. Revisa y analiza con detalle los documentos dejados por los cronistas e historiadores de Indias en donde se hacen aproximaciones sobre el volumen poblacional indígena, desmontando así los datos poco acertados y muy entusiastas propuestos por los autores, sirviéndose para ello de fuente primaria de archivo -utiliza los documentos de la segunda mitad del siglo XVI y las primeras décadas del XVII referentes a la distribución de encomiendas, a los censos de los indígenas tributarios, y a los recuentos poblacionales-; mientras calcula y formula hipótesis sobre la magnitud de la población indígena y sobre las causas de su descenso. En general, el estudio que desarrolla Jaime Jaramillo Uribe es enriquecedor y provechoso para la historiografía demográfica indígena.

Retomando los textos que abordan al indígena desde las instituciones españolas en el territorio, Darío Fajardo en el texto *El régimen de la encomienda en la provincia de Vélez*¹³ centra su estudio en el análisis de la institución de la encomienda como sistema de utilización de los recursos del Nuevo mundo, entendiéndola como una colonia de explotación para el caso de la provincia de Vélez. Tomando fuentes del fondo visitas, encomiendas, caciques e indios, y misceláneas del Archivo Histórico Nacional de Bogotá, Fajardo toma el periodo de 1560 a 1643 exponiendo el desarrollo de la encomienda en el espacio geográfico estudiado, en donde explora la ambigüedad entre la Corona y los encomenderos en dicha institución, para posteriormente analizar las comunidades indígenas allí establecidas y, por ende, las implicaciones demográficas que estas agregaciones y distribuciones le valieron a esta población. El indígena es visto como dato demográfico y estadístico, del cual

¹³ FAJARDO, Darío. *El régimen de la encomienda en la Provincia de Vélez: (población indígena y economía)*. Bogotá: Universidad de los Andes, 1969. p. 99.

se basa este estudio para entender a la encomienda como una institución que privilegió los beneficios de los encomenderos sin importar inclusive la legislación proteccionista establecida por la Corona en torno al indígena, lo cual llevó inevitablemente a su descenso demográfico.

Siguiendo esta línea del análisis institucional colonial, Margarita González en *El Resguardo en el Nuevo Reino de Granada*¹⁴ se encarga de hacer un recorrido por el desarrollo del resguardo colonial en el Nuevo Reino de Granada, pero centrándose en las provincias de Santafé y Tunja debido a que fue allí en donde se desarrolló dicha institución de manera propicia. Haciendo uso de fuentes documentales coloniales del Archivo Nacional de Bogotá de las secciones resguardos, visitas y tierras de Boyacá y Cundinamarca, esta autora en su análisis presenta al indígena como un objeto de estudio en cuanto fue el centro de la política de establecimiento del sistema de resguardo en las provincias estudiadas, mostrando su relación con la Corona española como factor tributario por intermediación de aquellos funcionarios o colonos que desde épocas tempranas estuvieron presentes en el territorio. El indígena desde este enfoque es visto en su carácter tributario, como mano de obra y como foco del estudio demográfico para entender la caída o reconfiguración a través del tiempo de instituciones como el resguardo y las diversas políticas implementadas por la administración española ante la debacle de la población nativa y, por ende, la disminución de sus beneficios en el territorio americano.

En la década de la consolidación de la Nueva Historia de Colombia, encontramos el trabajo titulado *Notas sobre el modo de producción precolombino*¹⁵ de Hermes Tovar, quien reflexiona sobre la situación de dependencia de las sociedades latinoamericanas a través del análisis de la estructura de las sociedades indígenas

¹⁴ GONZÁLEZ, Margarita. *El resguardo en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Universidad Nacional, 1970. p. 197.

¹⁵ TOVAR, Hermes. *Notas sobre el modo de producción precolombino*. Bogotá: Aquelarre Ltda., 1974. p. 132.

antes de la llegada de los europeos. Opta por usar el enfoque marxista-estructural para estudiar las relaciones sociales y de producción, y sus transformaciones. Introduce un concepto nuevo, el de “modo de producción precolombino”, una categoría que señala como necesaria para comprender de mejor manera la historia latinoamericana y que permite estudiar la historia indígena a partir de un modo de producción específico que no es esclavista, antiguo o feudal. Tovar decide observar el desarrollo de los pueblos a través de las estructuras territoriales, políticas, sociales, urbanas y económicas. Tipifica también las comunidades indígenas basado en los momentos históricos que a su consideración fueron relevantes estableciendo así cinco tipos de comunidades que demarcan el desarrollo que tuvieron los pueblos precolombinos. Estas son: la comunidad tribal, la comunidad compuesta, la comunidad ampliada, el reino comunitario y el imperio comunitario. La tipificación permite ver los cambios entre cada etapa histórica de la comunidad y observar la forma en la que en cada estado buscaron adaptarse a los cambios, lo cual permite poner en evidencia las complejas y fuertes estructuras de las que las comunidades indígenas fueron creadoras y, así mismo, de las transformaciones y ajustes que sufrieron sus estructuras sociales.

Posteriormente, Jorge Orlando Melo escribe *Historia de Colombia: La Dominación Española*¹⁶, un libro que tiene como objetivo mostrar una visión integral del proceso histórico de Colombia desde la época de la conquista hasta la consolidación del poder español en el territorio. Se presenta el contexto político, social, económico y cultural de Europa y América antes del descubrimiento de esta última, así mismo, se analiza el choque y los cambios en todos estos ámbitos al momento del encuentro de estas dos culturas y posterior dominación de una de ellas por la otra. El libro, como lo menciona el autor, muestra una perspectiva del mundo indígena, debido a que sin ella no se puede comprender completamente el proceso de conquista y colonización, ya que precisamente las comunidades nativas juegan un

¹⁶ MELO, Jorge Orlando. *Historia de Colombia: La Dominación Española*. 3 ed. Bogotá: Presidencia de la República, 1996. p. 252.

papel importante en la consecución del establecimiento del dominio español a través de las relaciones de distinta índole establecidas entre estos dos mundos. Por tal motivo, Melo analiza el surgimiento de estas comunidades, su conformación y desenvolvimiento en los diferentes ámbitos, dinámicas y escenarios generados durante los procesos del siglo XVI y XVII.

En una tónica distinta, encontramos un texto que, desde una perspectiva biográfica, recoge aspectos particulares de la historia indígena y, más que eso, de la vida de un indígena en particular que fue representativo para las reivindicaciones de estos grupos en el país. *El indio Quintín Lame*¹⁷ de Diego Arboleda, es una de las primeras biografías que se hicieron de Manuel Quintín Lame, aunque no fue realizada por un historiador, sino por un antropólogo y periodista. La biografía muestra diferentes episodios de la infancia, adolescencia y edad adulta de Manuel Quintín Lame, episodios que estuvieron marcados por la discriminación por ser indígena y las formas en las que estos elementos le permitieron reflexionar sobre su etnia. Esta biografía evidencia la importancia de un líder indígena en el trasfondo de la lucha política iniciada a mediados de la primera mitad del siglo XX por diversos representantes del movimiento indígena que buscaba su inserción en algunas esferas políticas y jurídicas. Si bien esto no es una evidencia de que se estuviese rompiendo con el pasado colonial imperante en los escritos académicos, si pone en cuestión elementos claves de las luchas indígenas consolidadas durante el siglo XX y los efectos que éstas produjeron en términos de democracia y reivindicaciones basadas en la identidad, esta última como forma de alcanzar visibilidad constitucional donde se incluyera el derecho al territorio, la multiculturalidad y la autonomía.

Finalmente, mostrando ya el avance en el proceso de abordaje del indígena desde la academia, puede tomarse como referente el texto *La explotación indígena en*

¹⁷ ARBOLEDA CASTRILLÓN, Diego. *El indio Quintín Lame*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1973. p. 264.

*Colombia bajo el gobierno de las misiones: el caso de los Aruacos de la sierra nevada de Santa Marta*¹⁸ de Juan Friede. Esta obra fue publicada por primera vez en 1963 y reeditada en 1973 buscando de alguna manera denunciar la política indigenista del gobierno de Colombia. Abarca la situación de la comunidad indígena de los Aruacos de la Sierra Nevada de Santa Marta, abordando como elemento central la reversión del control de las poblaciones indígenas al Estado. Este ensayo etnohistórico abarca los problemas socio-económicos del grupo indígena Arauco, así mismo, busca demostrar si fue posible que se diera un proceso de acercar a los indios a la civilización cristiana e integrarlos al Estado-Nación. Por otro lado, se hace una crítica de cómo a lo largo de los siglos, tanto la Corona como el Estado han “descargado su conciencia” dejando en manos de las misiones, en este caso capuchinas, a las comunidades indígenas. Mientras se dio este proceso de aculturación por parte de las misiones capuchinas en la Sierra Nevada de Santa Marta, no sólo se dedicaron a la evangelización y educación de las comunidades indígenas¹⁹, sino que pasaron a ser dueños de tierras “baldías” y los indios bajo su tutela fueron tomados como mano de obra para hacer productivas sus haciendas. El autor se encarga de explorar así el campo de estudio referente al papel de las misiones en las comunidades indígenas.

Los textos analizados en este apartado son referentes de un segundo momento del desarrollo historiográfico sobre los pueblos indígenas en Colombia que se enmarca en el surgimiento de nuevas visiones como la Nueva Historia de Colombia a mediados de la segunda mitad del siglo XX, que permite avanzar en el tratamiento

¹⁸ FRIEDE, Juan. La explotación indígena en Colombia bajo el gobierno de las misiones: el caso de los Aruacos de la sierra nevada de Santa Marta. Bogotá: Punta de lanza, 1973. p. 184.

¹⁹ (*) Según el texto de Libardo José Ariza la constitución política de la República de Colombia de 1886 facultaba a la iglesia católica a educar a los pueblos indígenas y tener control sobre sus tierras, pues los indígenas fueron catalogados por el derecho estatal como incapaces o niños. La mayoría de las leyes del Estado Colombiano se referían a estos como “salvajes”, “incivilizados” y “bárbaros”, el indígena era considerado como un individuo con nula capacidad de raciocinio para velar por sus propios asuntos convirtiendo así en un objeto de nominación paternal del Estado y la Iglesia. En: ARIZA, Libardo José. Identidad indígena y derecho estatal en Colombia [en línea]. Tesis doctoral. Universidad de Deusto, 2004. [Consultado el 16 de agosto de 2022]. Disponible en: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/25086.pdf>

de temáticas en las que el indígena o su mundo constituye el objeto de observación. Por ejemplo, el análisis de esta producción académica pone en evidencia algunas cuestiones: primero, la pérdida de elementos culturales de los pueblos indígenas tras la llegada de los colonizadores; segundo, las grandes implicaciones demográficas que tuvo para estos grupos la colonización; y, tercero, las transformaciones que se dieron en la estructura social y económica de sus comunidades.

A partir de la década del noventa es cuando se empieza a tomar a estos sujetos como portadores de palabra e historia, permitiendo que cuenten de su viva voz el pasado que los ha constituido como comunidades con dinámicas propias y con relaciones particulares con el resto de la sociedad y el Estado en búsqueda de su representación jurídica. Elementos que se abordarán en el siguiente apartado.

1.3 La construcción de la historia indígena desde su propia voz: un intento por descentrar el lugar de enunciación (1990 - Actualidad)

A partir de la década del noventa del siglo XX, con la llegada de la Constitución de 1991²⁰ que reconoce por primera vez a los pueblos indígenas como portadores de derechos en el Estado colombiano como forma de reivindicar las luchas que el movimiento indígena tuvo a lo largo del siglo XX, se empiezan a gestar nuevos escenarios de inserción del mundo indígena en espacios políticos y jurídicos²¹, los

²⁰ (*) La Constitución Política de Colombia de 1991 tenía como objeto facilitar el nacimiento de partidos políticos diferentes a los tradicionales, así mismo buscaba el fortalecimiento de las minorías étnicas con la inclusión de puestos reservados en el congreso para indígenas y población afro. En el Art 171 de la constitución se dictamina que el Senado de la República estará integrado por cien miembros elegidos en circunscripción nacional. Habrá un número adicional de dos senadores elegidos en circunscripción nacional especial por comunidades indígenas

²¹ Farid Samir Benavides Vanegas en su texto “La movilización de los pueblos indígenas y la lucha por sus derechos en Colombia“, expone la manera en la que se dio la consolidación de los derechos indígenas en Colombia, los cuales fueron tomando forma desde la Constitución de 1991 y desde la normativa nacional. Al respecto arguye que este proceso de consolidación estuvo marcado por un fuerte debate entre los derechos universales y lo que era entendido como “derecho indígena”, en

cuales permitieron a su vez que se descentralizara la tradicional forma en la cual fue entendida la historia de estas comunidades. Es así, que desde la historiografía, a partir de finales del siglo XX, pero sobre todo a inicios del XXI, el indígena toma voz en los procesos de reconstrucción y transmisión de su historia a través del uso de su propia producción oral y material que reconoce su cotidianidad como pueblos indígenas y, a su vez, les permite ser reconocidos como ciudadanos portadores de derechos fundamentales en el país. Los textos que se exponen en este tercer momento son solo algunos ejemplos de construcción de conocimiento histórico que permiten entender al indígena y, sobre todo, su historia. Una historia construida y narrada propiamente por estos actores sociales.

Abordando la organización indígena como forma de reivindicación de sus derechos en América, y centralmente en Colombia, la investigadora Elizabeth Salgado en su texto *Estrategias de negociación y resistencia indígena a la colonización del occidente de Antioquia, 1880-1920*²² analiza las diferentes acciones políticas, sociales, culturales y económicas que realizaron los indígenas del resguardo de Cañasgordas para enfrentar el proceso colonizador entre los años 1880 a 1920. Se señalan las dificultades que las comunidades indígenas asentadas en este lugar enfrentaron, tales como: la amenaza de la colonización antioqueña, las políticas tanto nacionales como locales que buscaron fragmentar sus territorios y eliminar su cultura imponiéndoles la establecida por el estado, y el desarrollo de la gran propiedad terrateniente. Las formas en la que respondieron son ejemplificadas en elementos como los mecanismos legales a nivel municipal, y a veces, departamental. Se estudian, a su vez, las consecuencias que trajo la colonización antioqueña y el desarrollo de la gran propiedad terrateniente, en donde muchas comunidades indígenas tuvieron que dejar su tierra y trasladarse a zonas que eran

donde en muchas ocasiones primaba la tradición y costumbres propias sobre lo constitucionalmente establecido. En: BENAVIDES VANEGAS, Farid Samir. La movilización de los pueblos indígenas y la lucha por sus derechos en Colombia. Barcelona: Institut Català Internacional per la Pau, 2009. p. 63.
²² SALGADO HERNÁNDEZ, Elizabeth Karina. Estrategias de negociación y resistencia indígena a la colonización del occidente de Antioquia, 1880-1920. *Historia y sociedad*. 2015. nro, 29, pp. 171-201. ISSN 0121-8417

inaccesible para cualquiera que no fuera indígena, debido a que en estas tierras era poco probable que fueran tomadas por los terratenientes o colonos. Estos desplazamientos no solo tenían como objetivo poder asentarse en unas tierras que no les fueran despojadas, sino también proteger su identidad y cultura, alejándose de misiones, ya fueran religiosas, del estado o privadas, que buscaban “civilizarlos” o “reducirlos a la vida civil”. Este comportamiento llevó a que se creara un imaginario en la época en torno al indígena, imaginario que lo entendía como un sujeto que no quería mezclarse de ninguna forma con otros grupos sociales y, principalmente, con las personas blancas. Así mismo, se entendió el papel del indígena en su relación comercial con otros grupos, en donde no solo comerciaban objetos materiales con ellos, sino que también arrendaban predios libres a cambio de diferentes mercancías.

Siguiendo esta misma línea, sobre el estudio del uso de la justicia y sus mecanismos por parte de los indígenas como medio de lucha y defensa de sus derechos e intereses, el historiador Héctor Cuevas realiza una compilación titulada *Conflictos indígenas ante la justicia colonial: los hilos entrelazados de una compleja trama social y legal, siglos XVI-XVIII*²³. En este texto reúne los estudios de diferentes investigadores que se encargan de realizar un análisis, desde diferentes perspectivas, sobre la relación de los indígenas con la justicia. Análisis en el que se relacionan los procesos y la documentación producida por las instancias administradoras de justicia en relación con los vínculos sociales y las prácticas que se daban entre ambos elementos. En otras palabras, se enfoca la mirada tanto en los procesos legales como en los extralegales, elementos como el clientelismo y las disputas familiares. Es un libro que pone en cuestionamiento las diferentes formas usadas por los pueblos indígenas para apelar a la justicia y el funcionamiento o

²³ CUEVAS ARENAS, Hector. (ed.). *Conflictos indígenas ante la justicia colonial: los hilos entrelazados de una compleja trama social y legal, siglos XVI-XVIII*. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali, 2020. p. 155.

respuesta que tuvo esta frente a los intereses de los “vasallos” indígenas por un lado y los de la corona española por otro lado.

Desde un análisis etnográfico, el texto *Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina*²⁴ de Joanne Rappaport, se encarga de mostrar la relación entre Historia y Antropología, la cual se gesta en términos como la antropología histórica a través de la cual se crea y recrea una investigación participativa por medio de elementos como la observación y la escucha. Este método utilizado en la investigación, permitió la observación de la forma de organización de las propias comunidades, forma que a su vez representaba un importante referente para la elaboración de su propio pasado a través de los mecanismos particulares utilizados por la comunidad indígena de Cumbal del departamento de Nariño. La forma de construcción y apropiación que desde dentro de esta comunidad hicieron de su propia historia, se concibe como un proceso de agendamiento político que conlleva la puesta en marcha de una serie de mecanismos como referentes de memoria e historia. Estos referentes o mecanismos de apropiación del pasado son: la Ley 89 de 1890, la institución del Cabildo, la figura del memorista, el uso de la cronología y la reconfiguración del territorio a través de la elaboración de zanjas. Este texto permite entender la historia indígena desde la forma en que ellos mismos conciben y construyen su propia historia, haciendo del investigador un sujeto que recopila información, pero sin inmiscuirse en la cotidianidad indígena.

En su texto *Participación de la comunidad Misak en el Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente AISO 1971-1991*²⁵ el investigador Danny Alexander Tunubala analiza tanto la participación del pueblo Misak en el Movimiento de Autoridades Indígenas del Sur-Occidente (AISO), como la conformación y

²⁴ RAPPAPORT, Joanne. *Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: Universidad del Cauca, 2005. p. 315.

²⁵ TUNUBALA, Danny Alexander. *Participación de la comunidad misak en el Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente AISO 1971-1991*. Tesis para obtener el grado de licenciado en historia. Santiago de Cali: Universidad del Valle. Facultad de Humanidades. Departamento de Historia, 2016. p. 151.

organización de esta en sus inicios, sus actuaciones y las relaciones que entablaron con el Estado y otros sectores sociales entre los años 1971 a 1991. El autor sustenta su elección de este periodo de tiempo debido a que se estaban llevando a cabo procesos de recuperación de tierras en el departamento del Cauca, además de que se da el surgimiento y conformación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), lo que llevó a que hubiera un ambiente propicio para que se consolidará y desarrollará el movimiento indígena. Su tesis la va desarrollando a lo largo de cuatro capítulos, a través de los cuales realiza una reseña histórica de la comunidad Misak, expone el contexto social y político del resguardo de Guambia, la cotidianidad de la comunidad Misak, la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y lo que esto representó para el movimiento indígena como forma de protección de las tierras de resguardo para salvaguardarlas de los latifundistas y del sistema de terraje. Así mismo, se encarga de revisar las relaciones que tuvo el movimiento con otros sectores sociales como el campesino que estaba representado en la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), al igual que con otros sindicatos y cooperativas. Finalmente, se analizan las diferentes acciones llevadas a cabo por el movimiento indígena en la década de los ochenta, las diferentes estrategias de lucha y resistencia en defensa de sus derechos, al igual que la participación de los líderes de la AISO en la asamblea nacional constituyente en 1991, y las nuevas oportunidades políticas que se abrieron para las comunidades indígenas con este evento.

Desde la oralidad como referente de los procesos descolonizadores de la historia latinoamericana, y esencialmente en la que se refiere al mundo indígena, Silvia Rivera Cusicanqui en *El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia*²⁶, nos plantea el dilema epistemológico y ético de las ciencias sociales: la intraducibilidad lingüística y cultural de los grupos sociales opuestos a la cultura occidental. Cusicanqui

²⁶ RIVERA CUSICANQUI, Silvia. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Revista Temas Sociales*. 1987, nro. 11, pp. 49-64.

desarrolla el texto centrándose en dos momentos coyunturales 1) el ascenso de las movilizaciones sociales y políticas populares en los años setenta y 2) la búsqueda de una autoconciencia y organización autónoma, esto en pro de buscar una salida positiva a la disyuntiva del silencio tan arraigado en diversos escenarios políticos y académicos. La autora hace una crítica al marxismo-estructuralista que invadió las ciencias sociales impidiendo una renovación teórica en los grupos de investigación ligados a la problemática étnica, porque las sociedades indias fueron encajadas en definiciones clasistas en las cuales se persistía la idea de lo “moderno” dejando de lado el aporte de conocimientos y redefinición estructural de las sociedades indias, incorporándolas así a movimientos campesinos, lo cual conllevó inevitablemente un proceso de homogeneización de las sociedades nativas al papel de un modo de producción más.

En su obra *Los guambianos luchan e investigan para recuperar la memoria*²⁷ Luis Guillermo Uribe asume la responsabilidad de dar voz a la lucha por la recuperación de la memoria histórica que los guambianos pusieron en marcha a inicios de 1980 cuando comenzaron a buscar la recuperación de su territorio ancestral, el cual constituye el medio de transmisión de conocimiento de este grupo indígena que habla y deja ver parte de sus procesos en el camino por la re-construcción y re-significación de su historia. De hecho, el autor es convocado por el Cabildo guambiano para hacer parte del equipo de investigación del Comité de Historia Guambiana, producto de ello es este estudio en donde se abordan las etapas y dificultades que enfrentaron en el proceso de recuperación histórica mostrando que elementos como la escolarización incentivó una consideración sobre su historia distinta a la de otros, una cuestión que enfatizaba la necesidad de volver a “ser. Este proceso permitió buscar las peculiaridades sobre la concepción histórica,

²⁷ VASCO URIBE, Luis Guillermo. Los guambianos luchan e investigan para recuperar la memoria. En: LEYVA SOLANO, Xochitl, et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. 1 ed. México: Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago, CLACSO, 2018. pp. 353-380. ISBN 978-987-722-307-1

abriendo el camino a la explicación sobre la concepción del tiempo y del espacio. Para los guambianos estas dos categorías, aparte de tener un significado poderoso, serán esenciales para darle vida a su historia, ya que mientras para nosotros el pasado es algo que desapareció, para ellos se constituye como algo que aún está presente y que por lo tanto sigue existiendo. Uribe manifiesta el deseo de los guambianos por hacer de la escritura una labor principal como medio para contribuir al desarrollo propio de su historia y de su conocimiento y, así mismo, el de tomar el control sobre la educación y la docencia en la comunidad. Este trabajo constituye un estudio que en su totalidad reivindica la historia de la comunidad indígena guambiana, siendo una investigación comprometida y colaborativa que da primacía al indígena y le permite expresar su pensamiento. Es en definitiva un testimonio de primera mano del proceso de reconstrucción y recuperación histórica por el que han atravesado los guambianos.

En *Tejiendo comparaciones: entre canastas y artesanías*²⁸ María Isabel Martínez nos plantea cómo por medio de la comparación entre las artesanías de la comunidad Rarámuri y Seri de México, se rescata cada una de las particularidades que estas engloban como dispositivos de alteridad. Martínez logra demostrar cómo por medio de las artesanías se logra representar el conocimiento ancestral de las comunidades indígenas que a lo largo de los siglos resisten a los diferentes cambios que se han presentado oscilando hacia la permanencia y no hacia una transformación acelerada y constante, pues lo que buscan estas comunidades es que se mantenga una tradición que igualmente está abierta a cambios. Es por esta razón que la autora nos muestra cómo las mujeres tejedoras de las comunidades seri y rarámuri constantemente hacen consensos parentales y colectivos fundamentados en la tradición para la trasmisión de conocimiento. Por otro lado, mientras la autora avanza en su investigación sobre la artesanía Seri y Rarámuri

²⁸ Martínez María Isabel, "Tejiendo comparaciones: entre canastas y artesanías". En María Isabel Martínez y Alejandro Fujigaki, et al. *Reflexividad y alteridad I. Estudios de caso de México y Brasil*. México D.F: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2019. pp. 37-76.

encuentra diferencias y similitudes que posibilitaron la creación de un campo común como lo fue el de la cestería, enfocada desde diferentes frentes culturales de acuerdo a las concepciones indígenas que representaban las particularidades de estos pueblos.

El desligue progresivo de la tradicional forma de concebir y escribir desde el ámbito académico a las comunidades indígenas y su propia historia, como dejan ver los textos de la década del noventa del siglo pasado e inicios del siglo XX, ha permitido que se abandone el uso de referentes hispánicos y coloniales en la forma de entender las comunidades nativas de nuestro territorio, haciendo a su vez que estas puedan poner a disposición de las esferas públicas su pasado, un pasado construido por y para ellos en busca de la pervivencia de sus tradiciones y su memoria como forma de resistir ante el silencio al que han sido sometidos desde siglos. Estos textos a su vez muestran el uso de la investigación participativa como forma de insertar al investigador en espacios antes cerrados como la propia comunidad y su vida cotidiana, escenarios que no eran vistos como cruciales para la construcción de los procesos históricos hasta hace unas décadas.

CONCLUSIÓN

La producción histórica que aborda a los pueblos indígenas en latinoamérica y centralmente en Colombia, ha rescatado desde finales del siglo XIX una historia de estas comunidades que es el resultado de su sujeción, sometimiento y vínculos establecidos con el mundo español desde la llegada de estos al territorio, bajo el establecimiento de procesos coloniales que supusieron la puesta en marcha de sistemas institucionales y burocráticos que generaron todo tipo de dinámicas con respecto al trato de los pueblos nativos encontrados. Es así, que los referentes historiográficos aquí reseñados, permiten entrever algunas de las características propias del paso del tiempo y de las concepciones en donde se trata al indígena en

su relación con la reconstrucción de procesos históricos, siendo evidente la primacía de las categorías de “otredad” para nombrarlo en el discurso histórico.

En un primer momento, los referentes aquí analizados dejaron ver la pervivencia de una herencia hispánica que sigue entendiendo al indígena en su papel de súbdito de la Corona, lo cual le valió a su vez que fuese considerado como salvaje, bárbaro y víctima en el proceso de conquista y colonización en el territorio, además, de consolidar la idea de que este sujeto no representó un actor “necesario” en la historia colombiana.

En segundo lugar, la historiografía permite ver el tratamiento del mundo indígena desde su carácter de dato demográfico o estadístico y su inserción en las nuevas posibilidades abiertas gracias a la llegada de la Nueva Historia de Colombia. Aquí el indígena se presenta desde los análisis de los descensos poblacionales o de las características particulares de ciertos pueblos sobre otros, los cuales fueron el resultado de diversos procesos de conteo por parte del sistema institucional español. Como elemento de la Nueva Historia de Colombia, estas comunidades ya empiezan a tener cabida desde nuevos elementos de análisis para entender el trasfondo del proceso de pérdida de sus tradiciones, siendo este momento el de antesala para la inserción del discurso indígena en la historia del país.

Finalmente en el tercer momento analizado, que es el que nos ocupa en el Seminario desarrollado, se evidencia que este proceso de repensar el lugar de enunciación de la historia de estas comunidades, ha sido progresivo, e inclusive, aunque aún faltan muchos elementos por replantear en la manera en la que se han abordado estos grupos y su pasado, desde hace unas décadas estos pueblos se han encargado de crear su propia historia y ponerla a disposición de espacios académicos como la disciplina histórica.

2. RELATORÍAS

El desarrollo del seminario aquí presentado involucró la sistematización de los contenidos y discusiones abordados en todas y cada una de las sesiones que se llevaron a cabo desde el primer momento. Es así que, para tal fin, se realizaron relatorías guiadas por el orden establecido en cada sesión del seminario, en las que se encuentran expuestas: la introducción, posteriormente el desarrollo de la discusión y, finalmente, las conclusiones a las que se llegaron con respecto a la temática abordada. Teniendo esto en cuenta, a continuación, se presentan 12 relatorías que recogen el desarrollo del seminario *Historia de los pueblos indígenas: descentrando el lugar de enunciación*, mostrando de manera progresiva las discusiones dadas en cada sesión y los vínculos establecidos entre las diferentes temáticas y las fuentes primarias y secundarias abordadas.

Relatoría No. 1

Fecha: 21/04/2021

Tema: Cuestionando categorías

Elaborada por: Samantha Lobo y Jennifer Suárez

INTRODUCCIÓN

Previo a esta sesión se desarrollaron dos reuniones. En la primera se abordó la manera en la que iba a desarrollarse el seminario, acordando que se buscaría, por un lado, reconocer y analizar lo que los llamados “actores externos” escribieron sobre los pueblos indígenas; y por otro, reconocer las narrativas propias de los indígenas. Posteriormente, se expuso el propósito del seminario y su estructura, y se hizo énfasis en el objetivo del Seminario: preguntarse sobre cómo los pueblos indígenas han sido caracterizados por la ciencia histórica. Y al mismo tiempo,

construir conocimiento sobre lo que significa el lugar de enunciación. Por último, se realizó una pequeña introducción al autor de la fuente y tema de la presente sesión: “Cuestionando categorías. Una discusión sobre cómo Europa construyó conocimiento sobre las realidades ajenas.

Entrando en materia, Dipesh Chakrabarty es un historiador bengalí considerado uno de los autores más destacados de los estudios poscoloniales, ha desarrollado un análisis crítico sobre la modernidad europea y sobre la hegemonía que históricamente a este continente se le ha otorgado. Su obra *Al margen de Europa*²⁹ gira en torno a una idea central, la de “provincializar” Europa, que significa básicamente encontrar la forma y el sentido en el que el pensamiento europeo, que se había vuelto universal, cargaba a su vez con tradiciones intelectuales e históricas particulares. A lo largo de su ensayo crítico Chakrabarty mostrará que más allá del claro dominio europeo existen modos de pensar, formas de comportamiento y realidades locales totalmente diferentes capaces de crear su propio conocimiento. Entender entonces el vínculo entre lugar y pensamiento es central para empezar a “provincializar” Europa.

Ahora bien, para el desarrollo de la discusión sobre la lectura se plantearon una serie de preguntas dirigidas a fomentar el debate a lo largo de la sesión sobre las ideas centrales de la propuesta de Chakrabarty. Las preguntas formuladas fueron: ¿Qué es un lugar de enunciación? ¿Cuál es el lugar de enunciación de Dipesh Chakrabarty? ¿Cuándo Chakrabarty se percata de que está tomando el “vestuario europeo” para explicar el mundo? ¿Qué le sucede a Chakrabarty cuando emigra a Australia? y ¿Cómo se ve Europa así misma?

DESARROLLO DEL TEMA

²⁹ CHAKRABARTY, Dipesh. *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets, 2008.

Partir del hecho de que desde el Seminario se está buscando contar la historia de los pueblos indígenas a partir de “descentrar” el lugar de enunciación de este elemento, implica dar paso a la discusión en torno a trabajos académicos que se han encargado de analizar elementos como el poscolonialismo y el pensamiento decolonial en los territorios que fueron escenario de dominación física, política y social, por parte de países extranjeros en diferentes épocas. Es por esto, que al hablar de poscolonialismo es necesario hacer referencia al texto aquí presentado, en el cual Dipesh Chakrabarty hace uso de su papel como bengalí y migrante para empezar a cuestionar las visiones desde las cuales se ha privilegiado una historia eurocentrista que siempre ha tenido que ver de una manera u otra en la construcción de identidades, culturas y referentes históricos, de la mayor parte del mundo, privilegiando en este caso la historia de los países que fueron colonias de potencias europeas en tiempos pasados.

Chakrabarty parte de entender que su pensamiento ha sido permeado desde siempre por un marco de referencia eurocentrista, en donde su formación poscolonial es la que le ha permitido cuestionar su propio lugar de enunciación, el cual es claramente un lugar en donde Europa tiene la primacía en torno al establecimiento y preservación de categorías en cualquier aparato conceptual, aparte de que es un lugar de enunciación que ha estado normalizado dentro de las realidades de los países que se encuentran inclusive en procesos de descolonización. Es así, que el lugar de enunciación se entiende como el escenario geográfico, físico o territorial desde el cual se entienden las realidades propias de cada sujeto o grupo de personas de las cuales habla el relato histórico, sabiendo también que es desde dicho espacio físico en donde se construye una identidad cultural, política, social y económica, que permea la forma en la que se ve el mundo en general. En otras palabras, el lugar de enunciación es desde donde se habla o se plantea determinado conocimiento o pensamiento, lo cual, para el caso de los estudios poscoloniales representados en trabajos como el de Chakrabarty, es

necesario entender el lugar de enunciación, porque es desde aquí donde se comprenden de determinada manera los procesos históricos.

Entonces, el hacer referencia al “lugar de enunciación” implica abordar no solo los marcos que caracterizan la historia del mundo, sino también la forma en la que la educación ha venido replicando escenarios de debates e intercambio de conocimientos bajo esquemas eurocentristas. Así se abre la discusión sobre el problema que tiene la disciplina histórica a nivel global en la medida que solamente se referencian autores europeos y cómo el centro de la información es el pensamiento europeo. Es un consumo masivo de la identidad europea, de pensar el mundo como lo piensa y lo pensó un europeo. Es así, que, en el trabajo aquí abordado, se expone la manera en la que el autor entendió los conceptos para comprender el mundo, los cuales requerían un cambio desde el pensamiento poscolonial, cambio que implicaba que dichos conceptos surgieran desde los referentes europeos que siempre había tenido en su formación y diario vivir. Va a proponer categorías o conceptos universales basados en problemáticas como la forma en que Europa entiende al mundo y la dificultad del resto del mundo de desprenderse de “lo europeo” en su visión de sujetos colonizados.

Son dos momentos importantes los que le permiten ver o darse cuenta a Chakrabarty que está tomando el “vestuario europeo”. El primero es cuando migró a Europa y observó un contexto totalmente diferente al de su país, en donde se encontró a su vez con una mirada particular de cómo era visto este desde afuera. El segundo momento fue cuando intentó estudiar la clase obrera de la India y entendió que en un primer escenario las categorías que estaba utilizando para estudiar esta clase obrera no eran idénticas o parecidas a las propuestas por Marx. Esto lo lleva a plantearse si no hay otra manera de analizar este problema, lo que le permite comprender no solo que no había otro marco de referencia, sino también que las categorías que utilizaba para los diferentes estudios eran totalmente europeas. Así mismo, como estas no solo estaban puestas en el aparato académico

y conceptual en pleno proceso de descolonización que estaba pasando la India, sino que también estaban interiorizadas en los actos cotidianos e íntimos de las personas; puesto que al ser sujetos colonizados por mucho tiempo se establecieron estas categorías de pensamiento y formas de actuar que impidieron pensar en construir otras formas aparte de las ya establecidas. Lo que lleva a que Chakrabarty emprendiera la búsqueda de entenderse a sí mismo, la búsqueda de construir otros aparatos conceptuales diferentes a los europeos y de conocer la identidad del indio sin la influencia europea.

Chakrabarty va a darse cuenta de dos problemáticas que hasta el momento no se había planteado y que daba por hechas. La primera trataba sobre los conceptos universales, que hasta el momento había y, los cuales eran construcciones europeas; y la segunda, consistía en que ningún país puede tomarse como modelo para otro. En cuanto a la primera problemática, el autor comprende que los conceptos universales que habían construido los pensadores europeos desde el periodo del Renacimiento hasta la Ilustración, y que a partir de entonces influyeron en la modernidad y la modernización no eran realmente universales; puesto que estos conceptos, ideas y formas de entender el mundo habían nacido en contextos culturales, sociales, políticos e históricos específicos y por lo tanto, difícilmente se podían traspasar a otros contextos que no fueran similares, es decir, no eran aplicables a contextos tan diferentes como el asiático, africano o americano. En lo referente a la segunda problemática, entendiendo que los conceptos universales no funcionaban para todas las culturas y naciones, se pregunta sobre la idea que se ha dado de lo que significa un país moderno, y como la idea de modernidad imperante es la establecida desde la visión europea, la cual se traduce en el progreso de las naciones. Esto lo lleva a plantearse que cada nación puede llegar a la modernidad desde sus propias lógicas y que no necesita entenderse bajo estándares o modelos europeos.

CONCLUSIÓN

El historicismo fue una forma importante que la ideología del progreso o del desarrollo adoptó a partir del siglo XIX logrando hacer que la modernidad o el capitalismo pareciera no simplemente global, sino más bien algo que se transformó bajo este esquema a lo largo del tiempo, originándose en un sitio particular y expandiéndose luego fuera de él. Europa es materializada, bajo los márgenes de las relaciones del poder mundial, como la cuna de la modernidad y como ese escenario que sigue dominando el discurso de la disciplina histórica en diversos escenarios. Así mismo, se logra identificar el problema que aún carga la academia de Historia a nivel global en tanto sólo se usan, en su mayoría, referentes europeos como medio de información. Dipesh Chakrabarty abarca como lugar de enunciación el lugar donde nace una idea, donde cada sujeto está vinculado a una sociedad con un trascender histórico.

En esa medida, no solo se logra identificar cómo ciertas categorías están inmersas en las sociedades, sino que no existe un marco de referencia diferente al europeo. Por esta razón, Europa se encuentra como el eje central en torno al establecimiento de categorías que intentan describir otras culturas, concluyendo que ese lugar de enunciación (Europa), posee una primacía en torno al establecimiento y preservación de categorías desde las cuales se procede ante la historia de cualquier lugar del mundo. Así mismo, se pudo establecer cómo el autor cuestiona ciertas categorías dadas, materializadas como términos opuestos que forman un binomio en una estructura de dominación y subordinación. A pesar de esto, el sujeto no puede desprenderse de las categorías construidas, pero sí reconocer cómo fue posible su establecimiento.

Relatoría No. 2

Fecha: 04/08/2021

Tema: Cuestionando categorías

Elaborado por: Geraldin Lizcano y Adrian Jaimes

INTRODUCCIÓN

El uso de categorías o elementos particulares para definir lo encontrado en América desde la llegada de los europeos, gestó a su vez las bases del reconocimiento de un territorio y, sobre todo, una población que se caracterizó por ser entendida desde referentes netamente eurocentristas, que abarcaron las conceptualizaciones de más de cuatro siglos. Siguiendo esta línea, en la sesión se discutió la existencia de referentes para entender los diversos modos de pensar, formas de comportamiento y realidades locales totalmente diferentes, capaces de crear su propio conocimiento; argumento que se planteó en igual medida con el texto de Alberto Santacruz³⁰ donde se cuestionan las categorías que utilizan los occidentales para designar una cultura diferente a la suya. De esta manera, se plantea cómo por medio de las diferentes visiones expuestas en las fuentes escritas se puede identificar la forma en que se construyó al continente americano desde las crónicas. La narrativa y uso de categorías para designar y describir América deja entrevisto una idea en donde primaba la identidad que los europeos usaban para asimilar el paisaje extraño que se les presentaba. Es por esto que se busca, por medio de las fuentes primarias como la crónica, identificar cómo es creado un discurso en torno a América, en donde se privilegian visiones de este territorio como el de “tierra de la abundancia” haciendo referencia a su riqueza en metales y naturaleza explotable, discurso que posteriormente condicionó la forma de observar, describir y comprender América.

DESARROLLO DEL TEMA

³⁰ SANTACRUZ, Alberto. La construcción de la idea de América desde la maravilla del Nuevo Mundo: unas notas sobre la evolución del discurso de la abundancia en Pedro Mártir de Anglería, Gonzalo Fernández de Oviedo y el Inca Garcilaso de la Vega. En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 2017, nro. 85, pp. 301-314.

El desarrollo de la temática “cuestionando categorías” inicia con el cuestionamiento de las diferentes formas en qué es narrada América en las crónicas de Indias. Santacruz usa como ejemplo a los cronistas Pedro Mártir, Gonzalo Fernández de Oviedo y Garcilaso de la Vega para presentar de qué manera fue vista y categorizada América y cómo esta construcción de un espacio que era extraño y diferente a la naturaleza europea, visto a través de la crónica, configuró una imagen de América que sería problemática. Esa primera idea con la que se describe América hace parte de una estructura discursiva ya conocida por los occidentales, por lo tanto, se problematizó el discurso histórico de la realidad de América. Discurso que no era objetivo, porque se generó un proceso de asimilación de la alteridad, es decir, que lo que los cronistas de indias describieron estaba condicionado bajo preceptos gramaticales ya establecidos con una cosmovisión medieval y renacentista. En este sentido, en el momento en que el cronista hace una similitud de la naturaleza europea con la naturaleza americana se anula la “personalidad propia del sujeto de la descripción”, lo que en otras palabras significa, que a esa naturaleza se sobreponen adjetivos que no corresponden a su verdadero escenario natural, creándose así ideas utópicas con respecto a la imagen de América.

Por medio de las crónicas se puede vislumbrar la visión utópica del colono en la cual su mentalidad corresponde a la de una generación crecida entre aspiraciones de imperialismo, de riquezas y aristocracia. Esto ocasionó que se creará una identidad de América en la cual sus adjetivos son hiperbolizados, y se nutre el discurso de abundancia por medio de cautelosas descripciones sobre la fauna y flora del nuevo territorio, evidenciando el interés pragmático del colono y su acción utilitarista en la medida que busca incorporar la naturaleza del nuevo mundo al mercado global, pues ha de recordarse que muchos colonos llegaron a estos territorios en busca de enriquecimiento personal.

Los enunciados ideológicos que estaban inmersos en el discurso de la abundancia por lo general superaban lo anecdótico y lo fantástico. A inicios de 1600 ya se

observaba por medio de las crónicas y libros de la época cómo se hiperboliza en ciertos aspectos de América una forma de idear esa otredad. Por otro lado, se estaba implementando en el nuevo continente especies traídas de occidente ocasionando un sincretismo cultural de América, es decir, que esa idealización del Nuevo Mundo tenía una visión de dos realidades diferentes, por un lado, la europea y por otro la americana, creando caminos discursivos para una representación identitaria. Es en este momento donde se comienza a crear, especialmente por parte de los mestizos letrados; un discurso integrador, de transición positiva entre el mundo prehispánico y el mundo colonial.

INTERVENCIONES

Una de las formas discursivas como se describió América fue por medio de la naturaleza. Después de la llegada de los occidentales se comenzó a caracterizar la naturaleza de América como abundante e infinita, ocasionando que no se presentara una imagen objetiva de la realidad americana. Esto se debió a las ideas a priori que tenían los occidentales sobre este nuevo territorio que se les presentaba. La idea de América mágica e inacabada se generó a través de una construcción social y de categorías que estaban ancladas a un contexto específico, como: el medioevo, la literatura que consumían y la forma como narraban. Es por ello, que es esencial situar al cronista para entender el discurso.

Estos antecedentes epistemológicos también influyeron en la manera como se narraba el Nuevo Mundo. Al momento de observar la naturaleza americana los europeos la describen bajo la misma lógica, en donde se encuentran combinaciones binarias como: pagano-cristiano, bárbaro-civilizado. Este pensamiento se va a constituir como las categorías principales para construir una idea de América. Es por esta razón, que el autor da tanta importancia a las crónicas, pues a través de ellas no sólo logra percibir la forma en la que es representada América, sino también las aspiraciones que tenían las personas que llegaban al nuevo territorio. La

construcción de las categorías binarias que se van a encontrar en las crónicas de indias se entienden desde su carácter comparativo, sencillo y trascendental para entender al otro y para diferenciarse. Esto será crucial para crear una visión que legitimara un yo superior y unos sujetos inferiores. Esta primera realidad que se construye va a ser fundamental porque no solo se queda en texto escrito, sino que va a fundamentar una forma de actuar.

CONCLUSIÓN

Por medio de las crónicas es posible identificar la dinamicidad e interiorización del discurso de la abundancia en la mentalidad e identidad del cronista. En la crónica se identifica cómo se fue creando una identidad de América en la cual sus adjetivos se nutrieron bajo un discurso de abundancia. Es por ello, que el autor enfatiza en la importancia de hacer una crítica a la fuente y no tenerla como portadora única de la verdad. Una verdad en la que recae una subjetividad que abarca no solo la realidad del sujeto que la escribe, sino también el escenario particular (geográfico, político, social, cultural, etc.) que se estaba dando al momento de escribir la crónica o cualquier tipo de fuente. A su vez, se puede concluir que las crónicas nos hablan más de quien crea y plasma el discurso escrito allí, que de lo descrito en el documento en sí; porque allí se evidencia más una forma de observación influenciada por su cultura, su formación y otros ámbitos que determinan lo que se va a narrar o describir. En la crónica, América es descrita desde el punto de observación del cronista, es decir, desde su lugar de enunciación.

Relatoría No. 3

Fecha: 11/08/2021

Tema: Análisis de fuente primaria (crónicas y visitas) - Laboratorio No. 1

Elaborada por: Samantha Lobo y Jennifer Suárez

INTRODUCCIÓN

El estudio de la fuente primaria como herramienta central en el proceso de investigación, requiere la puesta en marcha de un riguroso análisis y reflexión que permita al historiador acercarse al documento trabajado, es decir, adentrarse en la suma del discurso presentado, las razones de producción de la fuente y el documento como fuente en sí misma. Por esto, se plantea el Laboratorio No. 1, en torno al cual gira la presente sesión, en donde tomando como base los planteamientos de Alberto Santacruz en su texto *La construcción de la idea de América desde la maravilla del Nuevo Mundo*³¹, se abordan fuentes escritas a las cuales se busca realizar un proceso de análisis; entendiéndolas como los referentes que plasmaron un discurso sobre la "formación" de América. Es así, que se busca con el laboratorio encontrar aspectos relativos a la fuente en sí misma, la información que rescata, el autor que la escribe y la forma como son presentados los actores sociales. Haciendo uso de dos fuentes primarias del siglo XVII, la crónica *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas* (1641) del jesuita Cristobal de Acuña y, en un segundo momento, la visita al repartimiento de Minipi, jurisdicción de la ciudad de Muzo realizada por Lesmes de Espinoza Sarabia (1617).

DESARROLLO DEL TEMA

La producción de documentos, referentes a las dinámicas establecidas en América desde la misma llegada del español a dichos territorios, es la muestra más fehaciente del interés del conquistador y la Corona por dejar registro de las actividades realizadas, pero sobre todo, por establecer el control y dominio español sobre la población y la geografía allí presentada. Esto permite entender que es desde esta fuente primaria (crónicas, tributos, visitas, etc.) donde se pueden encontrar la serie de procedimientos utilizados para gobernar el nuevo mundo

³¹ Ibid., p. 301-314.

"descubierto", pero a su vez en donde se empieza a observar la construcción de ideas desde y sobre ese nuevo espacio encontrado. Es por esto, que tomando la crónica *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas* por Cristobal de Acuña y la Visita al repartimiento de Minipi, jurisdicción de la ciudad de Muzo, a cargo de Lesmes de Espinoza Sarabia en 1617, se busca evidenciar la manera en la que son presentados dos elementos: los actores sociales y la forma cómo se enuncia el territorio. También, se intenta situar la fuente y, sobre todo, aquel que la está escribiendo, entendiendo que es desde allí en donde se encuentran los elementos que hicieron necesaria la producción de la documentación analizada.

Como punto de partida del estudio de la crónica de Acuña, se hace necesario analizar el contexto de producción del documento, lo cual parte de exponer que la crónica *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas*, fue escrita por el padre Cristobal de Acuña. Un jesuita nacido en Burgos en 1597, quien ingresó en la Compañía de Jesús alrededor de 1613, para algunos años después ser destinado a América como misionero en zonas como Chile o Paraguay. Participó así mismo, en la expedición de Pedro de Texeira por la cuenca del río Amazonas, lo cual dio como resultado la obra aquí analizada. Es así como se hace posible situar al cronista dentro de su papel en el escenario americano y las posibles razones que le llevaron a escribir esta crónica (lugar de enunciación). Crónica en donde se resalta la exposición de un lenguaje narrativo y fantástico en muchas ocasiones para describir lo que se encontró en este nuevo mundo, hasta el momento desconocido. Esta, fue uno de los principales referentes de los que se hizo uso en España para difundir el conocimiento sobre América, lo que conllevó a que se pensara a este territorio como una zona "maravillosa", con criaturas extrañas, y ajenas a lo que le era conocido al mundo europeo hasta el momento.

De los principales componentes de la crónica de Cristobal de Acuña resaltan la gran diversidad de elementos geográficos, pero sobre todo la fauna, la flora y sus habitantes; lo cual resultó extraño para el español, pues se tenía una idea de la

"tierra de la abundancia" que chocó contra el territorio hostil con el que se encontró. En muchas ocasiones conllevó a la muerte, ante territorios tan difíciles de transitar, o inclusive por las gentes que allí los habitaban, tal y como lo relata en muchas ocasiones Acuña. Es clave entender que el punto central del documento es realizar una descripción de la naturaleza, donde se destaca el uso del río Amazonas como la principal vía de transporte. Pero, es también de conocimiento la forma en la que el cronista la entendió, como el lugar en donde confluyen las gentes propias de esta zona del mundo, con una "disponibilidad ecosistémica increíble", sumado todo esto a ciertas zonas en donde el europeo pudo ser bien recibido ante la amabilidad de cierto indígenas, que por cierto, son vistos a través de una dualidad entre las comunidades indígenas amigas y aquellas consideradas como enemigas, por ser malvadas con las expediciones que ingresaban en esta tierras.

Enfocando el análisis en los elementos que pueden rastrearse en la crónica sobre el cronista y sobre todo sus intenciones de mostrar aquello que fue visto desde su expedición, destaca la importancia que tuvo para la difusión del conocimiento en España y Europa en general, los relatos presentados durante las expediciones. En donde misioneros como Acuña, en su intención de evangelizar las poblaciones indígenas americanas, se adentraron en zonas recónditas del continente (como el Amazonas para esa época), y crearon importantes fuentes de información. Estos escritos, como la crónica presentada, evidencian una de las formas en las que se centró el discurso europeo al hablar del nuevo mundo, y fue precisamente el mostrar estos territorios como abundantes zonas ricas en toda serie de climas y geografía, pero también en donde confluían seres extraordinarios que hacían referencia a mitologías o tradiciones bíblicas del viejo mundo. Para el caso de esta crónica, se hace uso de un discurso que resalta una mirada de contemplación religiosa, en donde a su vez se expresan ideas que evidencian el papel de Acuña como representante de la figura del rey en la zona analizada, haciendo referencia a lo provechoso de ingresar a este territorio con los medios adecuados y en donde la Corona española estaría muy satisfecha con lo descubierto.

Los componentes encontrados en esta crónica permiten entender la visión que tenía Acuña y los jesuitas desde su posición de creadores de conocimiento religioso y científico, tanto de su papel en América como de la forma en la que su trabajo como misionero le ayudó a formar un discurso basado en figuras bíblicas y religiosas, trayendo también en algunas ocasiones el elemento de la "abundancia" de las riberas del Amazonas, como pieza clave desde la cual el poder español estaría muy encantado de proceder ante estos territorios. Esta idea de la abundancia se hizo frecuente en el discurso de muchos cronistas y viajeros que construyeron en conjunto un relato de América como la cumbre de la conquista española, creando así una idea de que este nuevo mundo era la "maravilla" descubierta y en donde todo era útil y bueno para el beneficio de la Corona y sus súbditos. Ya lo mencionaba Alberto Santacruz, quien exponía que los cronistas y narradores iniciales del Nuevo Mundo se encargaron de crear un discurso de la abundancia en donde claramente se pueden observar no solo las características espaciales y demográficas allí encontradas, sino también procesos referentes a la mentalidad, identidad, formación y escritura de todos aquellos que intervienen en la creación de un discurso, discurso que encasilla y crea una idea de América que fue ampliamente difundida para ese momento.

En un segundo momento se trabaja la Visita al repartimiento de Minipi, jurisdicción de la ciudad de Muzo, a cargo de Lesmes de Espinoza Sarabia en 1617, en donde se expone la situación de la población indígena a través de un proceso de imputación de cargos al encomendero Pedro Quijano y una posterior sucesión de la encomienda. Para situar al escritor, puede destacarse que Lesmes de Espinosa Sarabia fue un visitador español que estuvo asignado en Muzo, Palma, Vélez y Tunja; además de ostentar labores como escribano durante cierto tiempo. El contexto de producción de esta visita involucra que para alrededor del año 1617 en que fue producida, se estaba dando una fuerte institucionalización y establecimiento de poderes españoles en el territorio americano, lo que involucró el otorgamiento de

diversos cargos claves en la administración del continente. Cabe aclarar, que en la época se estaba buscando de alguna manera la protección y el buen trato del indígena, entendiéndolo desde su posición central como tributario de la Corona española, y en donde las bajas progresivas en materia demográfica eran motivos de preocupación para los gobernantes. Es así que surge o se consolida la visita como herramienta de control y registro sobre los tributarios indígenas, quienes legislativamente estaban protegidos por una serie de disposiciones reales, como las Nuevas Leyes de 1542, para que no fueran maltratados por los corregidores y encomenderos encargados. Funcionarios que, aparte de cobrar las tasas tributarias correspondientes, debían velar por ciertos deberes hacía el grupo de indígenas que tenían bajo su cargo.

Siguiendo al análisis de la visita propiamente dicha, en el desarrollo del Laboratorio se hace referencia a la forma en la cual se procede desde las visitas y lo que implica en sí realizar este ejercicio de registro y control en América. El procedimiento expresado desde una visita parte del establecimiento de las preguntas que harán parte del interrogatorio realizado a todos los actores involucrados en el ejercicio de la encomienda, desde el encomendero, pasando por el cura doctrinero, hasta llegar al cacique o capitán de indios. El interrogatorio se basa principalmente en tres componentes: como son tratados los indígenas, aspectos del territorio en donde se desarrolla la encomienda, y la población que está bajo cierta jurisdicción del encomendero. En este último aspecto, resalta el hecho de que la visita como fuente primaria es clave en materia demográfica y poblacional porque permite acercar al investigador a las cifras y aspectos numéricos centrales de cada encomienda, ya que en la mayoría de ocasiones el documento producido tras la visita, además de exponer información de la encomienda, presenta de manera detallada los nombres de los indígenas tributarios y los reservados, la edad de cada uno y demás aspectos específicos que permiten recoger datos mucho más concisos.

Centrando el análisis en esta visita al repartimiento de Minipi, se presentan en ella

los interrogatorios hechos a los indígenas, en donde se exponen como personas vulnerables ante los constantes abusos, malos tratos y explotación de los encomenderos hacía ellos. Es así, que aparte de ser un documento de clasificación del indígena tributario y de registro del mismo, la producción de la visita en América es el resultado de la necesidad de controlar el trato del encomendero hacía el indígena buscando proteger a este como medida para salvaguardar las tributaciones hacía la Corona.

En este análisis de las visitas en su conjunto, no se puede dejar de lado que fueron precisamente estos documentos uno de los que permitieron comprender la relación entre el indígena y el encomendero español (tributario - encomendero). Y permiten, además, entender el momento y las necesidades.

INTERVENCIONES

Las crónicas se pueden entender como el intento primigenio por medio del cual el español buscó acercarse, desde el conocimiento, al nuevo territorio encontrado. Pero es desde las visitas, en donde se establece un verdadero intento por regularizar o controlar de alguna manera la relación español-indígena. Es por esto que se enfatiza en el papel de las visitas, pues es en donde se rescata el papel del indígena como tributario y como súbdito de la Corona que debe protegerse. En la visita como fuente destaca el cacique como agente intermediador, que encontró en dicha institución un espacio para hacer parte del juego político del conquistador. En donde buscó adaptarse, o no, al ser el principal puente de conexión entre la comunidad de origen y el nuevo orden social. Aquí también debe tenerse en cuenta el papel de la iglesia como institución, la cual se insertó en muchas de las dinámicas cotidianas del indígena en su relación con el encomendero.

Tanto en la crónica como en la visita se logran identificar categorías binarias, que han sido producto del discurso y de la narrativa generada por el autor o productor

de la fuente en cuestión. En este punto se aclara, que, si bien en las visitas desarrolladas en tiempos posteriores al desarrollo de crónicas ya no se encuentran las mismas categorías descriptivas usadas en las primeras fuentes, o por lo menos no con tanta regularidad; si se encuentran otras. Lo que sucedió fue un proceso de transformación e inserción de nuevas categorías binarias para referirse al mundo indígena y al escenario americano, categorías como “naturales - indios fugados”, fueron acogidas para referir a las fugas de indios a zonas apartadas del territorio controlado por el español.

CONCLUSIÓN

En el desarrollo del laboratorio se expuso la importancia del documento en sí como un producto particular de su tiempo, en el que su misma producción ya involucra la necesidad de un análisis detallado. A su vez, la creación de estos documentos habla de aquel que lo está escribiendo, es decir, del factor humano involucrado en su producción, mostrando así que en muchas ocasiones la fuente permite encontrar información de su autor, información que no viene incluida en el escrito en sí mismo.

En cuanto al discurso producido desde la documentación, el dotar de identidad al otro, al mundo indígena, por medio de la generación de ideas e imaginarios sobre él, no es más que la generación de un discurso de la "otredad" que resalta elementos de una tradición histórica hispánica, que encuentra en el nuevo mundo un universo completamente desconocido y en el cual se hace necesario, desde el primer momento, establecer categorías y sobre todo definiciones que permitan proceder ante lo extraño y lo que está totalmente fuera de su imaginario establecido.

En términos de la diferencia entre las dos fuentes analizadas, puede concluirse que la crónica se entiende como el punto de partida del establecimiento de relaciones con las comunidades indígenas en América, en donde se encuentran elementos que permiten entender la forma en la que estos eran vistos por el español, pero a su vez la manera en la que este último actor involucró su postura, conocimiento,

formación e identidad, en la representación del Nuevo Mundo en la generación de su discurso. En el caso de la visita, este documento se encargó de enfatizar en el desarrollo de la administración y el poder político español en los territorios americanos, retratando las relaciones establecidas entre los funcionarios coloniales y el mundo indígena a través de instituciones de control. Así la crónica presentó una finalidad más de tipo descriptivo y la visita, por otro lado, tuvo una finalidad más de control y supervisión, como la tasa a la población tributaria. Se encuentra igualmente un punto de encuentro entre ambos documentos. En las visitas, desarrolladas mucho tiempo después que las crónicas, aún se siguen encontrando ciertas categorías presentes en las descripciones de los cronistas y en sus discursos, es decir que no se rompe fácilmente con el uso de ciertas categorías.

Relatoría No. 4

Fecha: 17/08/2021

Tema: Cuestionando categorías.

Elaborada por: Geraldin Lizcano y Adrian Jaimes

INTRODUCCIÓN

Debido a que este tema, que se viene trabajando desde hace ya varias sesiones, fue el catalizador de grandes preguntas y discusiones, se decidió realizar un análisis de manera general a otras dos fuentes primarias. La primera de ellas es la visita que llevó a cabo Francisco Moreno y Escaldón a los pueblos de la provincia de Santa Fe en el año de 1776; y la segunda, son las diligencias de visitas hechas a la jurisdicción de Vélez: Carcasí, Tequia y Cágota. El estudio de estas dos fuentes primarias tuvo como objetivo principal identificar de qué manera se categorizó y representó a los diferentes grupos indígenas en este tipo de documentos que son resultado de la administración colonial. En este sentido, para el estudio se tuvieron

en cuenta cinco elementos: el contexto en el que se produjo la fuente, los datos del autor, los datos que ofrece la fuente, la presentación de los actores sociales y las personas que han trabajado la fuente.

DESARROLLO DEL TEMA

En esta sesión se trabaja la visita que fue realizada en 1776 por el fiscal de la Real Audiencia Francisco Antonio Moreno de Escaldón a los pueblos de Pasca, Fusagasugá, Tibacuy, Sesquilé, Tausa y Pandi³². Es una de las últimas visitas generales que llevó a cabo la administración colonial. Se llevó a cabo en un contexto donde el sentido de las visitas estaba cambiando, pues se estaba desarrollando la política de reordenamiento territorial como resultado del regalismo borbónico.

Francisco Antonio Moreno de Escaldón fue un burócrata colonial criollo, fiscal de la Real Audiencia, abogado y reformador de la educación. Nacido en Tolima y muerto en Chile, hijo de un español y una criolla. Recibió títulos como asesor del Cabildo de Santa Fe, como abogado de la Real Audiencia y como Regente de la Audiencia de Chile. En lo que respecta a los datos que ofrece la fuente, a grandes rasgos se encuentran: una lista con los nombres de las principales familias tributarias de los resguardos de Pasca y Fusagasugá, se especifican las zonas de reubicación y los salarios pagados a los funcionarios encargados de tal tarea, se da cuenta del traslado de personas y de los bienes materiales adquiridos con esa acción; y la toma de algunas medidas, como la destrucción de las antiguas casas para evitar el regreso de las respectivas comunidades a éstas.

En lo concerniente a lo que informa la fuente sobre los actores sociales es mínimo, pues se da cuenta solo de sus nombres, de la edad, del lugar de pertenencia, y de las respuestas a las preguntas hechas por el visitador. No obstante, analizando la

³² Archivo General de Nación de Colombia (AGN), Sección Colonia, Visitas, t. Pasca, Fusagasugá, Tibacuy: inspección y dictamen de visita. f 62. Diligencias Judiciales.

forma en la que describen los hechos se puede interpretar que estos son representados, desde la perspectiva del visitador, desde una mirada utilitarista. Sin más, son vistos como herramientas para la producción económica.

La segunda fuente trabajada corresponde a las diligencias de visitas hechas a los pueblos en jurisdicción de Vélez Carcasí, Tequia y Cácuta. El análisis de esta permitió añadir, a lo dicho hasta ahora sobre este tipo de fuente, que las visitas también funcionaron como un mecanismo de control que sirvió para conocer el movimiento demográfico que se dio en los territorios, las reclamaciones hechas por los grupos indígenas y las respectivas funciones que desempeñaron los servidores de la corona. La visita está dividida en tres partes: la primera abarca la petición que un “indio capitán”, Don Pedro Alcántara Patiño, y el alcalde del pueblo de Cacota Don Ignacio Candelario Esteban; le hicieron al virrey. La segunda expone la visita de Francisco Antonio Moreno y Escandón al pueblo de Cacota, el censo e interrogatorio que se realizó a los indios del resguardo. Y en la tercera, se encuentra una descripción del proceso que se llevó a cabo para llegar al consenso entre las partes de que era necesario trasladar a los habitantes del resguardo hacia uno nuevo, al resguardo en el pueblo de Tequia.

INTERVENCIONES

La profesora María del Pilar destaca la gran importancia que han tenido las visitas debido a su finalidad, que, si bien en un inicio funcionó como herramienta para reagrupar a los indígenas y regular los tributos indígenas, luego se sumó como función debilitar los resguardos creados en el siglo XVII. Se habla del caso de una dinámica gestante ya desde el siglo XVII pero que empieza a tener mayor repercusión en el siglo XVIII, y es la de la titulación de las tierras de resguardo. Si bien en ambos tiempos las tierras en términos legales pertenecían a la Corona, en el siglo XVIII el indígena comienza a asumir un rol de defensor de sus tierras

trabajadas, alegando que sus labores en dichas tierras son muestra clara de pertenencia, y es allí que entran las visitas del siglo XVII como prueba de legitimidad.

CONCLUSIÓN

Aunque las visitas pueden ser consideradas como un testimonio de las tareas administrativas que fueron encomendadas por la Corona o como uno de los tantos mecanismos de control y orden impuestos, también hay que tener presente que en sus silencios se encuentran transformaciones en la vida de los grupos indígenas, como: la separación de familias, producto de las medidas de reagrupación; el sincretismo cultural o la exterminación de la cultura de diversos grupos étnicos.

Relatoría No. 5

Fecha: 25/08/2021

Tema: Reclamos y representaciones

Elaborada por: Jennifer Suárez y Samantha Lobo

INTRODUCCIÓN

En esta sesión se retoma la idea de la apropiación de la escritura por parte de las comunidades indígenas desde el período colonial. Para el siglo XIX los documentos coloniales cobran una nueva importancia para los indígenas, puesto que aparte de contener su memoria histórica y colectiva, se vuelven también documentación probatoria que legitima la defensa legal de sus tierras y con ello, la continuidad de los resguardos y comunidades. Además, estos documentos que se utilizaron para aquella época aún siguen teniendo vigencia en la actualidad para diversos procesos de recuperación de tierras por parte de las comunidades indígenas.

Habiendo introducido brevemente el tema, se procede con la lectura a trabajar, que en este caso aborda al indígena en el siglo XIX a partir de la lectura de *Comunidad, reformas liberales y emergencia del indígena moderno: Pueblos de la meseta Purépecha (1869-1904)*³³ del investigador mexicano José Eduardo Zárate, doctor en ciencias sociales y docente del Colegio de Michoacán. En su texto, Zárate analiza el impacto que tuvieron las reformas liberales del siglo XIX en las comunidades indígenas de la Meseta Purépecha en Michoacán, las cuales produjeron un cambio en sus territorios, debido a que muchos de estos desaparecieron o fueron fragmentados. Analiza las distintas respuestas por parte de las comunidades a estas reformas y los cambios que trajeron, pues, los indígenas buscaron soluciones a estas reformas que llevaron a que se plantearan no como un “ciudadano moderno” sino como un “indígena moderno”.

DESARROLLO DEL TEMA

Se comienza aclarando cómo los reclamos realizados durante las reformas liberales no fueron un proceso que se inició en esta época, sino que es un proceso que se viene dando desde el siglo XVIII con las reformas borbónicas y las visitas que estos mandaron se llevarán a cabo en el territorio. Por este motivo, hay que diferenciarlas de las producidas en el siglo XVII, ya que las impulsadas por los Borbones empiezan a omitir la categoría de indio y hacer énfasis en el sujeto mestizo.

Los primeros reclamos sobre estas medidas tomadas por las reformas borbónicas dejan ver no solo como los indígenas utilizaron las visitas del siglo XVII para defender sus territorios, sino también como estos reclamos ponían de forma muy clara la delimitación del resguardo y un tipo de posesión de dominio sobre estas tierras amparado en el argumento de que ellos habían habitado esas tierras desde

³³ ZARATE, Eduardo. Comunidad, reformas liberales y emergencia del indígena moderno. Pueblos de la Meseta Purepecha (1869-1904). En: *Revista Relaciones*. 2011, nro. 32, pp. 18-52.

“tiempos inmemoriales”, pese a que en las leyes españolas estas tierras eran de la Corona. Además, estos reclamos tenían presentaciones bajo las formas hispánicas como buenos súbditos o cristianos, es decir, como indígenas reales. Dichos documentos van a dirigirse principalmente en contra de los cabildos locales, algunos pasan a las reales audiencias y otros incluso llegan a la monarquía. Estos documentos también permiten ver la visión del indígena sobre la organización interna de la política local.

En síntesis, los reclamos del siglo XVIII van a dar cuenta de 5 puntos:

1. Los reclamos van a ser una base fundamental para entender cómo el indígena se autodenomina ligándose a un “territorio”.
2. En la documentación se puede encontrar la apropiación de la enunciación, es decir de la retórica administrativa. Se ve en fórmulas como: somos súbditos, somos buenos cristianos, estamos a favor de la monarquía, gracias por reconocer nuestra autonomía en nuestra forma de gobierno.
3. Dan cuenta de su propio mundo y el desarrollo de la política local
4. Muestran la base legal de los resguardos a partir de la documentación del siglo XVII, es decir las visitas.
5. El indígena es conocedor de los límites del territorio, que ha sido limitado por el visitador, por lo que muestra la apropiación de los documentos del siglo XVII citándolos de memoria.

Estos reclamos realizados en el siglo XVIII normalmente no fueron escuchados, por lo que muchos resguardos fueron disueltos y los indígenas fueron trasladados. Para otras comunidades fue diferente, puesto que sus casos no pudieron continuar debido a los acontecimientos independentistas, por lo que el proceso quedó en pausa. Llegado el periodo de la independencia las comunidades indígenas resultaron gravemente agraviadas no solo por las medidas impuestas por el nuevo

gobierno sino también porque no se sentían integradas ni al proceso independentista, ni a la naciente república. Los reclamos de los indígenas presentados en esta época la historiografía los va a identificar con la aparición de “ciudadanos modernos” o “indígenas modernos”. Debido a que los estados modernos o las repúblicas formadas tras los procesos de independencias tienen como base conceptual el modelo liberal y el concepto de nación. La introducción de este último concepto acarreo que la república tuviera que pensar cómo integrar a los indígenas a la nación, y la respuesta fue convertirlos en ciudadanos. No obstante, para ser ciudadano se requería un factor fundamental y era el de tener propiedades. Esto se explica debido al modelo liberal, el cual imponía que el individuo debía tener propiedad, al igual que exponía que el Estado no tendría responsabilidad con el ciudadano, pues él debía ser responsable de sí mismo.

Pero la cuestión de la propiedad individual significó un gran problema a los indígenas ya que estos habían tenido el sistema de tierras comunales. Esta imposición del gobierno provocó diferentes reacciones por parte de los indígenas. Estas fueron:

1. Comunidades que aceptaban la adjudicación individual de tierras. Lo que conllevaba a que las comunidades se fragmentaran en su base social y perdieran su representación política. Pero donde se mantienen los lazos parentales y culturales como las fiestas.
2. Comunidades en las que el proceso se divide. Esto significa que algunos aceptan y otros no. Son comunidades fragmentadas y suelen formar pleitos entre ellas mismas.
3. Comunidades que se niegan por completo a la parcelación de tierras. Su autoridad indígena se mantiene, continúa el cabildo y se desarrolla una defensa de los bosques.

Una vez decretada la adjudicación individual de tierras aparecen las juntas repartidoras de tierras, nombradas de 1824 a 1840. Esto significaba que los pueblos de indios tenían que desaparecer, idea que se reforzó con el proceso de construcción de parroquias iniciado en el siglo XVIII. Estas eran el lugar de los mestizos, quienes representaban a los ciudadanos del siglo XIX. Entonces, al ser liberado el Estado de hacerse cargo del ciudadano como predicaron las primeras ideas republicanas, los pueblos de indios fueron reemplazados por parroquias, lo que significó a su vez la desaparición de los cabildos indígenas. Este proceso se evidencia de mejor manera para el caso mexicano, pues en Colombia esto inicio de manera tangencial con el proceso de parroquialización en las primeras décadas del siglo XIX. Entonces, en el caso de México, los cabildos pasan a ser conformados por los mestizos y un representante indígena al mando de la junta repartidora. Ese indígena debía ser líder y cumplir el objetivo de ir a los resguardos a dividir las tierras, buscando que cada indígena se convirtiera en propietario individual. Era un proceso largo debido a que tenía que realizar censos para darle a cada familia su correspondiente porción de tierra.

CONCLUSIÓN

Se realizaron conclusiones parciales. Estas son:

1. El estudio de Eduardo Zárate permite observar el cambio que tuvo el indígena en la parte jurídica en el siglo XVIII, quien a partir de una medida reformadora que lo perjudicaba aprendió a defenderse y usar los documentos a su favor, como el uso de las visitas del siglo XVII.
2. El texto expone las diferentes respuestas que dieron los indígenas ante las políticas republicanas y liberales que imponían que cada persona debía tener tierras individuales. Unos las aceptaron y permitieron que su territorio fuera fragmentado,

otros no lo hicieron y buscaron cómo protegerlo y otros no se pusieron de acuerdo lo que llevó a la fragmentación del territorio y a que se generarán confrontaciones entre ellos mismos.

Relatoría No. 6

Fecha: 01/09/ 2021

Tema: Reclamos y representaciones - Laboratorio No. 2

Elaborado por: Geraldin Lizcano y Adrian Jaimes

INTRODUCCIÓN

La sesión del seminario da inicio con la lectura de la relatoría del 25 de agosto de 2021 donde se mencionó cómo la idea de la apropiación de la escritura por parte de las comunidades indígenas ayudó a que los documentos coloniales cobrarán importancia para las comunidades ya que sirvieron para contener memoria histórica y colectiva. Por esta razón, se estudia a través del texto del profesor Eduardo Zárate³⁴ el impacto que tuvieron las reformas liberales en el siglo XIX en las comunidades indígenas y cómo estas comenzaron un proceso de cambio en la forma en cómo se auto definían así mismos, pues lograron un nivel de adaptación al discurso cívico como mecanismo de negociación con el Estado. El indígena pasa a ser visto como sujeto colectivo y gracias a esto logra crear estrategias para mantener el control de sus territorios. Así mismo, por medio de los reclamos el indígena buscó tener un reconocimiento como sujeto por parte del Estado nacional, a raíz de esto se desarrolla el laboratorio N° 2.

Haciendo uso de la fuente primaria y teniendo en cuenta los planteamientos del profesor Zárate, se realizó el laboratorio de esta sesión en el que se estudió la fuente

³⁴ Ibid., p. 18-52.

primaria del reclamo. Se observó como por medio de este mecanismo los indígenas de Siachoque buscaron proteger sus territorios y cómo a través del reclamo los indígenas se permitieron pleitear con los mestizos que usurparon sus tierras comunales y resguardos en el siglo XVIII. Lo que evidencia que los reclamos del siglo XIX no son novedosos, sino que existía una práctica de disentir legalmente. Así mismo, se observó por medio de la fuente cómo el indígena usó estos mecanismos para defender sus predios, apropiándose del sistema legal denunciando invasiones y los malos tratos de los vecinos; el indígena usó las instituciones y el aparato colonial para conservar sus tierras, tierras que fueron adjudicadas por la corona. Para el desarrollo de la discusión sobre la lectura se plantearon una serie de preguntas dirigidas a fomentar el debate a lo largo de la sesión sobre las ideas centrales de la propuesta de Eduardo Zarate: ¿Qué propone las reformas liberales? ¿Qué se entiende por liberalismo popular? ¿Qué es el indígena moderno y cuáles son sus características? ¿Qué acepta el indígena del orden liberal? ¿Dónde se ubica el indígena moderno en Colombia?

DESARROLLO DEL TEMA

El desarrollo de la temática Reclamos y Representaciones inicia con el planteamiento de cómo las reformas liberales impactaron las comunidades indígenas en la medida en que estos adoptaron un discurso legal acorde a las nuevas leyes nacionales que se estaban implementando en la república, esto con el fin de mantener cierta autonomía en sus territorios comunales. El indígena pasó a ser un sujeto colectivo que buscó por medio de los reclamos la recuperación y redistribución de sus tierras comunales. También, por medio de las reformas liberales del siglo XIX, los indígenas empezaron a cambiar su discurso reivindicándose como “ciudadanos indígenas de la nación”, conformando lo que se conoció como: un sujeto moderno indígena. Sin embargo, el Estado no le facilitó a las comunidades indígenas la tenencia de sus tierras como comunidad y organización, ya que las leyes estaban diseñadas para abolir formas corporativas

en la tenencia de la tierra pues lo que se buscaba era crear una nación de ciudadanos iguales, en ese sentido, al darse la eliminación de la tierra comunal se produjo una desaparición de la identidad indígena en algunas comunidades, pues estos pasaron a ser parte de la comunidad del Estado, convirtiéndose a su vez en ciudadanos (individuales) dentro de una sociedad basada en la tenencia de la tierra privada.

Las reformas liberales lo que buscaron fue la eliminación de la comunidad étnica e introducir la idea de comunidad del Estado compuesta por ciudadanos, redefiniendo al sujeto histórico que ahora se percibe como un ciudadano. Los indígenas a partir de las reformas liberales se empezaron a definir como *sujetos modernos* integrados a una nación y al mismo tiempo a una comunidad local que enmarcaba su territorio a partir de límites establecidos por ellos mismos. De igual manera, dentro de esas comunidades se reconocía la propiedad privada, pues algunas familias han acumulado propiedades transferidas por herencia, es decir, que dentro de estas comunidades hay igualdad de oportunidades como lo propone el liberalismo clásico. Sin embargo, estas comunidades indígenas no dejan de lado su vida en colectivo, ya que aceptan la propiedad privada pero dentro de una lógica de comunidad.

Cabe resaltar que las leyes coloniales favorecieron a las comunidades indígenas, contrario al proyecto de Estado Nación que se estaba gestando, pues este no ofrecía la misma seguridad a las comunidades. Por un lado, las leyes coloniales otorgaron a las comunidades el título de corporaciones independientes, como en el caso de México, en donde, sin embargo, tras la constitución de 1857 estas comunidades pasaron a ser tierras de ciudadanos independientes ocasionando una violenta transición a las nuevas legislaciones que ocasionó la ruina de algunas poblaciones indígenas que decidieron cambiar sus costumbres y procedieron al repartimiento de sus terrenos. Frente a esto muchas comunidades argumentaron en los reclamos que los pueblos indígenas no entendían del todo las facilidades que traía la propiedad particular e individual, no eran conscientes de lo que se estaba pactando, por eso es posible evidenciar como muchas comunidades después de

repartir o vender sus terrenos a mestizos quedaron sin tierra. Por otro lado, el hecho de repartir los terrenos significaba gastos que por lo general las comunidades no podían costear, viéndose obligados a vender sus terrenos, cabe resaltar que según la ley ellos debían si o si repartir sus territorios, por ello, se puede ver que en muchos reclamos los indígenas piden se extienda el plazo del reparto de tierras, plazo que debido a las dificultades económicas que tenían los indígenas se extendió hasta casi el siglo XX.

Las reformas liberales buscaron crear en América Latina un proyecto de construcción de nación, proyecto que implicó la industrialización de la tierra ya que se consideraba que una nación era próspera en tanto tuviese individuos propietarios prósperos. Esta visión, que estaba enfocada en la individualización del ciudadano, encajó muy bien con el perfil del mestizo.

CONCLUSIÓN

Gracias al análisis y la discusión desarrollados en esta sesión, se puede entender de qué manera las reformas liberales impactaron las comunidades indígenas, particularmente en el caso mexicano, mostrando la forma en que algunas comunidades aceptaron realizar el reparto de sus tierras, aunque nunca se sintieron identificados ideológicamente con esa estructura de gobierno, porque no se percibieron como ciudadanos individuales, sino como ciudadanos que viven en colectividad. De esta manera, las comunidades indígenas aceptaron el nuevo orden liberal, no como lo planteaba el Estado sino con una reinterpretación en la cual los indígenas defendieron sus intereses y costumbres a fin de mantener su antiguo estilo de vida comunitario, y es por medio de los reclamos que estos plantean y defienden su colectividad y derecho a las tierras como ciudadanos de una república liberal.

Relatoría No. 7

Fecha: 08/09/2021

Tema: Historia etnográfica

Elaborada por: Jennifer Suárez y Samantha Lobo

INTRODUCCIÓN

El interés investigativo frente al tema de la historia de los pueblos indígenas ha estado creciendo en los últimos años. La disciplina etnográfica, principalmente, se ha encargado de llevar a cabo estudios usando herramientas como la observación participante, técnicas que han permitido conocer de manera más cercana a los actores analizados y que han abierto la oportunidad para que ellos propiamente cuenten su propia historia. Tal es el caso del trabajo realizado por la antropóloga Joanne Rappaport, quien en su texto *Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina*³⁵, toma la historia oral de la comunidad indígena de Cumbal, en el Nariño, como herramienta de construcción de conocimiento, mostrando la forma en la que ellos mismos se han apropiado de su pasado, convirtiendo su historia en una serie de experiencias cantadas, escritas y actuadas en diferentes escenarios de la cotidianidad en Cumbal. Por medio de figuras como el "historiador", son narradas las historias rescatando la oralidad como uno de los medios más adecuados para perpetuar su tradición en el tiempo, pero también como herramienta de reconocimiento de derechos ante la justicia colombiana. Esto último debido a que han buscado durante décadas la recuperación de tierras que les fueron otorgadas por medio de títulos coloniales.

Es por medio de un ejercicio de investigación colaborativa con la comunidad, que Rappaport encuentra las fuentes primarias necesarias para la recuperación de la historia Cumbal y de la apropiación de leyes e instituciones legales para insertarse en escenarios de participación política que les permita recuperar lo que por derecho

³⁵ RAPPAPORT. Op. cit.

les pertenece, que en este caso es el territorio; y lo cual les es sagrado por su relación con el medio natural y la tierra. En esta sesión se aborda el texto de Joanne Rappaport, pero a su vez se busca comprender las bases que son necesarias para el acercamiento a comunidades indígenas desde una mirada etnográfica, mirada que permite reconocer no solo la importancia del investigador, sino también de la oralidad del indígena y las formas en las que esa oralidad se ha constituido como el medio en que esta comunidad ha preservado su propia historia.

DESARROLLO DEL TEMA

El uso de elementos como la investigación participativa dentro de la relación entre campos como la Antropología y la Historia, implica necesariamente la utilización de dos de los elementos centrales de los cuales Joanne Rappaport hace uso en su trabajo etnográfico: la observación y la escucha. Este ejercicio permite, más allá de reconstruir la historia de las comunidades indígenas, elaborar una historia indígena desde su propia visión del pasado, en donde más que personajes de un relato, se convierte al indígena en un actor participante de su propia historia y de la creación de la misma. Es así que, a través del texto de esta sesión, Rappaport se pregunta por aquellos elementos que pueden ser utilizados como mecanismos de construcción del pasado del indígena, pero centrándose en su propia construcción, es decir, cuestionarse sobre cuáles son aquellas herramientas o estrategias desde las cuales el indígena entiende y construye su historia sin necesidad de que se le encasille en una tradición en donde es recurrente que alguien más cuente la historia por él. Esta construcción de la historia de una comunidad desde dentro, es el resultado de que los indígenas tengan una concepción histórica de sí mismos.

Uno de los elementos que se destaca del texto, es el que corresponde al hecho de que si bien la autora se inserta en la comunidad como factor externo que está intentando conocer y reconocer la historia de los indígenas de la zona estudiada, observa que ella misma no se convierte en la guía de creación de la historia de los

Cumbal, sino que ellos cuentan con dinámicas propias de elaboración de su pasado, en donde cuentan con la tradición oral como manera de transmisión de conocimiento e historia, consolidando así un nutrido acervo de información en las narraciones propias de su comunidad, narraciones que han permitido que se reconozcan como actores particulares.

Siguiendo la línea de lo anteriormente expuesto, se entiende que, si bien los científicos sociales se rigen en su trabajo por herramientas como el método deductivo, en donde se toman categorías ya existentes (como la de subalterno) para entender el mundo, categorías que ya están definidas en nuestra mentalidad y que se encuentran arraigadas hasta tal punto que muchas veces se procede en la investigación bajo las lógicas entendidas por medio de dichas categorías. Rappaport, y cada vez más historiadores, han empezado a cuestionar el papel que tienen estas categorías al interesarse por cierto actor social, en donde se ve que precisamente en el texto analizado en esta sesión, se hace uso del método inductivo en donde primeramente se hace un proceso de escucha y observación participante con la comunidad sin necesidad de llegar a definir una realidad a priori. Es por ello que se hace necesario que el investigador intervenga lo menos posible en la comunidad, es decir, que no se involucre en la construcción del discurso desde el que la comunidad le está haciendo participe en su estadía y convivencia con ellos, lo cual vendría a resumirse en que el investigador, desde un trabajo etnográfico con el enfoque presentado por Rappaport, debe convertir su presencia allí en una no presencia, buscando observar a la comunidad en su diario vivir, como si el investigador no estuviese presente.

Como resultados de la observación participante llevada a cabo en Cumbal, se encontró que las comunidades tienen formas de organización particulares y que cuentan con un entramado social y político muy importante desde el cual llevan a cabo la toma de decisiones referentes a la comunidad en su totalidad. De esta organización se desprende también, el hecho de que el agenciamiento político de este grupo no esté representado solo en una persona, sino que han conformado

una base social muy amplia con una serie de autoridades e instituciones como el Cabildo, complementado esto con una construcción del pasado que les permite reconocerse dentro de unas realidades y entenderse de acuerdo con los procesos que han venido adelantando a través del tiempo en su condición de comunidad. Esta construcción del pasado a la que se hace referencia, es una forma particular que es muy diferente a la que se usa comúnmente por el científico social, debido a que el indígena tiene un significado propio del pasado, lo entienden desde su visión porque lo experimentan desde su realidad y por ende pueden contarlo a partir de su vivencia. El pasado se convierte así en un elemento que puede ser construido por el propio indígena, para lo cual este hace uso de algunas herramientas o mecanismos que son los que la autora destaca en su trabajo sobre la comunidad Cumbal. Entre estos mecanismos de elaboración y apropiación de la historia de los indígenas desde ellos mismos, encontramos: la ley 89 de 1890, el Cabildo, la figura del memorista, la cronología, la elaboración de zanjas, los títulos de la tierra y la figura identitaria de Juan Bautista Cuical.

En esta parte de la sesión, se da paso a un tiempo de discusión en pequeños grupos, en donde se dividieron los diferentes mecanismos de construcción del pasado de la comunidad indígena aquí trabajada, en donde, finalizado dicho espacio de discusión, se procedió a la exposición de cada uno de los mecanismos anteriormente mencionados.

En términos de la Ley 89 de 1890, entre sus consideraciones centrales destaca que esta ley es la que establece la manera en la que deben gobernarse los "salvajes" promoviendo su paso a la "civilización". En un primer momento, la ley presenta las disposiciones generales que conllevan, según lo dispuesto por el gobierno, la forma en la que deben ser gobernadas las comunidades indígenas, lo cual se estableció de manera general por medio de la ley; permitiendo que desde los poderes más pequeños y bajo los que se encontraba la jurisdicción de ciertas comunidades, pudieran establecerse líneas específicas de gobierno hacía estas poblaciones. Como segundo punto, la ley establece las directrices a tener en cuenta en la

organización de los cabildos, siendo estas instituciones organizadas según lo expuesto por la normativa, pero teniendo en cuenta que quienes regularán las actividades internas serán los mismos miembros de la comunidad. Es así que, en establecimiento de las autoridades del Cabildo, la comunidad goza de autonomía, debido a que es desde allí en donde se adelantarán procesos de justicia, economía, política, territorio, moral, entre otros.

En materia del resguardo, esta ley buscaba salvaguardar esta institución indígena buscando reintegrar a esta población a las dinámicas estatales, en donde las tierras comunales empezaron a ser manejadas desde el Cabildo. De este manejo de tierras por parte de instituciones como el Cabildo, surgieron una serie de usos y entregas inequitativas de la tierra, lo cual conllevó al surgimiento de disputas dentro de las mismas comunidades. Los indígenas se apropiaron de la ley 89 de 1890, tomándola principalmente por la importancia que se le otorgaba al mantenimiento de las autoridades indígenas, las cuales eran el pilar de la organización política y social de sus comunidades. El reconocimiento que se le da al Cabildo, y por ende, a las autoridades que desde allí ejercen su papel político, es el que permite que desde los indígenas se le dé relevancia a la ley y se considere inclusive como uno de los principales mecanismos de elaboración de su pasado. Es precisamente estos puntos, los que destacan en el análisis de Rappaport sobre la forma en la que la comunidad indígena hace uso de la ley 89, encontrando que se le da peso al reconocimiento del Cabildo desde donde se empieza a dar el proceso de individualización y entrega de las tierras de resguardo a diferentes familias. Esta individualización, no rompe con las nociones de comunidad que se tienen, solo que es una comunidad que ya no se entiende necesariamente por la utilización de tierras de manera comunal.

INTERVENCIONES

Se destaca el papel que han cumplido las categorías creadas por otros historiadores

en las concepciones que se tienen desde el momento de acercarnos a las comunidades indígenas, y más aún, de proceder a elaborar su pasado bajo lógicas netamente occidentales construidas por la primacía de la categoría binaria de "bárbaro" y "civilizado". También, en este punto se habla del marxismo británico como corriente que reconoció al sujeto marginado por la historia como "subalterno", a lo cual, si lo abordamos desde una mirada crítica, puede decirse que ese concepto fue el justificante de seguir viendo a los indígenas, entre otros grupos sociales, como diferentes y ajenos a nuestro espacio social, garantizando así una doble marginación en diferentes escenarios políticos, jurídicos y sociales.

Teniendo en cuenta la importancia del territorio en la construcción de la historia indígena se resaltan algunos puntos al respecto. En primer lugar, se retoma el tema de que los reclamos indígenas del siglo XVIII y XIX ya evidenciaban una noción de indígena moderno que viene cambiando sus esquemas anteriores para adaptarse o incorporarse a unas realidades que le requerían su construcción como ciudadano. En estos términos, se entiende la constitución de una "ciudadanía compleja", tema abordado en una sesión anterior, en donde destaca que el indígena se incorporó a la modernidad a partir de sus propios términos y de acuerdo a lo que consideraban necesario para ellos, como el hecho de seguir perteneciendo a una comunidad a pesar de que se hubieran adelantado procesos de compra y venta de las tierras de resguardo.

CONCLUSIÓN

El papel de la observación participante y de los ejercicios de investigación que profundizan en las formas en que la comunidad entiende y elabora su propia historia, son elementos centrales que cada vez van tomando más forma en el trabajo del investigador, entendiéndose como las herramientas que permiten romper con visiones o categorías tradicionalmente usadas en la construcción o reconstrucción del pasado. La comunidad se convierte a través de la observación participante,

como la protagonista de su propia historia, es quién la construye y forma a través de sus propias herramientas y consideraciones, de lo cual son un claro ejemplo los mecanismos de elaboración de su historia en donde se condensan ciertas etapas o referentes del pasado indígena Cumbal.

Relatoría No. 8

Fecha: 15/09/2022

Tema: Historia Etnográfica

Elaborada por: Geraldin Lizcano y Adrian Jaimes

INTRODUCCIÓN

En la presente sesión se continúa con el tema trabajado en la reunión anterior sobre Historia Etnográfica con el texto *Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina*³⁶ de Joanne Rappaport como base para la discusión. La escogencia de esta lectura radicó en que es una obra con enfoques interdisciplinarios que tiene en cuenta tanto la antropología y etnografía, como la historia, para el análisis del mundo indígena. En ella, la antropóloga Joanne Rappaport pone como objeto de estudio a la comunidad indígena de Cumbal, ubicada en la sierra del sur de Colombia concretamente entre las estribaciones de los volcanes: el Cumbal y el Chiles. Se enfoca en el análisis de las experiencias, las formas de vida y el proceso de construcción histórica que llevaron a cabo estas comunidades, y el sentido que este tuvo para las mismas. Dicho proceso la autora lo intenta abarcar en su totalidad, es decir, tiene en cuenta su desarrollo a lo largo del tiempo, prestando atención a las

³⁶ Ibid.

formas de resistencia y de adaptación que tuvieron lugar y buscando especialmente el pasado que construyó la comunidad en general, sus habitantes. Un acercamiento que permitirá comprender las diferencias que hay entre la “historia oficial” o la historia construida por los “memoristas” o “historiadores” cumbales y la memoria histórica popular.

DESARROLLO DEL TEMA

Antes de dar paso a la exposición sobre los mecanismos de elaboración del pasado que usaron las comunidades indígenas de El Cumbal para defender sus derechos, su propiedad y su identidad; se consideró importante dejar claro, primero, que las historias construidas no cumplían sólo el propósito de causar agrado o aceptación en los habitantes de la comunidad, sino estimular a estos a la acción, por lo tanto, es un error llegar a considerarlas como simples relatos o cuentos. Y segundo, igualmente importante es conocer un poco más sobre estas comunidades. El Municipio de Cumbal está compuesto por cuatro comunidades: Cumba, Panán, Chiles y Mayasquer; todas son resguardos, propiedades comunales con completa autonomía política. Y todas cuentan con la respectiva titulación de tierras, entregadas por la Corona a los respectivos caciques en el siglo XVIII.

Para los cumbales no es nuevo el proceso de lucha por la recuperación de sus territorios, los documentos jurídicos de hace cuatro siglos atestiguan la memoria de otras batallas legales. Memoria que ha pasado de generación en generación y que les ha permitido construir narraciones históricas en las que las comunidades indígenas han logrado expresar su relación con los antepasados y a su vez resurgir y “comprometerse con la invención cultural”, pues está claro que muchas transformaciones étnicas han tenido lugar.

Habiendo dejado claro estas cuestiones, se dio paso a la exposición sobre los diferentes mecanismos de elaboración del pasado que usaron los cumbales para

resignificar su historia. Cada uno de los integrantes se encargó de leer y exponer las características más significativas de al menos uno de los mecanismos. El primero que se desarrolló fueron los cabildos, una entidad que representa la máxima autoridad que gobierna la comunidad, tienen como principal función regular la identidad étnica y cultural, y preservar la memoria social y colectiva. Está compuesto, por lo menos el cabildo de Cumbal, por ocho funcionarios: seis regidores, representantes de las seis secciones o veredas en las que se encuentra dividido el resguardo; un gobernador y su teniente. Se hizo especial énfasis en que para esta institución evitar o limitar el proceso de mezclas entre etnias es verdaderamente importante, uno pensaría que puede deberse a cuestiones como la pérdida de tradición o de identidad, pero no es así, es fundamentalmente por la protección del territorio. Para los Cumbales el territorio constituye su todo, es su base identitaria, es por ello que, prohibiendo las uniones con otras etnias se aseguraba que las tierras continuaran siendo patrimonio y herencia de la comunidad propietaria.

Los memoristas o también llamados “historiadores” son diferenciados de los demás narradores por el manejo que tienen de la tradición local y por su capacidad de interpretar y reconstruir historias. No obstante, se señala, existen por lo menos dos tipos de memoristas: el memorista que no sabe leer ni escribir, pero que tiene una gran habilidad tanto memorística, como para contar historias con gran lujo de detalle, y una gran capacidad analítica. Y está el memorista que, además de contar con las habilidades dichas sobre el otro tipo de memorista, sabe leer y escribir. Este conocimiento representa una gran ventaja entre los memoristas, pues pueden ampliar su aprendizaje por medio de la lectura y además sirven como medios de enseñanza para las demás personas de la comunidad. A los mejores memoristas se les brinda la oportunidad de hacer parte del cabildo.

Hay dos elementos significativos que hacen de un narrador de historias un memorista. El primero es el acceso a la fuente oral. Aquel narrador que cite su fuente oral en sus relatos se convierte en memorista. El segundo tiene que ver con la

diferencia entre las historias fabulosas y las narraciones de las experiencias de la vida real, aquel que es memorista debe tener en cuenta la evidencia histórica, es decir, el contacto directo con dichos hechos, en la construcción de sus narraciones. Para los Cumbales la historia está ligada a las experiencias de la vida diaria.

Posteriormente se da paso a la cronología. Para los Cumbales el espacio y el tiempo son uno solo. Es una cuestión que se ve reflejada en el Cabildo, todo allí está jerarquizado, el número de regidores y el funcionamiento en general; según el espacio, según la división espacial del territorio. Es una visión donde el tiempo y el espacio están estrechamente relacionados y desde esa relación es donde construyen el relato histórico para la recuperación de tierras. El tiempo para ellos no es lineal, es por ello que sus historias están superpuestas a varios acontecimientos.

Las zanjas constituyen otro de los mecanismos para elaborar el pasado, son evidencia de que a partir de la tierra también se puede construir historia, pues están llenas de vestigios y marcas que tienen un gran significado para la cultura material de las comunidades, y su construcción le devuelve historia a aquella tierra cuyo pasado fue robado. Las zanjas no tienen un tamaño o extensión definida, se pueden encontrar demarcando grandes y pequeñas extensiones de tierra. Están puestas con criterio y con un significado que responde a las necesidades de la comunidad. Concretamente, las zanjas tienen tres funciones: sirvieron para señalar los límites de cada territorio, acción que permitió hacer reclamaciones sobre pedazos de tierra robados; funcionó para la construcción de la memoria comunal, algo que evitaba que gente externa a la comunidad ingresará, les permitió la acción política y les dio la oportunidad de reivindicar su pasado; y funcionó también como elemento de señalización de acontecimientos históricos importantes.

Ahora bien, sobre los títulos de tierra se señala que son documentos coloniales que constituyen el medio legal por el cuál la comunidad puede reclamar sobre sus territorios. También sirven para entender cómo los indígenas históricamente han ido apropiándose del lenguaje y el tecnicismo legal para llevar a cabo los procesos de

reclamo de tierras. Son documentos que permiten ver las formas de narrar y elaborar el pasado del propio indígena. El último mecanismo usado por estas comunidades para la elaboración del pasado son los denominados “Bastones de mando”. Un elemento heredado de los cabildos coloniales españoles, apropiado por los Cumbales que lo revistieron de un simbolismo que representa la autoridad autónoma indígena. Cada bastón tiene una historia propia, representa al Cabildo y estimula la memoria tanto genealógica, porque el bastón pasa de generación en generación, como comunal.

CONCLUSIÓN

Cada uno de los mecanismos expuestos además de ser medios para construir el pasado y para reivindicar la historia, la cultura y la etnia tienen una función o sentido muy importante para la comunidad Cumbal, y es la de recuperar sus tierras. Dicha lucha, que se puede ver en documentos como los reclamos de tierras de resguardo, han representado para los indígenas una ampliación en el aprendizaje de elementos que antes les eran ajenos, una inserción en la vida política nacional que les obligó a reformar su organización comunal y a cambiar sus actividades diarias, ahora de “litigantes políticos y militantes étnicos”.

Relatoría No. 9

Fecha: 22/09/2021

Tema: Historia etnográfica e Historia oral - Invitado Jorge Daniel Lucero Bernal Comunero del Resguardo Indígena de Ipiales, pueblo indígena de los Pastos

Elaborada por: Jennifer Suárez y Samantha Lobo

INTRODUCCIÓN

La sesión del seminario se dividió en tres momentos: la lectura de la relatoría de la sesión anterior que abarcaba el tema de la historia etnográfica, la finalización de la actividad del laboratorio que trató la fuente etnográfica y, por último, se trabajó el tema de la fuente oral a través de una entrevista que se realizó al invitado Jorge Daniel Lucero Bernal. Este invitado, es egresado de Derecho de la Universidad de Antioquia, activista comunero del Resguardo Indígena de Ipiales, pueblo indígena de los Pastos; coordinador General Departamental del Nodo Nariño de la Red Nacional Jóvenes de Ambiente, coordinador del Colectivo de Comunicaciones Chakana del Resguardo Indígena de Ipiales. Además, fotógrafo, realizador audiovisual y activista en torno a los derechos de la Madre Tierra, y gestor de proyectos socioculturales y ambientales.

DESARROLLO DEL TEMA

En esta sesión se dió continuidad al laboratorio de fuente etnográfica que se titulaba “Historia etnográfica: cómo estudiar una comunidad desde adentro”. En la sesión anterior se había establecido qué es la etnografía, la cual es una derivada de una forma de estudiar las comunidades propia de la antropología, pero tiene como objetivo específico describir creencias, valores y motivaciones. Además de la importancia para el investigador de realizar un trabajo desde adentro para dar cuenta de todos los fenómenos. La fuente de estudio que fue utilizada es el libro *La gente de Guambia: continuidad y cambio entre los Misak de Colombia*³⁷ de Ronald Schwarz.

La exposición continúa con la organización política, en donde se expone que esta tuvo un gran cambio debido a que el sistema tradicional de caciques cede terreno al cabildo, el cual debe tener representación del sistema de veredas, con reuniones periódicas cada martes. Ser parte del cabildo requiere de un alto nivel de

³⁷ SCHWARZ, Ronald. *La gente de Guambia: continuidad y cambio entre los Misak de Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca, 2018.

responsabilidad, puesto que ninguno de sus miembros recibe un salario, sino que lo hacen como un compromiso con su comunidad. Estos miembros portan símbolos que los identifican como cabildantes, el bastón de mando y el ropaje; este último conformado por un sombrero y una ruana. Otro aspecto importante es su organización por las luchas de la tierra que se da a partir del movimiento indígena de recuperación de los años 70, que lleva a la creación del CRIC (Consejo Regional de Indígenas del Cauca), en donde se ha resignificado la identidad étnica de estas comunidades.

Los cargos que conforman el cabildo para la época que aborda el libro consistían en: cinco alguaciles, que son los oficiales más “bajos” del sistema, encargados de comunicar las decisiones del cabildo a la comunidad. No tienen voto, pero su importancia radica en ser los testigos en las disputas por la tierra. Así mismo, hay cuatro alcaldes encargados de las veredas, ellos tienen la responsabilidad de resolver los problemas inmediatos de su jurisdicción. Dos secretarios, los cuales son miembros de la misma comunidad y toman nota de las reuniones y conflictos. Y finalmente el Gobernador, que tiene la responsabilidad del resguardo entero y su representación.

El siguiente tema que se aborda es el de la religión, ritualidad y salud. El autor de la obra estudia las creencias principales y las descripciones de los eventos ceremoniales, tomando como fuente un libro titulado *Nuestra gente. Tierra, costumbre y creencia de los indios guambianos*³⁸ de Gregorio Hernández de Alba. En donde aparte de observaciones personales de ceremonias y entrevistas, también hizo referencia a algunos de los mitos y leyendas que explican la cosmovisión de ciertos fenómenos naturales como el rayo, los vientos, las montañas, los ríos, los lagos, los eclipses y demás; y otro tipo de espíritus, como los del agua, los

³⁸ HERNÁNDEZ DE ALBA, Gregorio y TUMINÁ PILLIMUÉ, Francisco. *Nuestra gente. Tierra, costumbre y creencia de los indios guambianos*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 1949.

subterráneos, los antropomorfos, etc. Hay que resaltar que algunos de estos mitos fueron traídos por los españoles y apropiados por los indígenas por medio de la aculturación. La visión del mundo religioso de este pueblo está inmiscuida en toda su vida cotidiana. Además, este pueblo comprende el mundo como si fuera plano, cuadrado y estático. Creen que el sol y la luna se complementan, siendo el primero malo para los humanos, así como cuando se produce el arcoíris. Los Misak también se rigen por las fases de la luna para sembrar, para que crezcan los frutos se siembra en luna nueva, pero si los frutos están en la raíz se siembra en luna llena.

El catolicismo es ya aceptado por los indígenas Misak y es enseñado en las escuelas laicas. Los rituales católicos en los que participan son la navidad, la misa, las bodas, los funerales y los bautizos. El cabildo es quien organiza estos eventos, pero no están sincretizados de alguna forma, sino que se siguen las formas establecidas por la Iglesia. Se da especial hincapié al día de los difuntos, cuando se hace una fiesta llamada “las ofrendas”, y otra llamada “fiesta del Taita puro”.

En cuanto a la continuidad y cambio en las prácticas médicas, los Misak aprendieron de diversas formas como acercándose a hospitales o enlistándose en las fuerzas armadas. Así, poco a poco, la medicina occidental fue introduciéndose, lo que llevó a que muchos aprendieran a diagnosticar y aplicar inyecciones. No obstante, se mantuvo también la medicina tradicional por el tratamiento no químico y lo económico de estos remedios.

Finalizada la exposición del laboratorio se dio paso a la entrevista con el invitado Jorge Daniel Lucero Bernal. Comienza explicando el tema del espacio geográfico, en donde expone que durante el periodo republicano hubo un fraccionamiento del pueblo Pasto, estando una parte actualmente en Nariño (Colombia) y otra al norte de Ecuador. El resguardo de Ipiales es el más grande en número de comuneros, cerca de 31 mil comuneros, que habitan un territorio integrado por 9 parcialidades y 34 veredas. El pueblo de los pastos de la parte colombiana tiene 28 resguardos

constituidos, la mayoría de origen colonial, y 3 cabildos. De la parte ecuatoriana, se tienen 3 comunidades organizadas, pero solo una reconocida por el gobierno. Además, las comunidades del lado ecuatoriano no tienen un proceso identitario semejante al del lado colombiano, debido a las dificultades que históricamente ha representado esta división fronteriza que fraccionó el tejido social de su comunidad.

El segundo tópico que trató el invitado es el del concepto de territorio, la relación que tiene este con la cultura y el proceso de apropiación de la tierra. Para el pueblo pasto el territorio es un organismo viviente, que se manifiesta y piensa. Pero la irrupción del capitalismo lo ha afectado en diferentes medidas, como, por ejemplo, con el concepto de propiedad privada y lo que implica la división de la lógica de lo colectivo y comunal de las comunidades. Es decir, puede decirse que en la teoría se les está respetando sus espacios y formas, pero han creado un montón de dificultades sobre la tierra, considerándola como un recurso y no como un organismo propiamente. Esas nociones de propiedad pertenecen a lógicas europeas que llegaron con la invasión española. Para sustentar la idea anterior, narra que para el año de 1570 el cacique que gobernaba Ipiales es reconocido como gobernador, lo que le permitió poder llegar hasta España y entrevistarse con los reyes, estando allá consigue los títulos coloniales del territorio ahora conocido, el cual se ha mantenido igual en el espacio en relación a sus límites originales. Debido a esos primeros títulos coloniales fue difícil para los colonizadores adquirir estas tierras, además a esto se le sumaba la numerosa población y la dinámica de resistencia.

Llegada la época de las batallas entre realistas e independentistas. La interpretación de estas comunidades a la campaña libertadora como una nueva amenaza a esa pequeña autonomía formada por los territorios de resguardo, explica en cierta medida porque los indígenas pelearon del lado realista, acontecimiento que la historia oficial siempre resalta, omitiendo no sólo lo dicho anteriormente sino también las formas usadas por la campaña libertadora para entrar al sur del país.

La propiedad vuelve y cambia en esta etapa, ya que Bolívar modifica un poco la tenencia de la tierra. Los resguardos de esta zona pierden autonomía y llegan colonos, ya no españoles, sino del centro del país; a tomar posesión de algunos territorios de las comunidades, que abre un nuevo periodo de resistencia que llega hasta la ley 89 de 1890. Ley que se refiere a los indígenas y las comunidades de una forma ofensiva, sin embargo, le otorga o le devuelve en parte esa autonomía que tenían así permitiéndoles conservar estos espacios.

Se concede al resguardo de Ipiales, en la década del 30 con las reformas agrarias, tierras baldías, lo que significó un acontecimiento positivo para la comunidad indígena. Pero en la década del 50, con la llegada del Banco Agrario a Nariño, esta entidad empieza a ofrecer créditos para incentivar el cultivo con la condición de que se respalde dicho préstamo con una escritura. Esto desembocó en que varios miembros del resguardo solicitarán el reconocimiento público de sus parcelas para obtener ese crédito. Esto a su vez incentivó al endeudamiento y el incumplimiento de los pagos por parte de ciertos miembros de la comunidad, lo que produjo el embargo de cierta parte de los territorios de su comunidad y su posterior remate, esto desembocó en la extinción de resguardos enteros. El resultado fue la pérdida total de 5 resguardos para la década de 1970, que significó para estas personas quedar por fuera del resguardo indígena y la condición especial que este conlleva. Para esta fecha había una ordenanza que determinaba como territorios de resguardo aquellos que se mantenían bajo la figura de propiedad comunal o colectiva.

En los años de 1980, se llevó a cabo acciones por parte de la comunidad indígena para la recuperación de tierras, como fue el caso de las comunidades indígenas del Cauca. En 1991 cambia de nuevo la constitución y con ello el panorama social y político, permitiendo tejer diferentes ejercicios de construcción, esto les dio esperanza de poder obtener las tierras que les habían embargado y reconstruir la comunidad. La constitución emitida también les concedió una identificación nacional

de la cual carecían con la anterior constitución, en donde se encontraban al margen de la ley. Los ejercicios de recuperación territorial que se dieron después de 1991 tuvieron distintos procesos tanto para las comunidades del Cauca como para las de Nariño. La recuperación de tierras le permitió al pueblo Pasto rescatar 4 resguardos, con este proceso las comunidades de los resguardos que habían sido rematados recuperan el modelo de tenencia colectiva nuevamente, modelo que prevalece hasta el día de hoy.

El siguiente tema que procede a explicar es el proceso de la comunidad Pasto para concebirse como sujetos dentro una nación. Los Pastos se consideran una micro nación dentro de la república de Colombia, ya que la gran nación de los pastos está entre Colombia y Ecuador. Esto se sostienen en la consideración de que se siguen manteniendo unas referencias ancestrales en los territorios de estas dos repúblicas, la tradición de saberes no se ha perdido ya que se sigue tejiendo en guanga, sembrando a través de los ciclos del calendario lunar y de las 4 fiestas cósmicas del calendario andino, se conservan los nombres ancestrales de las veredas y predios, así como se tiene un sistema de gobierno propio, etc.

El siguiente tópico que aborda es el del sistema político de su comunidad. El cual está conformado en dos niveles. El primer nivel es el gran territorio de los pastos, cada uno de los resguardos elige anualmente a un cuerpo de corporaciones, las corporaciones del cabildo, un gobernador, un corregidor, alcaldes, alguaciles, etc. Cada resguardo desde su autonomía, puede variar en cómo conforman estas corporaciones dependiendo de las necesidades de su comunidad. Es de señalarse que la máxima autoridad no es el gobernador sino la comunidad, y semanalmente las autoridades rinden cuentas a la comunidad para saber cómo se está llevando a cabo el mandato de turno. El segundo nivel, es el del resguardo de Ipiales, el sistema de autoridades está integrado de la siguiente forma: un gobernador principal y uno suplente, debido a la enorme extensión del territorio que tiene esta comunidad; dos alcaldes o alcaldesas, encargados de aplicar la autoridad dentro de

la comunidad. Los cargos restantes en materia de autoridad indígena, son tomados por 18 regidores, porque la comunidad del resguardo de Ipiales tiene 9 parcialidades y en cada parcialidad se escoge un regidor principal y uno suplente. Lo que identifica a un regidor es el bastón de mando, el cual se va pasando de regidor en regidor según el tiempo de servicio que se le da a la comunidad. Los regidores son las autoridades de justicia y también poseen funciones organizativas a nivel de veredas.

Se finaliza la entrevista con la exposición de dos temas más. El primero trata sobre la Historia oral y la importancia que tiene esta en la comunidad y el segundo se refiere a las formas en las que el COVID 19 afectó las dinámicas de la comunidad. En cuanto a lo primero, se explica que en el ejercicio de la colonización se fueron reduciendo los relatos y saberes que se transmitían oralmente, pero aún permanecen presentes conocimientos que perduran gracias a este modo de conocimiento. Aunque si bien la oralidad ayudó a que se mantuvieran vivos los conocimientos y saberes de su cultura, hubo otros mecanismos que también permitieron salvaguardar la cultura del resguardo, como: el tejido, donde se encuentra plasmada la simbología original de la comunidad indígena; los métodos del sistema agrícola, en donde se pueden apreciar la forma en la que se distribuye la siembra y las cosechas, guiados por el calendario lunar, que hace referencia a la fertilidad de la tierra; la música, puesto que aún persisten canciones ceremoniales de la época precolombina, y también los rituales que al principio estaban llenos de sincretismo en la época colonial haciendo alusión a un santo o virgen pero en la realidad hacían referencia a una deidad indígena. Cada uno de estos espacios para preservar el conocimiento es intergeneracional, desde los 8 años hasta los 69, siendo unos ejercicios espontáneos de transmisión de conocimientos, donde siempre hay un guía de aprendizaje.

En lo concerniente al segundo tópico expone que esta situación fue tanto positiva como negativa. La parte positiva ha sido que se han podido conectar con las personas a través de las redes sociales, los jóvenes indígenas se sienten orgullosos

de su esencia, tienen presente que cada generación es hijo de su tiempo, y que cualquier persona puede adaptarse a esos cambios que se han estado dando. Por otro lado, en la parte negativa, se ha visto a líderes mayores dejar entrar prácticas externas en la parte de la politiquería, permitiendo ejercicios que nunca han sido parte de la cultura, como la compra de votos, la donación de materiales para hacer proyectos en el resguardo teniendo como beneficio que se vote por determinado partido político. Lo que se está tratando de hacer desde las autoridades es salvaguardar los procesos de la comunidad, pero el desafío es enorme, es por ello que está en camino, comenta Daniel, una iniciativa que es la escuela de líderes, que tiene como misión recordar cuáles son las bases y la razón de ser figuras de autoridad indígenas dentro de la comunidad.

CONCLUSIÓN

Se puede concluir que a partir de la fuente etnográfica como de la fuente oral se pueden conocer diversas perspectivas de la cultura, la organización política y social, y la vida cotidiana de una comunidad; ya que son ellos mismos los que muestran y exponen estos elementos, aportando una mirada enriquecedora sobre la temática. Así mismo, estas dos fuentes permiten poder conservar la memoria histórica de las comunidades desde una perspectiva propia ya que son los mismos protagonistas quienes la narran.

Relatoría No. 10

Fecha: 29/09/2021

Tema: Historia Oral y Pueblos indígenas

Elaborada por: Geraldin Lizcano y Adrian Jaimes

INTRODUCCIÓN

En esta sesión se realiza la discusión y el laboratorio de la temática “Historia Oral y Pueblos Indígenas” en donde se resaltan corrientes como el marxismo, el cual no le otorgó importancia a las comunidades indígenas dentro de su discurso. Este elemento abordado, permitió que durante la sesión se retomaran textos anteriores en los cuales se observa cómo las teorías europeas no reflejan las realidades latinoamericanas. En esta sesión se abordan elementos como el legado y tradición indígena, representados en la oralidad como una forma de comprender y entender las interpretaciones sobre eventos históricos y de constituir las diversas relaciones del diario vivir en colectividad. Así mismo, se da una explicación de la historia oral desde lo académico y teórico. Siguiendo los planteamientos de Silvia Rivera Cusicanqui³⁹ y de Luis Guillermo Vasco Uribe⁴⁰, para el desarrollo de la discusión y el laboratorio se plantearon una serie de preguntas dirigidas a fomentar el debate a lo largo de la sesión, entre las que destacan: ¿el mundo indígena puede construir conocimiento? o ¿deben recibir conocimiento bancario de la historia?

DESARROLLO DEL TEMA

El desarrollo de la temática “Historia Oral y Pueblos Indígenas” inicia dando respuesta a una de las preguntas centrales: ¿pueden los pueblos indígenas hablar por ellos mismos y construir conocimiento? Según lo planteado por Silvia Rivera Cusicanqui, si es posible construir conocimiento por medio de la historia oral, así mismo se plantea como en los años sesenta y ochenta se comienza a resaltar la importancia de la historia oral en las comunidades indígenas y cómo a través de esta se construye conocimiento y se genera una mirada descolonizadora. Por medio del texto de la profesora Cusicanqui se logra evidenciar el principal problema epistemológico que tiene la etnografía, y es que esta no logra traducir la cultura y

³⁹ RIVERA. Op. cit., p. 49-64.

⁴⁰ VASCO. Op. cit.

lengua nativa de los indígenas, por lo menos no de la forma en que ellos la entienden, esto se debe en parte a estructuras académicas como el marxismo que pretenden producir un marco conceptual acorde a todas las sociedades “subalternas”, sin tener en cuenta que estas sociedades son heterogéneas y diversas⁴¹.

Cusicanqui señala que en términos epistemológicos se resalta el carácter colonial que tienen las sociedades, esto se debe en parte al esquema marxista-estructuralista ya que generó una renovación teórica en los círculos de investigación ligados a los problemas étnicos haciendo que los indígenas fueran encajados en definiciones clasistas, enfocados en el tránsito de lo “tradicional” a lo “moderno”. La elite de izquierda también instrumentalizó las demandas étnicas intentando integrar y civilizar al indígena viéndolo como un objeto de misión civilizadora externa, tratando de moldearlo a la idea de ciudadano libre.

Epistemológicamente se planteaba un sujeto cognoscente y un sujeto étnico, este último era forzado a redefinir su identidad intentando que encajara en el concepto de ciudadano, provocando que no se lograra una traducción y conceptualización de los conceptos generados desde las comunidades. Es por esta razón, señala Cusicanqui, que los indígenas empezaron a hablar, se empezó a generar una fragmentación en los movimientos populares que hizo que los actores sociales se redefinieran. Uno de estos fue el movimiento indio que, rompiendo con ciertos modelos de control social como el clientelismo, a mediados de la década de los setenta, comenzó a generar una autoconciencia étnica que sirve para que se creen nuevas organizaciones que reclamen su derecho y generen sus propias ideas ideológicas y políticas. Desplazando a los intelectuales, y asumiendo un control y crítica frente a los planteamientos epistemológicos que se estaban debatiendo⁴².

Con la creación y organización del movimiento indígena se empezaron a crear nuevas dinámicas de trabajo, respondiendo a las necesidades internas de las

⁴¹ RIVERA. Op. cit., p. 51.

⁴² Ibid., p. 52.

comunidades indígenas. Esto hizo que se lograra crear conocimiento en base a las exigencias internas, teniendo como resultado investigaciones no sólo para la comunidad académica sino para la comunidad indígena estudiada. Con el auge de los movimientos sociales en los años setenta se comenzó a reflexionar y clarificar la herencia de las ciencias sociales en Latinoamérica. El hecho de que se creara el movimiento indio sirvió para que se generaran nuevos procesos epistemológicos de investigación, dando autonomía al discurso ideológico por medio de horizontes cortos y largos de memoria histórica, donde los símbolos dan una crítica a la sociedad y reclaman la lucha por la autonomía cultural indígena.

En los ochenta la comunidad de los guambianos creó un comité con el objetivo de recuperar sus territorios y su memoria, pues tras años de dominación y adoctrinamiento no habían generado conocimientos sobre sí mismos. Tras la búsqueda de la recuperación de la memoria se dieron cuenta que la visión de la historia radicaba en la manera en cómo pensaban el tiempo y su territorio, pues para los guambianos el pasado hace parte del presente, tiene una existencia real y actual; en ese sentido, se recorre el territorio que habitaron sus antepasados en busca de historia y de la mano de un mayor. Frente a esto, pueden tomarse como referentes concepciones en donde el tiempo es algo infinito, con una forma de espiral, el ciclo de la vida continúa después de la muerte pues en el momento del entierro hacen una unión con la madre tierra.

INTERVENCIONES

Por medio de la historia oral las comunidades indígenas han logrado un proceso de emancipación cultural resaltando sus costumbres milenarias y construyendo memoria, así mismo por medio de la historia oral muchas comunidades como la Mapuche han podido resaltar su concepción del tiempo y el territorio. Por otro lado, las comunidades indígenas consideran la tradición oral como una parte fundamental de la vida, que forma e integra a los miembros para vivir en comunidad. Y es por

medio de la voz que se pueden expresar los sentimientos que hay con el territorio y el cosmos, es por esta razón que en la mayoría de los pueblos hay espacios diseñados para la difusión oral. Para diversos pueblos indígenas, la tradición oral es un todo. Así mismo, la relación que tiene la historia oral y el ambiente se entrelaza en la medida en que se percibe como algo natural y espiritual, donde su raíz se encuentra en el lugar donde se sembró la placenta y en los lugares donde establecen una conexión espiritual.

CONCLUSIÓN

Por medio de la Historia Oral se construye conocimiento y se genera una mirada descolonizadora de la memoria en las comunidades indígenas, sin embargo, la academia se ve envuelta en un problema epistemológico ya que no logra una traducción exacta de los conceptos que usan los indígenas, pues estos se han encargado de generar y construir su propio conocimiento. Es por ello, que los investigadores deben trabajar de la mano de las comunidades. Siguiendo esta línea, puede decirse que corrientes como el Marxismo no les dan mucha importancia a las colectividades “marginadas” en su historia, aquellas que fueron dominadas o colonizadas por Europa, como es el caso de las comunidades indígenas. Retomando los planteamientos de Dipesh Chakrabarty⁴³, vinculándolo con el análisis de esta sesión, es posible concluir que muchas de las teorías europeas no reflejan las realidades ajenas a esta. El pensamiento europeo se volvió universal y carga con contradicciones intelectuales e históricas particulares que desconocen que existen modos de pensar, formas, comportamientos y realidades locales totalmente diferentes, capaces de crear su propio conocimiento y de construir memoria.

⁴³ CHAKRABARTY. Op. cit.

Relatoría No. 11

Fecha: 06/10/2021

Tema: El tiempo

Elaborada por: Jennifer Suárez y Samantha Lobo

INTRODUCCIÓN

Abordar la concepción y construcción de categorías temporales dentro de diversos grupos humanos es uno de los elementos que permiten entender las tradiciones socioculturales que se han consolidado a lo largo de la historia de estos grupos, las cuales en muchas ocasiones han dejado legado para la posteridad. Para el caso central de la construcción de elementos, como la temporalidad, dentro de una comunidad indígena, se puede dar un acercamiento a dichas tradiciones desde la producción oral. Pero para profundizar en este componente de la historia indígena (haciendo un proceso de cierre con lo visto en sesiones anteriores en donde se trató la historia etnográfica por un lado y la historia oral por otro).

En esta sesión se busca recalcar la importancia de la oralidad y la etnografía como formas de abordar las tradiciones indígenas que giran en torno al elemento central de la discusión de hoy: el tiempo. Haciendo uso de los textos *La concepción del tiempo en la cultura Mapuche*⁴⁴ de María Ester Grebe y *El tiempo entre los Inga de Bogotá: una experiencia etnográfica*⁴⁵ de Luis Alberto Suárez, y del desarrollo de un Laboratorio sobre el tiempo indígena, se espera generar un acercamiento a cuestiones como la forma en que las comunidades indígenas conciben el tiempo y aquellas características que diferencian las concepciones de temporalidad desde

⁴⁴ GREBE, María Ester. La concepción del tiempo en la cultura mapuche. *Revista chilena de Antropología*. 1987, nro.6, pp. 59-74.

⁴⁵ SUÁREZ GUAVA, Luis Alberto. El tiempo entre los Inga de Bogotá es una experiencia etnográfica. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2003. p. 110.

una comunidad, frente al tiempo occidental en el cual nos encontramos inmersos.

DESARROLLO DEL TEMA

Profundizar en la importancia que encontramos en el hecho de que los pueblos indígenas cada vez están adelantando más procesos de construcción de su propia historia, implica entender el lugar de enunciación. Es así como entran a jugar protagonismo elementos como la temporalidad indígena, la cual permite entender las formas en las que desde esa perspectiva se concibe la cronología y las diversas fases por las que ha venido atravesando su historia, historia que está siendo elaborada y expuesta en la oralidad por ellos mismos. Esto desemboca inevitablemente en que sea desde las tradiciones orales de las comunidades indígenas y sus descendientes, donde se encuentren las bases para entender las formas en que el tiempo es comprendido y expresado en su cosmovisión.

Un elemento del cual ha intentado despojarse la antropología sin ningún resultado, y en el cual los pueblos indígenas insisten cada vez en su ruptura con este elemento, es el fenómeno de la extrañeza; de lo extraño, de considerar que el otro es diferente al resto del mundo. Este fenómeno ha sido imperante en la Antropología y en las ciencias sociales, no obstante, a finales del siglo XX se empieza a poner sobre tela de juicio dicha idea de que tan extraños son los otros. El cuestionamiento romperá con esa mirada colonialista que hacía pensar en los otros como seres ajenos a nosotros, con diferentes estructuras de pensamiento. Es aquí, en donde entra la etnografía a desarrollar estudios comparados que cuestionan al propio investigador sobre sus observaciones del otro como un elemento extraño. Y es gracias a estos estudios que se logra comprender como comunidades de los más diversas y alejadas unas de otras comparten el mismo universo mental, lo cual ejemplifica a su vez que las concepciones sobre tiempo, espacio y fenómenos naturales, no sean exclusivas de un pueblo, sino que sean formas de pensamiento no netamente iguales, pero sí con lógicas de pensamiento compartidas.

Siguiendo la línea anteriormente expuesta, centrándonos en el tema de la clase,

puede decirse que las comunidades indígenas tienen percepciones o creencias muy cercanas en torno al tiempo entre unos grupos y otros, por muy lejanos que se encuentren entre ellos; lo cual puede entenderse desde la concepción de que todos los seres humanos contamos con las mismas estructuras mentales. Es así, que las diferencias en la concepción del tiempo van a estar representadas en los grados de conocimiento de cada comunidad o grupo social. Aquí las concepciones del tiempo de los indígenas, concepciones desde una lógica temprana, están ligadas a los astros, al día y la noche, a procesos de observación de la naturaleza. Al hecho de entender que el tiempo transcurre de un momento a otro, que está condicionado por la caída y salida del sol, tiempos de cosecha, fenómenos y acciones rituales o religiosas.

Las comunidades indígenas van a concebir el tiempo desde una manera subjetiva, lo cual no quiere decir que sean caracterizadas como “sociedades primitivas”, sino que contaban con lógicas propias que en muchas ocasiones no alcanzaron a tener contacto con el mundo europeo. Sin embargo, aunque cuenten con formas particulares de entender el tiempo, pueden entenderse dentro de una lógica ontogenética que es la forma que evidencia que todos los seres humanos compartimos estructuras de pensamiento iguales.

En términos del tiempo en la cultura occidental, este es entendido desde los componentes que lo hacen medible y finito. Desde el mismo nacimiento de una persona, se va creando una conceptualización sobre la forma en la que se concibe el tiempo, una conceptualización que no es consciente, que poco a poco se desarrolla y se aprende en cierto sentido por inercia, se va tomando hasta que se consolida en la vida cotidiana de cada persona, formando así al tiempo como una categoría construida socialmente. Para que un sujeto pase de un tiempo subjetivo a un tiempo procesual se hace necesario que el sujeto humano alcance el conocimiento que la sociedad ha alcanzado, es decir, que logre integrarse y adaptarse a la manera en que es visto el tiempo desde la sociedad y momento histórico en el que se encuentra. Es por esto, que el ser humano reacomoda sus

estructuras mentales para alcanzar el conocimiento que la sociedad humana en la que se encuentra ha creado y entiende la realidad, lo cual es una especie de inserción forzada en el momento en que atraviesa el mundo. En este sentido, se entiende que la concepción que tiene el mundo indígena sobre el tiempo responde a su grado de conocimiento y a los procesos establecidos dentro de sus sociedades, comprendiendo que están bajo lógicas propias respecto a lo que les es conocido en su realidad cotidiana.

Cuando las sociedades se alejan de su ámbito rural y de la comunidad que siempre han conocido y migran a las ciudades, se da un proceso de rompimiento con la naturaleza, porque el nuevo espacio no les permite relacionarse con ella en todo momento. Por ejemplo, se tiene el caso de los Inga a su llegada a la ciudad de Bogotá, en donde se da una transición en sus costumbres. Costumbres que no necesariamente desaparecen, sino que se transforman, tomando los nuevos factores que encuentran y adaptándolos a su tradición, concepción o cultura. Es así, que el tiempo para los Inga en el centro de Bogotá se convierte en un tiempo subjetivo, rápido y que se va a encontrar ligado completamente a las labores comerciales de venta de sus productos. Todo esto evidencia que la concepción original del tiempo se mantiene porque siguen conservando el factor de comunidad entre ellos en su espacio particular, y si bien ya no realizan las actividades que ostentaban en el campo, sus nuevas labores van a estar ligadas a una temporalidad subjetiva que asimila su nuevo trabajo con aquel que tenían en la zona rural; siendo una adaptación a su nuevo entorno más no una forma totalmente nueva de entenderse o entender el tiempo de acuerdo al nuevo escenario en donde se encuentran.

En un segundo momento de la sesión, se da paso a la exposición de un laboratorio que busca mostrar las formas en las que se concibe el tiempo desde las comunidades indígenas en Latinoamérica, formas tanto generales como particulares en torno a ciertos pueblos indígenas.

Siguiendo lo planteado en la clase, puede decirse que, para la cultura occidental, el tiempo cuenta con una estructura homogénea y uniforme, lo cual está determinado en elementos como relojes y calendarios, además de diversos instrumentos de medición para la planificación de diversas actividades en la vida cotidiana. En esto se resalta la idea de que el tiempo tanto en occidente como alrededor del mundo, y en particular en las concepciones indígenas, tiene ciertos puntos de convergencia entre más se analizan unos y otros; aunque entendiendo que, si bien el tiempo occidental se basa en lo cuantitativo, el de los indígenas es más de carácter subjetivo. En el caso de estos últimos, que son el núcleo de la explicación y objetivo de la sesión y del Seminario en general, encontramos muchos ejemplos en los cuales podemos basar las conceptualizaciones desde las cuales estos entienden la temporalidad.

Tomando como base las investigaciones de la antropóloga social y cultural Anne-Gaël Bilhaut en su libro *El sueño de los záparas, patrimonio onírico de un pueblo de la alta Amazonía*⁴⁶, se expone que el pueblo aquí presentado cuenta con una tradición onírica clave que es la que permite el desarrollo de aspectos centrales de la vida política y social de esta comunidad, en donde por medio del sueño se deciden cuestiones tan vitales como la organización política y la persistencia de la oralidad en su cultura. Es desde la importancia que para ellos tienen los sueños, que desde esta misma comunidad han adelantado procesos para contar su propia historia, historia en donde lo onírico cuenta con el papel protagónico. A través de la historia etnográfica, de la revisión de la tradición oral expresada en mitos y cantos, se han adelantado investigaciones que gracias al análisis de fuentes resguardadas en su propia comunidad han permitido que desde fuera se conozca su historia.

En el caso de la temporalidad de este pueblo, esta se entiende en línea directa con los sueños, porque es precisamente desde estos en donde se construye su pasado y futuro, pues es desde aquí en donde han consolidado su accionar a través del

⁴⁶ BILHAUT, Annie Gael. *El sueño de los záparas: Patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía*. Quito: Flacso, 2001. p. 367.

tiempo (historia - pasado), organizan su presente y en donde encuentran las guías necesarias para proceder ante cada día nuevo que se les presenta.

En materia de fuente primaria, en el desarrollo del laboratorio se hizo uso de los mitos de origen de los pueblos indígenas de Colombia, centrando el análisis en el mito de origen de los pueblos guambianos, una comunidad que habita en el sur del país, más exactamente en el departamento del Cauca. En primera medida es necesario recalcar la importancia del mito como fuente oral clave en el reconocimiento de la historia de los pueblos indígenas, entendiendo que es una producción realizada bajo sus propios esquemas y elementos de su tradición cultural particular, en donde los elementos que son privilegiados corresponden a su propio ideario y cosmovisión como indígenas. A su vez, el mito se encarga de rescatar la presencia de elementos simbólicos en donde encontramos que el ambiente y el actor social involucrado en determinado mito es expuesto a través de características peculiares: dotados de ciertas fuerzas y poderes que le son particulares a cada tradición indígena, lo cual explica el origen o punto de partida de cierta comunidad y por ende, en muchas ocasiones, el inicio de su historia. El origen del mito guambiano parte de la creencia de que lo primero que hubo y de lo que descenden ellos como hombres pertenecientes a su comunidad es de la tierra, pero sobre todo del agua. Es desde este último elemento natural en el cual encontramos la base de su concepción del tiempo. Es un ciclo natural del agua, que parte de lagunas y barriales, llegando a las nubes y nuevamente descendiendo en forma de lluvia; lo que vendría a ser la representación de un tiempo que no es lineal, sino que cuenta más con un carácter cíclico.

Finalmente, se tomó como referencia el mito de origen del pueblo Muinane, un pueblo que está ubicado en nuestro país, en el departamento de Caquetá. De acuerdo al mito de esta comunidad indígena, debe tenerse presente que los mitos son una construcción de la mente humana que involucra una magnitud mítica y una histórica. Es precisamente de estas dos vertientes desde donde parte la concepción del tiempo en este pueblo. Esto se expresa en que se construirá el tiempo como en

una especie de círculo que evidencia el retorno de todo lo vivido, un retorno que parte y vuelve a los orígenes, que se entiende como una historia cíclica que vincula elementos simbólicos dotados de la relación espacio-tiempo. En esta mitología sobre el tiempo, destaca el cosmos como una figura en forma de serpiente enroscada que empieza a desenvolverse desde el momento de la creación, aspecto que también está vinculado al papel del agua, ya que es precisamente esta serpiente "la dueña del agua". Es así, que, desde una concepción del tiempo cíclica, se entiende la historia de los muinane. Su vida en realidad nunca acaba, sino que se transforma, retomando el ciclo creado desde su origen, ciclo temporal en torno al cual gira la construcción de las leyes, su tradición ritual y claramente su propia historia.

INTERVENCIONES

Se recalca la importancia de entender los métodos desde los cuales el investigador procede ante cierto estudio, teniendo en cuenta que es precisamente allí en donde se encontrarán los puntos para definir cuál es el lugar de enunciación del sujeto que escribe y, centrados en nuestro objetivo, conocer cómo está siendo construida la historia de las comunidades indígenas. Este elemento, en esta sesión se comprende al analizar más a fondo las verdaderas implicaciones de abordar la construcción del pasado de las comunidades indígenas, desde la historia oral o la historia etnográfica, en donde se pueden ver las diferencias principalmente en la forma en la que se procede, pero sobre todo en cómo se ve al "otro" investigado. Estas investigaciones desde la etnografía, cuando se hace uso de fuente oral, se desarrollan gracias a la utilización de instrumentos o técnicas como las entrevistas, talleres, diario de campo y procesos de observación participante.

CONCLUSIÓN

El abordar el tiempo de diferentes comunidades indígenas requiere, como se ha visto en esta sesión, un análisis riguroso de la tradición oral de los diversos pueblos que se busca estudiar, en donde destaca el papel del mito como fuente primaria que permite encontrar la consolidación de discursos fantásticos a través de los cuales se dota a actores, seres y elementos de la naturaleza de fuerzas sobrenaturales y poderosas, que les hace ser pilares de la vida en la comunidad y de las formas en las que desde ella se concibe la temporalidad y, por ende, su propia historia.

En el pensamiento indígena todo está integrado, la vida, el tiempo, la naturaleza, la cotidianidad, etc.; y los mitos son la clara representación de esta integración. En ellos se puede encontrar el origen, la concepción de pasado, el vínculo que tienen con la naturaleza, la relación que tienen con su comunidad, es decir, todo está contenido en un mismo relato o en una representación a través del discurso mítico. Esto implica también, que se entienda la importancia del mito como fuente primaria, pero a su vez que en el proceso de análisis de esa fuente el investigador se encargue de hacer un proceso de distanciamiento de su propio mundo, entendiendo que lo que se busca es mirar la producción oral del pueblo indígena rescatando su valioso aporte para comprender su historia, y no primar el hecho de que su concepción del mundo y el tiempo es "diferente" o "primitiva".

Relatoría No. 12

Fecha: 13/10/2021

Tema: Artesanías

Elaborado por: Geraldin Lizcano y Adrian Jaimes

INTRODUCCIÓN

El artículo elegido para trabajar en esta sesión es una investigación abordada ya anteriormente en otra sesión del Seminario, y es precisamente el trabajo realizado por la historiadora, socióloga y activista Silvia Rivera Cusicanqui⁴⁷, quien como mujer indígena desde sus inicios en el ámbito académico estuvo interesada en indagar sobre sus orígenes, eso la ha llevado a realizar grandes estudios en temas como el de la identificación y reivindicación indígena. Una mujer seriamente ilustrada y comprometida con la causa, que como activista ha participado en movimientos que reivindican esos mismos intereses de estudio. Su investigación, la escogida para su respectivo análisis en esta sesión, pone en discusión un gran dilema sobre los problemas epistemológicos y éticos que las Ciencias Sociales tienen hoy en día y es el de, en palabras de la autora, la “intraductibilidad lingüística y cultural propia de una relación asimétrica entre individuos y culturas”⁴⁸ cuyo conocimiento es de muchas maneras completamente opuesto.

Básicamente, Cusicanqui estudia de manera general cómo se ha abarcado o trabajado a nivel investigativo en América Latina dicho problema: sobre si es adecuado al estudiar, por ejemplo etnográficamente, no sólo comunidades indígenas sino grupos subalternos o marginados históricamente; revelar tradiciones, hechos o aspectos internos de la cultura de cada grupo, teniendo presente que al mantenerlos por fuera de estudios divulgativos se perpetúa el silencio, el desconocimiento y se refuerza la intraductibilidad. Habiendo introducido de manera breve el texto que se va a trabajar, se esquematiza luego el desarrollo de la sesión: en un primer momento se van a poner en discusión algunas preguntas centrales relacionadas con el texto, y posteriormente, se pasará a la exposición del laboratorio sobre la Historia oral y pueblos indígenas en relación con la producción material indígena expresada en elementos como las artesanías. Este punto se realizará de la mano de la invitada Mariela Pujimuy, quien haciendo uso de la tradición oral de

⁴⁷ RIVERA. Op. cit., p. 49-64.

⁴⁸ Ibid., p. 49.

su comunidad nos cuenta sobre sus luchas, saberes transmitidos y construcción de conocimiento, elementos representados a través del arte indígena.

DESARROLLO DEL TEMA

Surge un cuestionamiento a nivel investigativo sobre si es posible que el mundo indígena pueda construir conocimiento. Esto se debe a que se ha tendido a generalizar la concepción de que los indígenas no son más que consumidores de conocimiento más no constructores, una idea que se sustenta bajo el argumento de que el “sujeto cognoscente”, es decir el ilustrado o español, fue el divulgador de esa visión del mundo de la sociedad occidental dominante; mientras que el sujeto étnico no tenía una identidad propia, debido a que siempre estuvo buscando encajar en los intereses de otros grupos sociales, tales como el campesinado y el proletariado. Sin embargo, Cusicanqui demuestra la insostenibilidad de este argumento señalando que ya desde los años setenta comienzan a ser visibles intensos procesos de autoconciencia étnica entre las comunidades indígenas, con la formación de organizaciones y movimientos que reivindican para sí el derecho de producción de conocimiento. De manera que, respondiendo a la pregunta, los indígenas sí que pueden generar conocimiento propio, y lo han hecho, por medio de la historia oral.

Cusicanqui introduce también el concepto de colonialismo interno, una forma de dominio europeo con el que se quería mostrar la invasión, y posterior transformación o aniquilación, que sufrió la cultura y las estructuras de pensamiento de diferentes grupos étnicos por parte de los grupos dominantes. Frente a esta realidad, la Historia oral se convirtió en una herramienta vital en el proceso de emancipación cultural con la que los indígenas buscaron y buscan resaltar sus costumbres milenarias. Un tipo de historia que le hizo frente también a la primacía de ciertas corrientes académicas que no hacían más que continuar con esa línea de dependencia hacia el conocimiento europeo. Es el caso del marxismo, una corriente que fue bastante popular en la academia, ante todo en la década de los sesenta y

los setenta del siglo pasado. Fue tanto su dominio que muchos estudiosos llegaron a pensar que, con el desarrollo de marcos conceptuales acordes, podrían analizar grupos sociales tan diferentes y heterogéneos como los indígenas, grupos que, en otras palabras, salían de ese marco de organización social y productivo homogéneo de las sociedades modernas.

Así pues, disciplinas como la sociología, la historiografía, la economía y la antropología utilizaron dicha corriente y otras: la estructuralista y la althusseriana; para el estudio de las sociedades indias con las que lo único que lograron fue perpetuar una representación homogénea de este grupo social y de sus problemáticas, además de promover definiciones “clasistas” -entre lo “moderno” y lo “tradicional” o “primitivo”-, y en su mayoría deficientes que sólo las reducían a la experiencia de la opresión colonial. En definitiva, fueron y son corrientes que no generan un aporte al “conocimiento de nuevos fenómenos como la etnogénesis, la articulación ideológica y la redefinición estructural de las sociedades indias en el contexto colonial y neocolonial.”

Al hablar de características diferenciales del pensamiento colonialista y anticolonialista en la investigación académica pueden enumerarse unas cuantas, para cada parte, que resultan valiosas tener en cuenta:

Colonialismo:

- Se invisibiliza la voz de los indígenas a través del conocimiento externo.
- Se promueve el conocimiento fetichizado al primar intereses personales al contrario de buscar y promover nuevas formas de aportar a las comunidades indígenas.
- El sujeto indígena es considerado como un objeto, no como un sujeto productor de conocimiento propio.
- Se centran en el estudio de la resistencia indígena.

Anticolonialismo:

- Se presta atención al proceso de autonomía que van adquiriendo los indígenas en la construcción de su propia historia y los discursos ideológicos sobre los procesos de recuperación y conservación de los territorios y la cultura.
- Las organizaciones indígenas comienzan a tener un lugar privilegiado como objeto de estudio.
- Surgen entidades como la THOA (taller de Historia Oral Andina).
- Se recupera el valor hermenéutico de la historia y se genera y promueve la emancipación intelectual.

La segunda parte de la sesión se dedicó al desarrollo del Laboratorio sobre el tema de Historia oral y las artesanías. Para ello, se contó con la participación de la invitada Mariela Pujimuy Janamejoy, docente de la Universidad Industrial de Santander perteneciente al pueblo Inga, una comunidad indígena de Colombia que reside en su mayoría en zonas del Nariño, Caquetá y Putumayo. Se le presentó el propósito del Seminario y de la presente sesión y se le pidió que compartiera con el grupo su opinión sobre el papel que consideraba cumplía la historia oral en su comunidad. A lo que ella respondió, que la tradición oral constituye un todo para su comunidad, es una parte fundamental de la vida diaria. A través de su uso construyen y expresan conocimiento acerca de su territorio y el cosmos, además de que forma e integra a los miembros del grupo. Señala algo muy importante, y es que en su comunidad no hay sujetos específicos encargados de la construcción de la tradición oral sino que en conjunto, cada miembro de la comunidad se encarga de transmitirla.

Su concepción con respecto al tiempo es interesante, pues como se observó en sesiones anteriores con los cumbales, los ingas también conciben el tiempo como algo no lineal, de hecho, lo perciben como una espiral y como algo infinito. Por lo que, por ejemplo, un tema como la muerte no significa un cierre final de ciclo de la vida, sino que es percibida como una etapa más, para ellos al unirse con la tierra la

vida continúa. La naturaleza en general está unida fuertemente al espíritu, comenta Mariela, cada acción realizada en la vida diaria lleva consigo siempre una conexión inmediata con el ambiente, es por ello que el territorio representa un valor tan primordial para las comunidades indígenas pues su identidad se encuentra anclada a sus lugares de origen.

Mariela hace mención del valor simbólico y lo esencial que resultan ser las producciones materiales como los tejidos para su comunidad. La elaboración de éstas alberga muchos significados, por un lado, sirven como vínculo de unión entre los miembros de la comunidad, por otro, además de ser simbólicas, algunas representan un beneficio económico para la comunidad. No obstante, lo más importante es lo que estos representan para la memoria histórica de la comunidad, los tejidos o artesanías posibilitan que se siga manteniendo viva la tradición oral y el lenguaje escrito por medio de lo simbólico. Ya lo mencionaba María Isabel Martínez en su texto *Tejiendo comparaciones: entre canastos y artesanías*⁴⁹, que en las producciones materiales de la mayoría de los grupos indígenas existe una importante construcción de conocimiento y de aceptación identitaria.

María Isabel es una antropóloga mexicana que a través de un estudio comparativo muestra las diferencias existentes entre la producción material, la cestería, de dos grupos indígenas: los rarámuri y los seris, comunidades indígenas de México. Sin embargo, las comparaciones aquí no implican diferencias pues María se propone mostrar cómo dichas comparaciones lo que evidencian es vínculos, vínculos de alteridad. Es fundamental hacer hincapié en la metodología usada por la autora, pues si bien ella a través de la reflexividad y el método comparado observó y participó en los procesos de construcción o co-producción de los productos, no se hizo de esta participación activa una recolección de datos. La investigadora se involucró de lleno en los procesos de co-construcción y a partir de su experiencia construyó su análisis.

⁴⁹ MARTÍNEZ. Op. cit., p. 39-75.

La comparación entre estas dos comunidades indígenas resulta siendo llamativa porque es evidente que las intenciones o el sentido dado a las producciones difiere pero al mismo tiempo se vinculan. Por ejemplo, cuando los seris⁵⁰ elaboran sus producciones no hay un interés especial en que los canastos sean únicos, o en la multiplicidad de los mismos, o en la visión del mundo que se implanta sobre ellos. Sólo existe un interés, que los canastos sean bellos, agradables y llamativos estéticamente. No obstante, hay dedicación, y en cierta parte un sentido, pues para su elaboración los seris copian modelos de canastos que se comercializaban a principios del siglo XX, construyendo o siguiendo una tradición de tejido y estableciendo así una relación con el tiempo. Además, tejen también símbolos de otras culturas que habitan el sur de los Estados Unidos, los hacen ver como artesanías que tienen una larga tradición. Caso contrario pasa con la producción artesanal de los rarámuri⁵¹, si bien el proceso de elaboración es el mismo, para esta

⁵⁰ (*) Los Seris son un pueblo indígena migratorio que se sitúa en la costa central del estado mexicano de Sonora, un territorio caracterizado por su complicado ambiente: territorio agreste y clima extremadamente cálido, hecho que ha generado que el contacto con otras culturas, nativas o extranjeras, sea reducido. Se identifican a sí mismos como Comca'ac, que significa "la gente", su lengua se encuentra relativamente intacta, pues se han encargado de mantenerla y reforzarla, creando nuevos términos, a lo largo del tiempo. Tradicionalmente su religión se basa en la creencia animista y no cuentan con jerarquía religiosa. Son también un pueblo nómada, característica que en un principio llevó a que los Seris no contarán con una forma de gobierno especialmente estructurada. Solo existía la figura del jefe de guerra y la del líder del grupo familiar, siendo la madre la que ocupa este puesto, pues para este pueblo es la figura con más autoridad. Ya para finales del siglo XX, cuando el gobierno mexicano le entregó legalmente a los Seris el territorio en bienes comunales y ejidales, el pueblo empezó a nombrar autoridades como: el Gobierno Tradicional y el Consejo de Ancianos. (En: ACOSTA, Gabriela. Seris de Sonora [en línea]. Proyecto académico. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2002. [Consultado 24 de septiembre de 2022]. Disponible en: <https://www.aacademica.org/salomon.nahmad.sitton/74.pdf>)

⁵¹ Los rarámuri, "corredores de pie", son un pueblo indígena que habita en la Sierra Madre occidental en el norte de México, conocida también como Sierra Tarahumara. Tienen tres dialectos básicos que se diferencian de las zonas en las que habitan: el del alta, el del centro y el del bajo tarahumara. No tienen una forma de escribir propia, pero han adoptado signos del castellano, los han modificado, y han creado algunos para dar a las palabras el sonido o la connotación adecuada a las expresiones propias de su lengua. Son un pueblo indígena que se caracteriza además por su estructura social, pues no constituyen como tal un pueblo, sino más bien son agrupaciones de casas que se encuentran dispersas o separadas por grandes distancias. Esto se explica también, porque para los rarámuri el núcleo familiar constituye la principal unidad económica y social. Son un pueblo que mantiene sus tradiciones religiosas y culturales, como las danzas específicas en celebraciones religiosas, la fiesta Yumari, del agradecimiento; o la fiesta de la raspa de peyote o "jícuri": Sin embargo, también han acogido ciertos elementos y celebraciones propios del cristianismo, y los han modificado y adaptada a su concepción, como: el santiguamiento, las cruces y la Semana Santa. (En: GABRIELOVÁ, Zuzana. Los rarámuri: un pueblo indígena de México [en línea]. Tesis de grado.

comunidad indígena cada producción tiene un significado distinto. De acuerdo con ellos, no todos los canastos pueden ser iguales porque estos son fiel reflejo de la diversidad que existe en el mundo, es por ello que cada canasto debe ser único, porque cada individuo lo es, lo cual hace evidente que hay un sentido simbólico detrás de las artesanías de los rarámuri.

CONCLUSIÓN

Como se mencionó anteriormente las artesanías de los indígenas son elementos a través de los cuales se construye conocimiento, su elaboración permitió a comunidades como las aquí estudiadas reivindicar su cultura y presentarse ante el Estado-nación. Un proceso que significó la elaboración de un discurso y a su vez la creación de institutos o espacios donde se reconocieron a las comunidades indígenas. Empero, fue un reconocimiento solo enfocado en lo cultural, no en lo político ni en lo social. Por lo tanto, se puede decir que sólo fueron reconocidas estas comunidades, por lo menos la de los seris y los rarámuri, en tanto su producción de artesanías.

Universidad Masaryk. Brno (Chequia). 2007. [Consultado 28 de septiembre de 2022]. Disponible en: https://is.muni.cz/th/137848/ff_b/Los_raramuri-un_pueblo_indigena_de_Mexico.pdf

3. LABORATORIOS

El desarrollo del Seminario de investigación, que busca descentrar el lugar de enunciación primado tradicionalmente sobre la historia de los pueblos indígenas, requiere el cuestionamiento y discusión de los referentes (en este caso las fuentes primarias) que han privilegiado las visiones eurocentristas del pasado indígena en el país a través de la puesta en marcha de instituciones o discursos que niegan al indígena como protagonista del devenir histórico. El ejercicio de análisis de dichos referentes requiere, no solo la puesta en marcha de una discusión en las sesiones en torno a los autores que han abordado la historia indígena, sino también un ejercicio de análisis más profundo que permita reconocer desde la fuente primaria la creación de los discursos que reconocieron a América y sus pobladores de diferentes vertientes desde la llegada del mundo español. Es por esta razón, que como parte fundamental del Seminario, se propuso la realización de un laboratorio por temática, el cual tiene como objetivo analizar, cuestionar y reflexionar en torno a los discursos plasmados sobre la historia indígena en las fuentes primarias elaboradas desde la llegada del mundo europeo a nuestro territorio y el establecimiento de relaciones con la población indígena.

A través del uso de un repositorio de fuentes primarias digitales, repositorio previamente constituido, se busca conectar su contenido y estructura con la lectura central de la temática, y con una lectura planteada específicamente para el laboratorio. El proceso de análisis de la fuente primaria se desarrolla bajo seis elementos centrales: el contexto de producción, el autor de la fuente, los datos que arroja, la forma como son presentados los actores sociales, quienes han trabajado la fuente (fuente secundaria) y conclusiones. Los laboratorios presentados a continuación, muestran la forma en la que a través del tiempo se ha entendido al indígena en la historia, dando inicio con el análisis de fuentes coloniales como la

visita y la crónica, y finalizando con elementos propios de la representación indígena de su cultura y pasado, como las artesanías.

Laboratorio No. 1

Tema: Cuestionando categorías

El acercamiento inicial a la fuente primaria requiere el abordaje de las primeras formas en las que fue considerado el indígena desde la creación de sus relaciones con el mundo español, entendiendo que fue precisamente el establecimiento de estas relaciones el que hizo posible la creación de documentos que relacionaban a la población indígena con los fines particulares del control español en el territorio. Es así que, este laboratorio tiene como objetivo analizar la manera en la que fue observado, entendido y reflejado el mundo indígena en los documentos administrativos generados como instrumentos de control poblacional y de registro de las primeras descripciones españolas desde su llegada a América. Este ejercicio de análisis se realizará tomando dos fuentes centrales: la visita al repartimiento de Minipi realizada por Lesmes de Espinosa Sarabia en 1617⁵², y la crónica del padre Christobal de Acuña⁵³ sobre sus observaciones en el río Amazonas.

Fuente: Visita al repartimiento de minipi, jurisdicción de la ciudad de Muzo, realizada por Lesmes de Espinosa Sarabia en el año de 1617

Realizado por: Jennifer Suárez y Samantha Lobo

1. CONTEXTO DE PRODUCCIÓN

⁵² Archivo General de la Nación de Colombia (AGN). Sección Colonia, Visitas, t. Minipi: diligencias de visita. f.62. Diligencias de visita.

⁵³ ACUÑA, C. Nuevo descubrimiento del Río de las Amazonas. Montevideo: Oltaver, 1994.

El documento se produce a principios del siglo XVII, concretamente en el año de 1617, tiempo en el que ya pasada la primera etapa de colonización americana, ciertas cuestiones empiezan a ser de preocupación para la Corona española, cuestiones como la imposibilidad de controlar las autoridades en los territorios conquistados. Hay que recordar que para ese tiempo ya se habían establecido instituciones como la encomienda y, por tanto, ya existía la figura del encomendero y la del corregidor. Estas instituciones que desde épocas tempranas habían monopolizado la mano de obra indígena, conllevaron una drástica baja demográfica debido a los numerosos abusos cometidos por los españoles, situación que hizo que las autoridades virreinales crearán mecanismos de control como las visitas.

Las visitas fueron diligencias realizadas por oidores de la Real Audiencia que tenían como objetivo central averiguar si los indígenas recibían la protección espiritual que demandaba la corona española y vigilar los tratos que se les daba por parte de los funcionarios españoles. De manera que en fuentes como esta se puede conocer acerca de los maltratos cometidos por los corregidores y encomenderos, los agravios cometidos por pobladores blancos y mestizos, los excesos en los cobros del tributo, la falta de garantías en lo que respecta a las condiciones de trabajo y el estado del proceso de evangelización.

2. AUTOR DE LA FUENTE

Visitador general y oidor de Santa Fe de Bogotá Lesmes de Espinosa Sarabia. Estudió artes y leyes en la Universidad de México, fue nombrado oficialmente oidor de la Audiencia de Santa Fe el 20 de enero de 1613 y se le concedió el título de visitador general por el congreso de su majestad, tenía bajo su mando los partidos de Muzo, Palma, Vélez y Tunja.

Escribano: Rodrigo Zapata.

3. LOS DATOS QUE ARROJA

En ella se expone la visita realizada al partido de Minipi, pueblo de Muzo, por el visitador y oidor general Lesmes de Espinosa, se encuentra todo lo que refiere a la tasación de dicha población, la situación de la población indígena en lo concerniente al trato dado por los encomenderos y corregidores, el cumplimiento del adoctrinamiento al catolicismo y la situación del territorio. Cuando el visitador realizó la evaluación de la población indígena de Minipi a través de los interrogatorios, salieron a la luz ciertos problemas que involucraron la jurisdicción del encomendero Pedro Quijano, los cuales ponían en duda su comportamiento y cumplimiento de las leyes que lo regían delegadas por la Corona española. En consecuencia, le son imputados cargos en los que se le acusa de actuar de manera incorrecta y de hacer uso de su poder como fuente de aprovechamiento para beneficio particular, además de un problema suscitado acerca de su título como encomendero de dicho territorio.

4. PRESENTACIÓN DE LOS ACTORES SOCIALES

La fuente permite observar principalmente la forma como se llevan a cabo las visitas. Los interrogatorios, método común utilizado en esta fuente, que les fueron realizados a la población indígena, consistían en 22 preguntas con las que se buscaba conocer principalmente cómo era el trato del encomendero y el desarrollo de sus funciones, la aplicación de la doctrina, el abastecimiento de las tierras, la composición del pueblo y la tributación, además del registro aproximado del número de personas que componían el territorio. Al observar estos interrogatorios y focalizar la atención en la población indígena, en la manera en la que son presentados o descritos, en la fuente se hace alusión a que estos actores son víctimas de malos tratos y explotación en las encomiendas, además de mostrarlos como “bienes” y “figuras sumisas” tanto en la evangelización como en la tributación:

[...] díoseles a entender los misterios de nuestra santa fe catholica explicitamente y que su magestad a mandado que venga vuestro señor oydor a ordenar lo que se le estuviere bien y así ha venido su merced en nombre de su magestad y les exhorta que sepan las oraciones y doctrina cristiana y se lo dicen para que lo sepan y con esto se cumple con la obligación que se tiene y se justifica el servicio de Dios [...] oigan misa y que el padre este en distancia donde brevemente pueda acudir a sus aprietos y necesidades y quentienda la lengua y que ellos muestren deseo de saber las cosas de cristianos para que aprendan y amen la doctrina [...] ⁵⁴

A la quinta pregunta dijo que todos los yndios del dicho pueblo así los grandes como los pequeños están cristianos bautizados por los padres sacerdotes que tienen dicho y que los casa y vela cuando es menester y en tierra a los que se mueren y por ello lleva a cada yndio dos gallinas y una y el dicho padre les enseña como tiene dicho los cuatro oraciones y no otra cosa y tiene libro donde asienta los bautizados casados y muertos ⁵⁵.

5. TRABAJO DE LA FUENTE

Uno de los principales autores que ha trabajado alrededor de esta fuente es Jose Mojica Silva en su obra *Relación de visitas coloniales: Pueblos, repartimientos y parcialidades indígenas de la provincia de tunja y de los partidos de la Pama, Muzo, Vélez y Pamplona* ⁵⁶. En ella el autor busca condensar ordenadamente los expedientes y demás diligencias surgidas en los procesos de visitas a las parcialidades y repartimientos de los partidos de la Palma, Muzo, Vélez, Pamplona y la provincia de Tunja, estableciendo a partir de esto, tal cual dice el título, una relación entre cada una de las visitas realizadas a dichos territorios. Expone de manera más precisa ciertos aspectos del repartimiento de Minipi de donde se señala el proceso de visita a cargo del doctor Lesmes de Espinosa, los encomenderos que

⁵⁴ Archivo General de la Nación de Colombia (AGN). Sección Colonia, Visitas, t. Minipi: diligencias de visita. f. 474-474 v.

⁵⁵ Ibid., f. 475 v.

⁵⁶ MOJICA SILVA, Jose. *Relación de visitas Coloniales: Pueblos, repartimientos y parcialidades indígenas de la provincia de Tunja y de los partidos de la Pama, Muzo, Vélez y Pamplona*. Tunja: Imprenta Oficial, 1946. p. 281.

estuvieron a cargo de dicha zona y la sucesión de títulos, y otros aspectos como la vinculación de poblaciones en el territorio y las relaciones entre vecinos. Este libro, tal como lo señala el mismo Mojica es un trabajo único en su clase, no se han desarrollado otros libros que hayan trabajado de esta forma las fuentes primarias y las hayan organizado tal cual lo hizo este autor, siendo así un referente útil para las investigaciones de dichas zonas.

Una obra más completa, que abarca diferentes aspectos del territorio de Nueva Granada en el siglo XVII, es el texto de Julián Bautista Ruiz Rivera titulado *Encomienda y mita en Nueva Granada en el siglo XVII*⁵⁷, en la cual podemos encontrar información acerca de la situación demográfica, información basada en las visitas, las tasaciones y descripciones de los indios de Santa Fe y Tunja principalmente. El autor explora la encomienda neogranadina, la integración de la población indígena en la sociedad colonial y el desarrollo de la visita de Lesmes de Espinosa al partido de Muzo. Aquí, el autor presenta datos demográficos del territorio y explica a grandes rasgos la situación en la que se encontraba la población indígena en aquella época.

Y ya abarcando aspectos centrados en la población indígena, se encuentra el historiador colombo – ucraniano Juan Friede en su *Informe colonial sobre los indios de Muzo*⁵⁸, en donde nos deja ver la situación de la población indígena, brindando algunos detalles de su historia pre colonial, y algunos datos de lo que solía pagar y tributar esta tribu. En general es un acercamiento a la vida de los indios muzo, a los problemas internos que se desarrollaban en dicho territorio, a la relación entre autoridades e indios, y al fenómeno de indios huidos que fue tan notable en el siglo XVII. Si bien no se centra en el área de Minipi específicamente, ya que trabaja Muzo

⁵⁷ RUIZ RIVERA, Julián Bautista. *Encomienda y mita en Nueva Granada en el siglo XVII*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos. 1975.

⁵⁸ FRIEDE, Juan. Informe colonial sobre los indios de muzo. En: *Boletín cultural y bibliográfico, Banco de la República*. 1968, nro 11, pp 36-46.

en su totalidad, el trabajo ayuda a comprender de mejor manera el porqué de la huida de los indios a otros territorios.

6. CONCLUSIÓN

La visita de Lesmes de Espinosa Saravia permitió observar los procesos que se llevaban a cabo en los interrogatorios para percatarse de la situación de la población indígena. En base a este aspecto y según lo expuesto a lo largo de este informe es notable que el tema de la evangelización y el uso de los indios para servicios personales fueron aspectos destacables en esta visita. De igual manera, lo fueron los enfrentamientos entre encomenderos y población indígena. Ha de señalarse que en este tipo de fuente no se profundiza mucho en la descripción del comportamiento de la población indígena, pues se focaliza más en el de las figuras administrativas y en informar sobre los problemas de la administración del poder, lo cual conlleva que no sea posible encontrar suficientes categorías para describir a las comunidades nativas.

Fuente: *Crónica Nuevo descubrimiento del gran río de las amazonas* del padre Christobal de Acuña⁵⁹.

Realizado por: Geraldín Lizcano y Adrian Jaimes

1. CONTEXTO DE PRODUCCIÓN

Desde el inicio de la exploración del Nuevo Mundo conquistado en el siglo XVI, la Corona española dispuso a una serie de funcionarios concretos para que se

⁵⁹ ACUÑA, C. *Nuevo descubrimiento del Río de las Amazonas*. Montevideo: Oltaver, 1994.

encargarán de escribir la historia de la monarquía, los llamados cronistas o “coronistas” reales. Personas que tuvieron como misión la construcción de un relato donde narraban no solo la experiencia de la exploración, las hazañas y los descubrimientos, sino también escribían sobre cuestiones relativas a la administración y gobierno de esos nuevos dominios. En el siglo XVII, tiempo en el que se inscribe la crónica que será analizada, la Corona continuó dicha práctica de nombrar o delegar a personas ilustres y eruditas para describir detalladamente las exploraciones que se estaban gestando, pues era fundamental recibir información sobre los territorios descubiertos, sobre su riqueza, sus habitantes y su potencial natural. La crónica de Cristóbal de Acuña es importante para la historiografía colombiana, pues en ella se narra y describe parte del descubrimiento del río Amazonas, así mismo es una fuente rica en conocimiento en cuanto a su valor descriptivo y panorámico de aspectos sociales, culturales y naturales.

2. AUTOR DE LA FUENTE

El autor de la crónica es el misionero-jesuita Cristóbal de Acuña. Nacido en Burgos, España en el año de 1598, perteneció al noviciado de la Compañía de Jesús donde se formó inicialmente en su camino hacia la vocación misionera. Fue destinado a expediciones en diferentes territorios como Paraguay, Buenos Aires, Chile y Quito. En este último lugar es donde dio inicio a la realización de su obra sobre la Historia del Amazonas. Fue comisionado el 16 de febrero de 1639 a la expedición del Río Amazonas liderada por Pedro Texeira como auxiliar de viaje, encargado principalmente, dada su vocación, a brindar la descripción detallada de todas las cosas que se encontraran⁶⁰.

⁶⁰ GUZON, Jose Luis. Cristóbal de Acuña y su aproximación a la Amazonia [en línea]. *El Barroco Iberoamericano y la Modernidad: actas del VI Simposio internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano*. [Consultado el 07 noviembre 2021]. Disponible en: https://www.academia.edu/23883257/Crist%C3%B3bal_de_Acu%C3%B1a_y_su_aproximaci%C3%B3n_a_la_Amazon%C3%ADa

3. LOS DATOS QUE ARROJA

La crónica relata el viaje realizado por el cronista y jesuita Cristóbal de Acuña por el río Amazonas. En esta fuente se puede encontrar abundante y diversa información no solo del Amazonas como vía navegable, su flora y su fauna, sino también sobre las comunidades indígenas que habitaban este territorio. En su inicio se puede observar información sobre los anteriores viajes que se hicieron a este territorio, los datos que se pudieron obtener de estos y quienes los realizaron. Posteriormente, se halla la descripción del río Amazonas, en donde se muestran aspectos relativos a su nacimiento, su desembocadura, tamaño, qué otros ríos convergen en este y sus características, como el caso del río Mocoa y Caquetá, por citar algunos.

En esta crónica se destaca información sobre el clima, los animales y el entorno natural, por ejemplo, los diferentes tipos de maderas, frutas, verduras, tubérculos y animales conocidos, así como los que le fueron novedosos al imperio español. También se habla sobre los diferentes pueblos indígenas que van encontrando en el recorrido, cómo visten sus pobladores, con qué se alimentan, los diferentes utensilios o herramientas que se usan en las diversas labores que posee una comunidad o pueblo, las armas que utilizan, la forma cómo cultivan sus alimentos, sus métodos curativos y de cacería, las diferentes fiestas y formas de celebrarlas, los rasgos físicos de estos, sus ritos de culto y deidades que adoraban, su forma de comportarse con el español, si son amigables o no lo son, su dialecto, su trato hacia los esclavos, si son pueblos fuertes o débiles. Adicionalmente se encuentra información sobre el pueblo de las amazonas, sus costumbres y características, al igual que sobre anteriores encuentros entre portugueses y los pueblos indígenas.

4. PRESENTACIÓN DE LOS ACTORES SOCIALES

La fuente permite observar cómo son vistos los indígenas que habitan en el territorio del Amazonas desde la perspectiva de un cronista español que además pertenece

a la orden religiosa de la Compañía de Jesús. En la narración se puede encontrar aquel pensamiento binario que es característico de ese siglo y el anterior, donde los indígenas son vistos como bárbaros y no seres civilizados, al igual que paganos y no cristianos. A su vez, son vistos como “seres afortunados” debido a la inmensa variedad de alimentos y recursos naturales que poseen a su alrededor. La descripción también expone al mundo nativo como personas flojas y que se dejan llevar por las pasiones terrenales. Adicionalmente se ve la figura del indígena amigo y del indígena enemigo, destacando en esta descripción el énfasis del europeo en mostrar al natural amigo como aquel que los recibe con alimentos, hospedaje y tributos, y por el contrario el enemigo el que los ataca y el cual debe ser apaciguado.

5. TRABAJO DE LA FUENTE

En términos de autores que han hecho uso de esta fuente, cabe destacar a Fernando Torres-Londoño en su trabajo *Visiones jesuíticas del Amazonas en la Colonia: de la misión como dominio espiritual a la exploración de las riquezas del río vistas como tesoro*⁶¹. Aquí el autor hace un análisis de las elaboraciones textuales de jesuitas españoles y portugueses acerca del Río Amazonas en los siglos XVII y XVIII. Este autor hace uso de estos documentos, incluida la crónica de Cristóbal de Acuña, como forma de mostrar que desde las misiones jesuitas se tenía planteado un proyecto "político - civilizatorio" que buscaba convertir al cristianismo a los naturales después de que estos últimos fueran considerados como "hombres - súbditos" de la Corona correspondiente. La narración de Acuña, según Torres - Londoño, expone cómo a través de la entrada de misioneros al territorio, en este caso como narradores directos de los descubrimientos en el Amazonas, puede observarse la legitimación de los derechos territoriales de la Corona aunque no hubiesen suficientes agentes coloniales controlando la totalidad de las regiones, es

⁶¹ TORRES-LONDOÑO, Fernando. *Visiones jesuíticas del Amazonas en la Colonia: de la misión como dominio espiritual a la exploración de las riquezas del río vistas como tesoro*. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. 2012, vol. 39, nro. 1, pp. 183-213. ISSN 0120-2456

decir, los misioneros servían como apoyo clave a la monarquía no solo como evangelizadores sino también como figuras de representación en América. Este trabajo sitúa la crónica de Acuña en un contexto general de análisis de un importante grupo de documentos, entre relaciones, cartas, crónicas y mapas, lo cual permite ver el aporte de la narración de este jesuita a una reflexión histórica de carácter amplio tanto en periodo (alrededor de dos siglos), como en términos de proceso histórico abordado.

El trabajo *Rasgos de lo literario en Nuevo descubrimiento del río de las amazonas, del padre C. de Acuña*⁶² de Amanda F. Guethi, en relación con la crónica de Acuña, como su nombre lo indica es un análisis desde el carácter literario, narrativo y ficcional del lenguaje usado en la fuente resultante de su viaje al Amazonas. La autora toma el discurso de Acuña como un aparato de legitimidad del poderío español y la colonización de los territorios americanos y centralmente los aledaños al Amazonas, al mostrar cómo a través de la lengua y la narración de los descubrimientos en el "Nuevo Mundo", se va dando una anulación casi total del universo cultural y social americano para transformarlo a través del lente de la construcción de categorías europeas. Esta autora ve en la narración de Acuña un discurso lleno de formas literarias que, desde su ACUÑA, C. Nuevo descubrimiento del Río de las Amazonas. Montevideo: Oltaver, 1994., evidente o no, justifican y legitiman la dominación europea sobre ese mundo nuevo que se está descubriendo, el cual concuerda con leyendas y mitos europeos que reafirman la diferencia entre el conquistador (hombre) y el conquistado (ser fantástico). En este análisis crítico, Guethi a su vez hace uso de la expresión "la retórica de la América imaginaria" para indicar que desde la crónica de Cristóbal de Acuña se utiliza un lenguaje que intenta mostrar como veraces aspectos que muchas veces es claro que este cronista no observa directamente, legitimando el "heroísmo" europeo vs. lo exótico de los

⁶² F. GUETHI, Amanda. Rasgos de lo literario en Nuevo descubrimiento del río de las amazonas, del padre C. de Acuña. *Estação Literária* [en línea]. 2011, septiembre, 7. 138-149. [Consultado 22 de junio de 2022]. ISSN 1983-1048. Disponible en: <http://www.uel.br/pos/letras/EL/vagao/EL7Art13.pdf>

nativos del “Nuevo Mundo”.

6. CONCLUSIÓN

La crónica de Cristóbal de Acuña realizada en 1640 que relata el viaje que tuvo una duración de diez meses, permitió construir una imagen de la fauna, la flora, el clima y las comunidades indígenas del territorio. Esto nos sirve de ayuda para observar las crónicas de indias como el lugar donde confluye lo real con lo maravilloso, donde la historia y la fantasía tienen cabida, ya que el relato de Cristóbal de Acuña explica lo nuevo a partir de conceptos ya incorporados en una persona del siglo XVII, creándose una mezcla entre fabulación y observación directa. No obstante, esta crónica se diferencia de otras, pues en ella Acuña ofrece un conocimiento directo de la naturaleza y la población, sus descripciones son más cercanas a la realidad.

La crónica de Cristóbal de Acuña se destaca por el poder de análisis panorámico del que da muestras en el transcurso de su narración, el rigor descriptivo de su travesía y eventos ocurridos, y la capacidad de relacionar detalles específicos en el contexto amplio de lo que fue el Amazonas descubierto en el momento de este viaje. Acuña logró describir casi la totalidad del espacio recorrido, sus riquezas naturales y minerales, así como el modo de vida y las creencias de los nativos. Así mismo es destacable el nivel de compromiso en cuanto a la expansión y la conquista de nuevos territorios por parte de la Corona, teniendo en cuenta que la ruta abierta por Francisco de Orellana llevaba más de un siglo cerrada al tránsito, abriéndose así nuevas expectativas para la Audiencia que veía un futuro de inmediata expansión y la Iglesia un nuevo campo de apostolado misionero.

Así mismo, la crónica de Cristóbal de Acuña nos permite analizar cuán importante era dar al lector la noción de la veracidad, objetividad y fidelidad del documento para la época, pues el autor ofrece a sus lectores dos importantes certificaciones de veracidad: la del capitán Pedro de Texeira ("sellada con el sello de mis armas") y la del Fraile Pedro Santa María ("sellada con el sello de mi religión"), estas

certificaciones exigían que todo lo relatado en el documento (incluida la tribu de las amazonas) debería ser interpretado como verdadero por el lector. En ese sentido es posible concluir que este viaje al Amazonas relatado por Cristóbal de Acuña ilumina desde un relato completo un espacio desconocido, y a su vez, se distancia de la visión maravillosa que se tenía sobre el Amazonas.

Laboratorio No. 2

Tema: Reclamos y representaciones

Los primeros reclamos y representaciones de los pueblos indígenas ante la justicia “proteccionista” española se dieron sobre todo a mediados del siglo XVIII. Estos reclamos evidenciaron la puesta en marcha de un control mayor hacia la intrusión de españoles sobre las tierras de resguardo adjudicadas a los indígenas, lo cual garantizó de alguna manera que esta población pudiese reconocerse ante la ley como defensores del territorio que les había sido otorgado. Este laboratorio aborda la forma en las que se adelantaron los reclamos indígenas por tierras de resguardo, tomando como referentes dos fuentes primarias: el reclamo por ocupación de tierras de resguardo de los indios de Aguatiba en Boyacá, y el reclamo por intromisión en tierras del resguardo de los indios de Limoncitos en Santander.

Fuente: Resguardos de Boyacá. Indios de Agua Tibia se quejan de Juan Felipe Carvajal por ocupación de tierras y solicitan despacho de lanzamiento a través de este documento, solicitud que va de 1799-1801⁶³.

⁶³Archivo General de la Nación (AGN). Indios de Agua Tibia se quejan de Juan Felipe Carvajal por ocupación de tierras y solicitan despacho de lanzamiento a través de este documento, solicitud que va de 1799-1801. Resguardos: Boyacá. Sección Colonia, fondo: resguardos. Expediente: RES-BOY:SC.53,2, D.9. f. 334-340.

Realizado por: Jennifer Suárez y Samantha Lobo

1. CONTEXTO DE PRODUCCIÓN

El documento se produjo a finales del siglo XVIII, específicamente en el año 1799. Para este tiempo ya habían sido emitidas una serie de estrategias políticas “proteccionistas” por parte de la Corona española como lo fue la reducción a “pueblos de indios” o resguardos, buscando así dar solución al problema del abuso de poder y maltrato sobre la población indígena. Sin embargo, hubo más motivaciones bajo esta política de reducciones, en donde se buscaba mayor manejo sobre la enseñanza religiosa, estructurar un dualismo entre lo que era la “república de españoles” y la “república de indios”, facilitar el recaudo de tributos, tener mayor control sobre la mano de obra y, de manera indirecta, una apropiación de las tierras nativas.

Ya para la fecha en la que se enmarca este documento los resguardos habían dejado de ser lo que fueron en un inicio, pues las tierras nativas se convirtieron en fuente de recursos fiscales para los españoles, lo que significó que poco a poco se empezara a dar una desapropiación de las mismas, algo a lo que los nativos mostraron resistencia. A través de herramientas como los reclamos por tierras, estas comunidades comenzaron a usar su voz y apelar a la justicia para defender sus propiedades e intereses.

2. AUTOR DE LA FUENTE

Los autores de la fuente son los indios tunebos del pueblo de Aguatiba, entre los que se encuentran Cristobal, Salon, Josef y Miguel, los cuales acuden al uso del reclamo como medio de participación política para dar a conocer su molestia ante la intrusión de extraños en sus tierras. Estos elementos permiten ver la capacidad y habilidad que tenían para esta época los indígenas a la hora de defender las tierras

de resguardo y, además, el grado de identificación que tenían como indígenas, al presentarse como colectivo.

3. LOS DATOS QUE ARROJA

Ante vuestra exelencia con nuestro mayor respeto parecemos y decimos: que en nuestros resguardos que el rey nuestro señor nos ha dado, se halla introducido Juan Felipe Carvajal causándonos notable perjuicios pues los indios no tienen tierras en que trabajar por lo que se a de servir vuestro mandar orden al gobernador de los llanos para que lo ponga en cintura posesión de nuestras tierras lanzándolo ya cuanto se hallan introducidos⁶⁴.

Al mismo tiempo ocurrimos quejándonos de Jose Manuel Duarte por haber maltratado y roto la cabeza con un palo a Basilio Chato nuestro compañero no mas porque impedíamos que en nuestras tierras edificase una casa que estaba haciendo sin nuestro concentimiento y asi suplicamos a vuestra exelencia tome la providencia bastante a contenerlos para que no nos maltraten y que el gobernador nos ampare y defienda⁶⁵.

Como se puede observar en los anteriores dos fragmentos, los indígenas de Aguatiba están reclamando al gobernador que dos personas están ocupando sus tierras, el primero que es Juan Felipe Carvajal el cual lo hace a través del ganado que está pastando en sus propiedades adjudicadas y, el segundo, Jose Manuel Duarte que está construyendo una casa en las tierras de resguardo de esta comunidad. Además, se observa que no solo los indígenas están reclamando por la usurpación de sus tierras, sino que también se está apelando por tomar medidas en torno al daño que le hizo aquel hombre a uno de sus compañeros.

Al no tener una respuesta favorable del gobernador el caso es remitido al fiscal, proceso en donde después de que cada parte se da el testimonio y las pruebas de las partes implicadas. Se finaliza el juicio, siendo favorable para los indígenas en

⁶⁴ Archivo General de la Nación, Colombia, Fondo Resguardos, Sección colonia, f. 335r

⁶⁵ Ibid.

cuanto a las tierras de resguardo. Puesto que el fiscal mandó a sacar los intrusos de las tierras y que se respetaran los linderos, con respecto al indígena lastimado dice que esta decisión la puede resolver el gobernador.

3. PRESENTACIÓN DE LOS ACTORES SOCIALES

El documento muestra a los indígenas de Aguatiba y como estos en su propia voz redactan una reclamación sobre la usurpación de sus tierras y el maltrato sufrido por medio de los vecinos de sus linderos. Esto permite observar como para el siglo XVIII ya los indígenas habían aprendido y utilizado herramientas para defenderse y pleitear en un caso jurídico, lo cual se evidencia en la fuente analizada, debido a que se expone que estos actores cuando vieron que el gobernador no quería cooperar fueron a otra instancia jurídica para que se les colaborara en su problemática. Así mismo, el uso del reclamo como elemento jurídico desde el indígena, lo evidencian las respuestas que eran dadas cuando el fiscal les cuestionaba acerca de lo sucedido, de igual forma por las evidencias que se encargaron de suministrar para sustentar su caso.

4. TRABAJO DE LA FUENTE

Juan David Melendez Camargo, en su tesis doctoral, *Los indios Tunebos y sus reclamos en el siglo XVIII: resistencia y discurso*⁶⁶, toma el reclamo indígena como una fuente clave para entender la manera en que fueron concebidos, tanto por otros como por sí mismos, los indígenas al momento de establecer reclamos por sus territorios ante las autoridades correspondientes. Centrándose en los indios Tunebos, expone la estructura general de los reclamos, partiendo de la redacción de estos documentos, la cual se caracterizaba por un primer momento en donde

⁶⁶ MELENDEZ CAMARGO, Juan David. *Los Indios Tunebos y sus Reclamos en el siglo XVIII: Resistencia y Discurso*. Trabajo de grado Historiador. Bogotá D.C.: Universidad Javeriana. Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Historia, 2010. 84 p.

expresaban los respetos al rey o virrey, posteriormente exponían su condición de "inferiores" frente a un poder del español que estaba invadiendo sus territorios. Finalmente, en términos de estructura, se presentaba la petición o queja específica de los indígenas sobre su territorio de resguardo. Estos documentos, son vistos por Melendez como el reclamo de tierras que se basa en el reclamo de legitimidad y justicia en los límites territoriales trazados y adjudicados al mundo indígena. A través del reclamo, el autor reconstruye las bases de un discurso indígena caracterizado por la pervivencia de su diferencia frente al español, pero a su vez destaca la forma en que el indígena se empezó a concebir como sujeto con derechos, al menos sobre las tierras de resguardo, lo cual le permitió en muchas ocasiones ganar los pleitos y que se le respetará la posesión sobre su territorio.

En *Creando posesión vía desposesión. Visitas a la tierra y conformación de resguardos indígenas en la Vega de Supía, 1559-1759*⁶⁷, Gloria Patricia Lopera Mesa centra su argumentación en mostrar la visita, en su papel de fijadora de linderos, como una herramienta en términos de legalidad colonial, que consolidó de alguna manera los derechos de los indígenas sobre sus resguardos, permitiendo a su vez, que en siglos posteriores a través de este documento pudieran ser definidos y establecidos los reclamos territoriales. Si bien, como se expone, la fuente y objeto central del trabajo son las visitas y no el reclamo indígena, este último es expuesto desde su composición gracias a los límites territoriales establecidos por las primeras, además es visto como la manera en la cual el indígena se reconoce desde el concepto de "territorialidad indígena" para pedir justicia sobre las tierras adjudicadas. Este análisis hecho por Lopera, permite entender el reclamo por tierras de resguardo, como un componente establecido directa o indirectamente desde las políticas españolas de proteccionismo indígena, las cuales tuvieron a la visita como pionera, pero a su vez, esta permitió la consolidación de fuentes que mostrarán los linderos de cada resguardo, estableciendo así una prueba fundamental que el

⁶⁷ LOPERA MESA, Gloria Patricia. *Creando posesión vía desposesión. Visitas a la tierra y conformación de resguardos indígenas en la Vega de Supía, 1559-1759*. Frontera de la Historia. 2020, vol. 25, nro 2, pp. 120-156. ISSN. 2539-4711.

indígena pudo presentar en el momento de pleitear por las tierras que le corresponden según los límites de su resguardo.

5. CONCLUSIÓN

Como conclusión podemos observar que fue precisamente a través de los reclamos de tierras que los indígenas comenzaron a usar su voz y apelar a la justicia para defender sus propiedades de invasores. También se puede concluir desde este análisis, que los indígenas pudieron defender su reconocimiento del territorio por medio de una compleja relación con el Estado colonial, porque es a través del reclamo que se logra configurar una tendencia del uso del sistema legal para conservar las tierras de resguardo.

Fuente: Resguardos Santander. Los indios de Limoncitos demandan por intromisiones a sus tierras. Solicitud presentada el año de 1808⁶⁸

Realizado por: Geraldin Lizcano y Adrian Jaimes

1. CONTEXTO DE PRODUCCIÓN

El documento se produjo a principios del siglo XIX, específicamente en el año de 1808. Para este periodo de tiempo la Corona española ya había emitido siglos antes, en la segunda mitad del XVI, una serie de leyes que obligaba a reorganizar territorialmente a la población nativa. Este proceso constó de varios momentos: la reducción de la población nativa a “pueblos de indios”, el alinderamiento de los resguardos o de las tierras destinadas al trabajo, la agregación de unos pueblos a

⁶⁸ Archivo General de la Nación (AGN). Los indios de Limoncitos demandan por intromisiones a sus tierras. Solicitud presentada el año de 1808. Resguardos: Santander. Sección Colonia, fondo: resguardos. Expediente: RES-SAN:SC.53,3,D.2. f. 28-37.

otros y, ya hacia el final del periodo colonial, la extinción de los pueblos de indios y su posterior transformación en parroquias de blancos y mestizos. Esta política de tierras indígenas buscó en un principio mantener a los nativos en posesión de lo que “tradicionalmente les era propio”, y a la vez, garantizarles tierras adicionales en los pueblos a los que serían trasladados o reorganizados.

Con la intención de aprovechar la tierra como fuente de recursos fiscales se emitieron las llamadas Cédulas del Pardo que permitieron la “composición de tierras”, una reforma que básicamente le dio la potestad a los encomenderos de convertirse en propietarios de tierras que antes ocupaban de facto. Esto llevó a que más adelante se redujeron las tierras indígenas, haciendo poseedores a estos solo de extensiones estrictamente necesarias para su supervivencia. En tal contexto, ya para el año al que corresponde este documento, las demarcaciones de las tierras indígenas se habían convertido en una cuestión de importancia, los nativos estaban siendo víctimas de la expropiación y destierro de sus tierras, algo que significó a la vez una ruptura y alteración a su organización interna. Como mecanismo de resistencia el indígena empezó a actuar públicamente ante las autoridades empleando métodos propios de los peninsulares a la hora de presentar sus quejas y reclamos.

2. AUTOR DE LA FUENTE

Los autores de la fuente son los indígenas motilonos del pueblo de Limoncitos. Los motilonos, más conocidos como baríes, se encuentran en el departamento de Norte de Santander, en las estribaciones de la Serranía de los Motilonos.

3. LOS DATOS QUE ARROJA

En la demanda por intromisión que realizan los indios motilones del pueblo de Limoncito se puede encontrar como un representante de esta comunidad llamado Eusevio Hernandez redacta y firma esta demanda ante los tribunales. En ella se describe como Silverio Peres entra sin permiso al territorio de esta comunidad y realiza perjuicios a la misma, como robar leña apilada que era para la construcción de una casa, entrar a una casa que era anteriormente de su propiedad pero que fue comprada por la comunidad a una familia de indios a un precio mayor del estipulado, amenazar a la familia de indios sobre derribar la casa y también tratar de manera libertina a la india que se encontraba en allí. Además, se relata cómo este señor insulta y ofende a Ignacio Balderrama, alcalde de la santísima hermandad de San José de Cúcuta, el cual llega a ayudar a la familia de indios en ese momento y luego en la casa misional. A su vez, este hombre es acusado de amenazar a un misionero que estaba en la casa misional con el señor Ignacio Balderrama.

4. PRESENTACIÓN DE LOS ACTORES SOCIALES

La fuente permite observar al indígena como una persona con derechos jurídicos que conoce sobre la reglamentación en torno a sus tierras y, por ende, constituye elementos de pleito como el reclamo. Una posición que hasta ese momento no había tenido, debido a que en casos anteriores el que hablaba por los indios era el protector de naturales. También desaparecen esas ideas del indígena salvaje y bárbaro y de las categorías binarias propias del pensamiento europeo que habían imperado fuertemente en el siglo XVI y XVII.

5. TRABAJO DE LA FUENTE

En el texto *Litigios por tierra: el caso del Resguardo de Chivatá en la segunda mitad del siglo del siglo XVIII*⁶⁹, de Yenny Esperanza Parada Campos, se aborda el tema de los procesos legales por la tierra, los cuales se desencadenaron por la confusión en los linderos llevando a la invasión de las tierras comunales por parte de vecinos y la invasión de los indios en tierras aledañas al resguardo. La importancia de este texto radica tanto en la precisión del análisis de los pleitos tierras del resguardo de Chivatá, como en el abordaje de aquellos pleitos que se consolidaron en relación con los frailes Agustinos, lo cual permite entender a través de este trabajo, la singularidad que conllevaba un pleito con una comunidad de índole religiosa. Siguiendo esta línea, la autora muestra como particular el caso de este resguardo, ya que, pervivió hasta mucho tiempo después de que la Corona tuviera políticas que exigían la extinción de resguardos o el traslado de pueblos de indios. Si bien, el reclamo indígena, es visto aquí desde el caso particular del resguardo de Chivatá, el análisis permite determinar algunas particularidades. En este sentido, el reclamo indígena por sus tierras, es definido como la huella de la manera en que los indígenas defendieron el derecho sobre las tierras que se les habían adjudicado con anterioridad, además de que a partir de este puede verse cómo los indígenas definían los linderos territoriales que buscaban defender, como a su vez, entender la forma en que ellos se defienden por sí mismos o desde la figura del protector de indios.

En un trabajo que aborda los procesos sobre tierras de resguardo a finales del siglo XIX, llamado *La expropiación de las tierras del Resguardo indígena de Tubará y las normas jurídicas de la época*⁷⁰, de Sergio Paolo Solano y Roicer Floréz Bolívar, se toma el reclamo indígena como la manera en la que fueron vistos los indígenas desde fuera como sujetos de alguna manera "reclamantes", y desde dentro como

⁶⁹ PARADA CAMPOS, Yenny Esperanza. Litigios por tierra: el caso del Resguardo de Chivatá en la segunda mitad del Siglo XVIII. *Historia y MEMORIA*. 2021, nro. 23, pp. 265-298.

⁷⁰ SOLANO, Sergio Paolo y FLORÉZ BOLÍVAR, Roicer. La Expropiación de las Tierras del Resguardo Indígena de Tubará y Las Normas Jurídicas de la Época. *Revista Justicia*. 2007, nro. 12, pp. 81-89. ISSN 0124-7441

sujetos interesados en conservar sus territorios de resguardo. En este trabajo, se destacan elementos como la configuración étnica de los territorios, el juego de las alteridades identitarias, las reacciones indígenas ante aquellas políticas que favorecían sus intereses. Estos elementos, son propuestos en términos de su inserción en el análisis del reclamo indígena ante la expropiación de tierras de resguardo gestada a finales del siglo XVIII cuando estas fueron consideradas como bienes vacantes y por ende pasaron al remate público. Para este caso específico de los indígenas de Tubará, las tierras son expropiadas a los indios, y aunque se adujeron argumentos en torno a las rudimentarias técnicas agrícolas usadas por los indígenas, las cuales necesitaban tierras, igual el conflicto terminó en una expropiación definitiva.

6. CONCLUSIÓN

A través de la fuente primaria es posible observar cómo los indígenas tomaron los reclamos como forma de reconocimiento, vigencia y privilegio de un derecho propio que reguló su vida social como naturales. Podemos entender los procesos que a través de los reclamos se hacen evidentes desde estas comunidades, siendo estas herramientas de litigio un medio para oponerse a un orden normativo que no reconoce la diversidad y que penaliza las prácticas que la constituyen, guiándose a su vez por la idea de que el derecho es una pieza clave en la estrategia del Estado para disolver las particularidades de los pueblos y asegurar las condiciones que hacen posible el ejercicio de la hegemonía. También podemos observar que es desde esta documentación y su discurso, que se hace una reivindicación del derecho indígena, que aparece y próspera como un reto y una posibilidad para reconfigurar la arena de la relación entre los pueblos y el Estado, además de formar parte de una amplia plataforma de demandas que incluye el reconocimiento constitucional de la existencia de los pueblos indígenas, la seguridad sobre sus

tierras y territorios, el derecho al desarrollo social, económico y cultural, todo esto ligado a niveles significativos de autonomía.

La documentación del siglo XVII y XVIII muestra casi en su totalidad tanto la voz del español hablando en nombre del indígena como la forma en que estos los veían, aunque hay que aclarar que en ciertos casos se ve la voz de este. Esto es lo que perdurará por mucho tiempo en los estudios históricos que tenían la idea del positivismo en donde solo era la fuente de archivo la única base fidedigna para el desarrollo de una investigación, en donde no será hasta la llegada de la Nueva Historia de Colombia que se da una importante apertura a diversos cambios en la forma de hacer Historia que llegará el uso de otras fuentes como la etnográfica. Estos nuevos elementos rescatan que ya no es la voz del español o de otra persona hablando en nombre del indígena, sino que es este mismo sujeto y sus comunidades las que relatan y construyen su historia.

Laboratorio No. 3

Tema: Historia etnográfica

La historia etnográfica como centro de la investigación sobre pueblos indígenas en el país, permite la puesta en marcha de estrategias de observación que vinculan a la comunidad como creadores directos de su propia historia. Es así, que el presente laboratorio tiene como objetivo mostrar la importancia que tiene la fuente etnográfica en la investigación histórica del mundo indígena, ya que conocer la perspectiva sobre diversos temas de lo que piensa o concibe el propio sujeto que en este caso es el indígena, mostrando cómo ellos conciben el mundo, permitiendo a su vez tener una visión más amplia sobre el tema estudiado. En este caso se utilizaron dos fuentes de análisis y reflexión: por un lado, la cartilla CRIC “Nuestras luchas de ayer y hoy” y, en segunda medida, la ley Misak. Estos dos documentos nos permiten observar los diversos componentes del pensamiento político, social y cultural de dos

comunidades indígenas representativas del país, además del sistema normativo en el cual basan sus decisiones y representaciones.

Fuente: Cartilla CRIC “Nuestras luchas de ayer y de hoy”

Realizado por: Jennifer Suárez y Samantha Lobo

1. CONTEXTO DE PRODUCCIÓN

En el momento en el que se produce el documento, los años setenta, el contexto político y social colombiano estaba atravesando por un panorama de tensiones sociales, producto de las guerras y enfrentamientos, no solo bipartidistas, que se habían generado en la época de la Violencia. Esto había ocasionado una proliferación en la consolidación de movimientos desde sectores sociales que evidenciaban una clara expresión de la inconformidad y el descontento popular. El movimiento indígena fue uno de esos grupos sociales que siguió adoptando mayor conciencia política, llegando a formar organizaciones en ese proceso de lucha y resistencia.

Enfocándonos en el departamento del Cauca, el contexto que imperaba era de una lucha por el territorio, la cual seguía siendo, pero ahora con mayor fuerza, un asunto de carácter primordial, por lo menos para los indígenas y los campesinos, pues los procesos de expansión de las haciendas que habían tomado impulso por la Violencia habían acarreado la pérdida de tierras de resguardos. Esto sumado a la implementación de la reforma agraria, había estimulado la expulsión de terrajeros de las haciendas, por el miedo al reclamo de propiedades. A su vez, debe resaltarse que los enfrentamientos entre el ejército y los grupos insurgentes también representaron una seria amenaza para la población indígena y su territorio.

2. AUTOR DE LA FUENTE

El productor de la fuente documental es el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Se fundó primeramente el 24 de febrero de 1971 durante una Asamblea Indígena que se celebraba en el Resguardo de Toribío, sin embargo, esta fecha no se reconoce como la oficial pues, en dicho momento no se logró llegar a acuerdos con los representantes de los diferentes resguardos del Norte y del Oriente del Cauca, ni tampoco fue posible reunir un primer consejo, de manera que se hizo necesario convocar a una segunda Asamblea el 6 de septiembre de 1971, donde finalmente se aprobó la “plataforma de lucha” del CRIC. En este programa se exponen las siete reivindicaciones por las que luchan las comunidades indígenas del Cauca reunidas y representadas en esta organización. Los siete puntos contenidos en el programa son:

1. Recuperar las tierras de los resguardos.
2. Ampliar los resguardos.
3. Fortalecer los cabildos.
4. No pagar terrajes.
5. Hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación.
6. Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas.
7. Formar profesores indígenas para educar de acuerdo con la situación de los indígenas y en su respectiva lengua.

3. LOS DATOS QUE ARROJA

En la cartilla *Nuestras luchas de ayer y de hoy*⁷¹ elaborada por el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en 1971, se puede encontrar diversos temas como la historia de las comunidades indígenas del Cauca y las diversas situaciones en las que se enmarca su vida diaria, la cual está marcada de injusticia, desigualdad y pobreza, la reivindicación de su etnia, sus diversos problemas, las luchas que han estado llevando a cabo para afrontar los múltiples problemas que viven, la explicación de lo que es el CRIC y los objetivos que persiguen con él.

En cuanto a los elementos que destacan en su cotidianidad, ellos expresan que se encuentran rodeados de un ambiente natural que consta de montañas, haciendas y resguardos. En cuanto a las haciendas viven como cultivadores, peones y terrajeros de los grandes hacendados, los cuales a través de diversas formas ilegales y engañosas han expropiado las tierras de resguardos de las comunidades, conllevando que las personas pasen por diversas penurias y dificultades como falta de comida, vestuario y demás necesidades básicas, en otras palabras, por situaciones de pobreza. A esto se le suma que las pocas tierras de resguardo que no les han sido despojadas por los grandes hacendados, son muy pequeñas, y en la mayoría de casos estériles, para todas las personas que habitan y viven de estas. Con respecto a la reivindicación de su etnia, ellos expresan que son indios que habitaron esas tierras desde mucho tiempo atrás, que ellos tienen sus propias costumbres, creencias, lengua, historia, vestuario, formas de hacer determinadas tareas y una visión acerca del mundo donde la tierra al igual que el resto de recursos que brinda la naturaleza les pertenecen a todos y son para que todos hagan uso de estos, no para que unos pocos se los apropien para sus fines particulares.

En la fuente se expresan los diferentes problemas que viven estas comunidades, los cuales son diversos e iguales que los del campesino colombiano, entre los que

⁷¹ Consejo Regional del Cauca. *Nuestras luchas de ayer y de hoy. Cartilla del CRIC*. 1971, nro. 1, pp. 11-30.

destacan la falta de tierras para cultivar, las dificultades para sacar un producto al mercado, los robos por parte de los transportadores, el ineficiente sistema de salud, la falta de ayuda financiera, la represión por parte del gobierno y de otros sujetos para la expropiación de las tierras, y la venta de sus cosechas a precios muy bajos. A estos problemas económicos se le suman los judiciales, ya que el gobierno los ve como menores de edad con la intención de que ellos no puedan autogobernarse contando con habilidades para defenderse y defender los que les pertenece. En cuanto a cómo han resuelto los problemas, en la mayoría de casos, ha sido en conjunto, unidos como comunidad. Esta lucha que empezaron en la época de la conquista y que han seguido durante todo este tiempo, ha sido el escenario de diversos personajes que han alzado su voz por la causa de las comunidades, siendo uno de los indígenas más representativos Manuel Quintín Lame y su movimiento.

En lo referente al Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), esta se expone como una organización controlada por los indígenas que se escogen por mecanismos asamblearios. El CRIC es independiente de los partidos políticos, está dirigido por un comité ejecutivo de tres miembros y una junta directiva formada por dos delegados de cada parcialidad: uno del Cabildo y otro de las agrupaciones de campesinos indígenas que existan en la región.

4. PRESENTACIÓN DE LOS ACTORES SOCIALES

Los indígenas se presentan a sí mismos como sujetos que están reivindicando sus diferentes derechos ante la sociedad y el gobierno, los cuales están orgullosos de su etnia y se han organizado en un movimiento político y social. Buscan, a través de diferentes mecanismos, defender sus derechos y darlos a conocer ante las demás personas, al igual que su larga historia de lucha por el cambio de sus condiciones que desde tiempos pasados ha estado marcada por la opresión, la servidumbre, la injusticia, la desigualdad y la pobreza.

Muchos trabajamos cultivando las grandes haciendas de los ricos. Estamos en ellas como terrajeros, pagando terraje por vivir en donde nacieron, trabajaron y murieron nuestros abuelos, nuestros padres y nosotros mismos. Por vivir en parcelitas de estas fincas que fueron arrebatadas con mentiras y engaños [...] Los terrajeros y los peones somos explotados [...] No tenemos escuelas suficientes, ni puestos de salud, ni caminos, ni tierra donde trabajar. O las parcelas que tenemos son muy chiquitas para dar de comer a los hijos. En cambio los ricos para quienes trabajamos tienen todo eso, y mucho más. Ellos tienen porque viven de nuestro trabajo. Los indígenas de parcelas chiquitas, los terrajeros, los peones y los comuneros estamos todos explotados⁷².

Así mismo, se ven como personajes que progresivamente han venido logrando sus objetivos y que no se han detenido hasta cumplirlos. Se apropian de su historia y se muestran orgullosos de ella, de su identidad y cultura indígena: “somos indios “naturales” como dicen, y tenemos derecho a nuestras tierras. Somos indígenas y tenemos nuestras propias costumbres. Somos indígenas y hablamos nuestras lenguas. Nos gusta la música indígena [...] Apreciamos estas costumbres, estas lenguas, esta historia que nos unen y fortalecen. Somos indios y creemos que ser indio es bueno⁷³.”

5. TRABAJO DE LA FUENTE

Julián José Galvis Parra, en su tesis *Historia del fortalecimiento organizativo del Consejo Regional Indígena del Cauca (1971 - 1991)*⁷⁴, se encarga de presentar la historia de este Consejo partiendo de la explotación indígena que se dio desde la Colonia hasta 1971, pasando por el nacimiento y constitución del CRIC (1971-1978), hasta abordar la consolidación del CRIC de 1978 a 1991. Este autor hace uso de la fuente etnográfica para mostrar al CRIC como una organización social que pudo

⁷² Ibid., p. 11.

⁷³ Ibid., p. 13.

⁷⁴ Galvis Parra, Julián José. *Historia del Fortalecimiento Organizativo del Consejo Regional Indígena del Cauca (1971-1991)*. Trabajo de grado Historiador. Bogotá D.C.: Universidad Javeriana, 2010. p. 73.

consolidarse gracias a que supo asumir su propia condición cultural como uno de los referentes claves de su lucha, insertándose en una realidad nacional tras una larga resistencia indígena que desembocó en el surgimiento de esta organización fundamentada en pilares como la autonomía, el territorio y el comunitarismo. Entre la fuente etnográfica usada por este autor destacan: libros del CRIC, cartillas de legislación indígena, cartillas como la analizada "Nuestras luchas de ayer y hoy", documentos de foros indígenas, revistas del CRIC, prensa y entrevistas.

6. CONCLUSIÓN

La movilización política de los indígenas se dio primero con el Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC, por medio del cual se forjaron los principios de la lucha indígena, principios en los que se fundamenta la recuperación de los territorios. Gracias a la creación de la cartilla CRIC se logró que la comunidad indígena reflexionara en torno a situación política y social, así mismo la Organización Indígena del Cauca CRIC que agrupa 127 Autoridades, 11 Asociaciones, 10 zonas y 10 pueblos en 84 resguardos indígenas legalmente constituidos en el Departamento del Cauca reafirma la resistencia contra todas las formas de exclusión, invisibilización y saqueo de sus territorios e igualmente convoca a los movimientos sociales a la articulación en una minga por la vida y el buen vivir. Es en este punto en donde se comprometen a fortalecer el ejercicio de los derechos colectivos, garantizados en el marco jurídico nacional e internacional.

Fuente: Ley Misak

Realizado por: Geraldin Lizcano y Adrian Jaimes

1. CONTEXTO DE PRODUCCIÓN

El documento no tiene una fecha específica, pero por su contenido se puede enmarcar a partir del año 2000, debido a que es desde esta época en donde no solo el pueblo Misak, sino todos los demás pueblos indígenas que habitan el territorio colombiano estaban pasando por grandes procesos de lucha, los cuales aún hoy siguen vigentes. Procesos como la recuperación de tierras de resguardo y la lucha por hacer valer sus derechos. Además, para este lapso de tiempo estaba recrudecido el conflicto armado colombiano, el cual afectó fuertemente a las comunidades indígenas rurales, las cuales tuvieron que tomar medidas para poder afrontarlo.

2. AUTOR DE LA FUENTE

El pueblo Misak es el autor de la ley. Es un pueblo originario de América, en la actualidad la mayoría de estos se encuentran ubicados en el departamento del Cauca, donde está situado su resguardo mayor (Guambia) en el municipio de Silvia. Su lengua es el Nam trik que proviene de la familia lingüística Chibcha, pero también hablan el español. Su cosmogonía se estructura en un sistema dual de contrarios: masculino–femenino, sol-luna, etc. y en una profunda relación con la naturaleza y dioses y seres que nacen de esta y su economía se sustenta principalmente en la agricultura y se complementa con otras actividades secundarias siendo una de ellas la ganadería.⁷⁵

3. LOS DATOS QUE ARROJA

⁷⁵ Organización Nacional Indígena de Colombia. Misak [Sitio web]. Bogotá: ONIC. [Consulta: 27 de mayo de 2022]. Disponible en: <https://www.onic.org.co/pueblos/1098-guambiano>

La ley Misak toma como puntos de referencia el Derecho Mayor, el Manifiesto Guambiano y el Mandato de Vida y Permanencia Misak. Dicho esto, la ley Misak expone cómo la comunidad Misak tiene su propia cultura, cosmología, forma de gobierno, sistema económico y leyes, los cuales deben ser respetados por el gobierno, así como por las diferentes entidades internacionales, puesto que las tierras que estos poseen les fueron dadas desde tiempos inmemoriales y ellos tienen la misión de cuidarlas y protegerlas. Esta labor, se entiende en su fuerte vínculo con la tierra, lo cual ha gestado una conexión con la naturaleza y todo lo que la comprende, conexión de respeto hacia ella, ya que ésta les provee de alimentos, sabiduría, dignidad e identidad. Así mismo estos rechazan las ideas de capitalismo y globalización, debido a que desde estos términos se ve a la naturaleza como una fuente de ingresos, que utiliza a su antojo y la explota sin consideración alguna, contaminándola y destruyéndola. Igualmente, se encargan de rechazar la creación de conocimiento a través de procedimientos científicos como diseños experimentales, empirismo y apriorismo en donde someten al sufrimiento, la privación de la vida y la intoxicación a animales, plantas y seres humanos.

Teniendo en cuenta lo anterior, los Misak tiene la función de proteger la naturaleza, comprendida esta en páramos, sierras, bosques, cuevas y todo tipo de fuentes hídricas, al igual que toda fauna y flora que habite en estos lugares. Así mismo, los lugares sagrados que se encuentran dentro de esta deben ser respetados y no pueden ser tomados o invadidos por agentes externos ya sean nacionales o internacionales. Con la protección de la naturaleza se salvaguarda también el territorio. el cual se consolida como eje fundamental de la comunidad, que no puede ser vendido, permutado o arrendado a personas externas, así como no puede ser alterado de ninguna manera. Todo conocimiento de cualquier índole que posea la comunidad no puede ser tomado y utilizado sin su consentimiento, además de que cualquier investigación que sea realizada a su comunidad debe ser con previa autorización de esta. Los Misak tienen el deber de no permitir la entrada de cualquier

ideología que vaya en contravía de sus principios y ética, debido a que cuentan con nociones propias en torno a estos elementos, además de que ejercen su propia legislación, la cual no puede ser modificada por instituciones gubernamentales de ningún tipo.

En torno a lo sucedido a sus antepasados en la época colonial y republicana, mencionan que se les asesinó, esclavizó, despojó de sus tierras, cultura y derechos, en donde solo sería hasta la constitución de 1991 cuando se les consideró como parte de la nación y les fueron concedidos algunos derechos. También exponen las formas a través de las cuales la globalización, los gobiernos y empresas transnacionales, utilizan sus tierras vírgenes para saquear su biodiversidad, al igual que utilizando estas como campos de experimentación, no respetando los derechos que tienen las comunidades con sus territorios.

Las sanciones por desacatar cualquiera de las normas del derecho mayor dependerá de si el infractor hace parte de la comunidad o si es foráneo. En caso de que fuese Misak, se le aplicarán las respectivas penas y condenas según la normatividad interna de la comunidad, pero si es foráneo será entregado a la justicia ordinaria y se acudirá ante todos los medios judiciales para que la persona responda por su crimen y se hagan las reparaciones pertinentes.

Otras disposiciones que posee la ley son:

- Que todo territorio ya sea de otra comunidad indígena o del campesinado que sea vecina o aledaña con las tierras del pueblo Misak podrán quedar amparadas bajo esta ley previa concertación entre las dos partes.

- El pueblo Misak mantendrá permanentemente relaciones con el gobierno nacional para poder resolver problemas que salgan de la jurisdicción de la comunidad.

4. PRESENTACIÓN DE LOS ACTORES SOCIALES

La fuente muestra al indígena como un sujeto que posee sus propias leyes y normativa, las cuales no están sujetas de ninguna forma a la legislación del Estado u organismos internacionales. Se puede observar a su vez, el fuerte compromiso que esta comunidad posee con el medio ambiente y la preservación de la fauna y la flora que lo conforman. Así mismo, son un pueblo que no olvida su pasado y que lucha constantemente para la no repetición de este, al igual que denuncian los males que ha traído el capitalismo y la globalización al mundo.

5. TRABAJO DE LA FUENTE

En el texto *Participación de la comunidad Misak en el Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente AISO 1971-1991*⁷⁶, Danny Alexander Tunubala a través de un gran número de fuente documental, en donde está incluido el documento trabajado, se encarga de analizar a la comunidad Misak y las razones que llevaron a que esta misma creara el Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente (AISO) en el departamento del Cauca. Se estudia la configuración de este movimiento a nivel interno, así como a nivel externo con otras comunidades. Además, observa las relaciones que tuvieron con el Estado y otros sectores sociales

⁷⁶ TUNUBALA, Danny Alexander. *Participación de la comunidad misak en el Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente AISO 1971-1991*. Tesis para obtener el grado de licenciado en historia. Santiago de Cali: Universidad del Valle. Facultad de Humanidades. Departamento de Historia, 2016. 151p.

entre los años 1971 a 1991, debido a que en estos años en el departamento de Cauca se dan los procesos de recuperaciones de tierras y el surgimiento del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), que nace en 1971. Estos sucesos llevan a que se den las condiciones propicias para ciertas transformaciones vividas en el movimiento indígena con respecto a las diferentes acciones que desarrollaron desde el siglo XX.

6. CONCLUSIÓN

La ley Misak tiene diferentes elementos que no se encuentran en otras leyes, como por ejemplo el que no posea fecha de creación, el que haga un recuento de la historia de los pueblos indígenas desde el periodo colonial hasta los tiempos actuales y la denuncia del daño que hace el sistema capitalista y la globalización a la naturaleza y comunidades indígenas. Estos elementos dejan ver cómo esta ley los representa, la forma en la que es percibida la realidad del pueblo Misak y la de muchas otras comunidades indígenas desde dentro, además de la consolidación de gobiernos autónomos con sus propias leyes, las cuales deben ser respetadas.

El pueblo Misak que comenzó su lucha desde los años 70 y 80 para hacer valer sus derechos ante el Estado colombiano, continúa con esta en la actualidad y la presente ley es una de las muchas pruebas de esto. Esta comunidad defiende su soberanía, su cultura, su identidad, sus principios éticos y morales, su forma de pensar y concebir el mundo, recordando al gobierno y a todo sujeto que lea la ley, su pasado de esclavitud y despojo. A su vez, se puede observar la lucha de este pueblo para llegar hasta tener lo que poseen actualmente y como incluso esto aún sigue siendo insuficiente, debido principalmente a que se les siguen vulnerando sus derechos fundamentales.

La fuente etnográfica permite observar la perspectiva del propio sujeto sobre cómo concibe el mundo, o desde una mirada en la que el investigador tenga un acercamiento más estrecho con el sujeto o comunidad de estudio. Esto no quiere decir que la fuente etnográfica es la única fuente en donde se evidencia de primera mano la cotidianidad del indígena, hay otras como la fuente oral que permite conocer la perspectiva de los hechos narrados por el mismo protagonista. Siendo así, se pasa de estudiar el mundo indígena desde la etnografía a la oralidad, escuchando los relatos y entrevistas de líderes indígenas que narran su historia, reclaman sus derechos y, así mismo, buscan constantemente la preservación de su cultura.

Laboratorio No. 4

Tema: Historia oral y pueblos indígenas

El uso de la historia oral como fuente de análisis del pasado indígena, es uno de los elementos más fehacientes de la forma en la que las comunidades indígenas han construido y preservado sus tradiciones y cultura a través del tiempo. Haciendo uso de una entrevista, a una ex autoridad indígena Nasa y del CRIC, como herramienta de recolección de información, en el presente laboratorio se busca analizar la forma en la que la oralidad se constituye como herramienta de preservación de la historia indígena, y también como elemento central en la lucha por el respeto de sus derechos y territorios ancestrales. La historia contada desde sus mismos protagonistas, como en este laboratorio, permite entender que la tradicional forma en que ha sido narrado y entendido el pasado indígena, es solo la manera en la que otros han concebido desde afuera realidades que son permeadas constantemente por la categorización de estas comunidades como “diferentes”.

Fuente: Entrevista de *Julio Cesar Tumbo* ex-autoridad Indígena del pueblo Nasa y del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC)

Realizado por: Jennifer Suárez y Samantha Lobo

1. CONTEXTO DE PRODUCCIÓN

El momento en el cual se realiza la entrevista a Julio César Tumbo⁷⁷ ex autoridad Nasa y del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en Corinto es asesinado el joven Daniel Felipe Castro Basto de 17 años de edad mientras participaba de las acciones de liberación de la Madre de Tierra en la comunidad San Pedro. Hombres, mujeres, jóvenes y niños realizaban el corte de caña, una minga de trabajo comunitario en el marco de la “Minga territorial de trabajo y pensamiento”, que se realizaba desde el lunes 8 de mayo, la acción que se efectuaba como parte de las Liberaciones de la Madre Tierra, espacio donde participaron comunidades y autoridades de los veinte cabildos indígenas que hacen parte de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN).

Desde el año 2016 han sido asesinados 269 líderes indígenas, de los cuales 242 luego de la firma del Acuerdo de Paz (24 de noviembre de 2016, Teatro Colón) y 167 durante la presidencia de Iván Duque (al 8 de junio de 2020) 47 líderes indígenas han sido asesinados en durante el 2020. Por otro lado, el inicio del CRIC en el año 1971 en el municipio de Toribío en el departamento del Cauca agrupando siete Cabildos e igual número de resguardos indígenas. El CRIC fue el primer comité ejecutivo indígena, pero debido a los hostigamientos de los terratenientes y la poca organización en sus comienzos no pudo funcionar, haciendo que fuese meses después en donde se pudo definir los puntos del programa político, puntos que se enfocaron en políticas que constituyen el eje central del movimiento y se retomaron

⁷⁷TUMBO, Julio Cesar, entrevista realizada por Dick Emanuelsson. Corinto - Cauca, 17 de mayo de 2017. Entrevista con JULIO CESAR TUMBO, ex autoridad indígena del pueblo Nasa y del CRIC.

enseñanzas de líderes como La Gaitana, Juan Tama y Manuel Quintín Lame. Con esto, las comunidades indígenas fortalecieron sus luchas bajo la exigencia de lograr la aplicación de la ley 89 de 1890 a la luz de los puntos de la Plataforma de lucha del Consejo Regional Indígena del Cauca, expuesta en el año de su creación.

En la actualidad el CRIC se encuentra conformada por 127 autoridades, 11 Asociaciones, 10 zonas y 10 pueblos en 84 resguardos indígenas legalmente constituidos. Tras 50 años de la organización del movimiento CRIC se ha agrupado más del 90% de las comunidades indígenas del cauca, entre estos se encuentran la comunidad Nasa, Guabiano, yanaconas, Coconucos, Epiraras, Emberas, Totoroes, Inganos y Guanacos. Al consejo Regional Indígena del Cauca se le reconoce como autoridad de los pueblos aborígenes, entidad pública que genera diálogos con el Estado como forma de garantía a las peticiones de las comunidades.

2. AUTOR DE LA FUENTE

Julio Cesar Tumbo Labio es el ex gobernador indígena del resguardo de Corinto, en la actualidad hace parte del movimiento indígena de Toribío y de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, Acín, además ha participado activamente en diferentes procesos de la organización.

3. DATOS QUE ARROJA LA FUENTE

Los datos que presenta la fuente son principalmente en torno a la lucha de las comunidades indígenas del Cauca por la recuperación de tierras desde el año 1971 con la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca, consejo que permanece vigente en la actualidad. La fuente nos muestra como el CRIC se conformó gracias a la agrupación de diferentes comunidades indígenas que lograron organizarse en torno a la defensa de sus territorios y su cultura, visibilizando la problemática de usurpación de tierras por parte del Estado y terratenientes de la zona. El

entrevistado nos narra cómo por medio de las diferentes instituciones estatales, como la escuela pública, se vieron en peligro de perder su cultura, ya que a los jóvenes que se les enviaba allí se les inculcaba una forma de vida diferente a la que llevan las comunidades dentro de sus territorios. Es por esta razón que las comunidades crearon una educación propia que respondiera a las necesidades de la comunidad.

La lucha de las comunidades indígenas de la zona del Cauca tiene como objeto, según la fuente, la liberación de la madre tierra como la llama Julio Cesar Tumbo, tierras que han sido usurpadas por medio de mentiras, aprovechándose del analfabetismo de las comunidades indígenas. Aquí se rescata el papel que cumple el hacer memoria de los que ya no están, los que en medio de la lucha por la defensa de sus derechos y el territorio han dado su vida para que las nuevas generaciones puedan vivir en el tiempo-espacio según sus usos y costumbres.

Por otro lado, la fuente nos muestra la trascendencia de la violencia a lo largo del tiempo como forma de reprimir a los indígenas y de hacerlos cesar sus esfuerzos de recuperar los territorios usurpados, lo cual se ejemplifica en sucesos como el del 16 de diciembre de 1991, en donde los paramilitares y la policía nacional llegaron a la hacienda El Nilo ubicada en la vereda El Palo en Caloto Cauca, hacienda que había sido ocupada por los indígenas como forma de recuperación del territorio ancestral. Allí asesinaron a 21 indígenas de la comunidad Nasa, en donde este hecho ocasionó que los mayores hicieran el llamado a empuñar las armas con el movimiento Quintín Lame.

Otro dato que arroja la fuente es como el CRIC se ha ido fortaleciendo pues en un primero momento sólo se encontraba conformada por doce cabildos y en la actualidad se encuentra agrupado por más de 145 cabildos sólo en el Cauca. Este fortalecimiento de los cabildos en gran medida se debe a la búsqueda de la autonomía económica y natural, hoy con más de 250 mil hectáreas en manos de los indígenas.

4. PRESENTACIÓN DE LOS ACTORES SOCIALES

Las comunidades que conforman el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) son presentados como una colectividad que lucha por sus derechos, la cual está conformada por las comunidades Nasa, Guabiano, Yanaconas, Coconucos, Epiraras, Emberas, Totoroes, Inganos y Guanacos. Estos tienen como misión la defensa de los derechos fundamentales y específicos de las comunidades indígenas del Cauca de la mano de capacitaciones y encuentros de congresos en donde se brinda apoyo jurídico, educación, salud, primeros auxilios con enfoque psicológico y humanitario, jurisdicción indígena, control territorial, ejercicio físico, embalaje de pruebas, supervivencia y construcción de planes de acción zonales. Teniendo como principio la unidad, la tierra y la cultura como pilares fundamentales en la búsqueda de la autonomía, se muestra la manera en que las comunidades indígenas construyen conocimiento por medio de la oralidad y la memoria colectiva, demostrando que la mirada occidental no es la única posible y capaz de producir conocimiento.

También se presenta a los indígenas como una comunidad bastante vulnerada por parte del Estado, ya que se narra un panorama de violación a los derechos humanos en los grupos étnicos del Cauca. Estas comunidades están en medio del fuego cruzado que vive el país y tienen que afrontar a diario la muerte de líderes indígenas asesinados por grupos disidentes, situación bastante difícil sumando el desconocimiento de sus derechos étnicos, económicos, sociales y culturales con múltiples agresiones a sus derechos civiles y políticos. Así mismo, se presenta la problemática en la que han vivido las comunidades indígenas debido a la guerra en Colombia ya que se narran casos de privaciones arbitrarias de la libertad y la vida, apropiación ilícita de bienes de consumo y uso desproporcionado del poder armado y de la fuerza que quedan en la impunidad.

5. TRABAJO DE LA FUENTE

En el Texto *La importancia de la tradición oral: El grupo Coyaima – Colombia*⁷⁸ de Nancy Ramírez Poloche, se expone cómo la tradición oral es una herramienta fundamental para la recuperación del lenguaje e identidad cultural, desarrollando principios teóricos en donde el lenguaje sirve de base de todo conocimiento. Así mismo se plantea cómo a través del lenguaje se crean vínculos que conectan los diferentes miembros de una cultura ya que es por medio de este que logran identificarse y comunicarse. Es a través del lenguaje que se logra integrar una identidad llena de conocimientos compartidos en la cual el ser humano refleja su personalidad y es por medio de esta que se logra definir las particularidades del mundo que los rodean; es a través del lenguaje que se puede identificar con los modos de pensar, las creencias, el arte, la política, costumbres, religión y cosmovisión de una cultura específica pues cada una tiene su propia historia esta es la acumulación de diversas experiencias que los sujetos transmiten a los demás por medio del lenguaje. Es por esta razón que la tradición oral en las comunidades indígenas es muy importante ya que a través de este se difunde el conocimiento, los saberes ancestrales como forma de intercambio y conservación de la cultura milenaria de las comunidades.

6. CONCLUSIÓN

La fuente oral tomada como registro de análisis permite entender las maneras en las cuales a través de los siglos las comunidades indígenas han podido conservar y transmitir, en general, la historia de su comunidad. Así mismo, por medio de la tradición oral es posible interpretar los saberes ancestrales legados y narrados a lo largo de la historia generando vínculos que conectan a los diferentes miembros de una comunidad o cultura, como es el caso de las comunidades pertenecientes al

⁷⁸ RAMÍREZ POLOCHE, Nancy. La importancia de la tradición oral: El grupo Coyaima – Colombia. *Revista Guillermo de Ockham* [en línea]. 2012, julio - diciembre, 10(2). 129- 143. [Consultado 10 de junio de 2022]. ISSN: 1794-192X. DOI: <https://doi.org/10.21500/issn.2256-3202>

Consejo Regional Indígena del Cauca, quienes vieron amenazada su cultura debido al proceso de aculturación que se da en casi todas las etnias indígenas de Colombia y decidieron crear una educación propia que respondiera a las necesidades de su comunidad.

Laboratorio No. 5

Tema: El tiempo

El análisis de la concepción del tiempo dentro de las comunidades indígenas, nos permite acercarnos a su propia historia. Para ellos el pasado, presente y futuro no es visto de manera lineal como lo concibe la cultura occidental y es entendido hoy en día por las personas del común, sino que el tiempo es cíclico como un espiral en donde es comienzo y fin, y la vida y la muerte son realidades complementarias y no antagónicas. En este laboratorio se tomaron como fuente de análisis las leyendas y mitos creados desde los pueblos indígenas como forma de preservación de su tradición oral y cultural, ya que son estos referentes los que permiten comprender no sólo la visión del tiempo que poseen estos pueblos, sino también cómo esta percepción está conectada con lo cultural y lo ancestral.

Fuente: Leyenda La Majayura que pierde a los hombres del grupo indígena Wayuu

Realizado por: Geraldin Lizcano y Adrian Jaimes

1. CONTEXTO DE PRODUCCIÓN

La leyenda de *La Majayura que pierde a los hombres*⁷⁹ no tiene como tal una fecha de creación, pero se puede decir que este surgió en tiempos precolombinos en donde la cultura y la cosmovisión indígena estaba en todo su esplendor, y no había sido prohibida como lo fue en el periodo de la conquista y la colonia. Esta leyenda, y en general la producción oral indígena legada hasta nuestros días, evidencia una de las diversas formas en las que las comunidades indígenas pudieron conservar su cultura, destacando elementos como fue la oralidad a través de canciones, danzas y relatos. De esta forma es como en la actualidad aún se sigue conservando esta leyenda y pasando a las siguientes generaciones.

2. AUTOR DE LA FUENTE

Los indígenas wayuu son un pueblo originario de América que habitan en la península de la Guajira al norte de Colombia y al noroeste de Venezuela en el estado de Zulia, sobre el mar Caribe. Su lengua es el wayuunaiki proveniente de la familia lingüística Arawak, pero la mayoría de ellos son bilingües ya que hablan el español también. En su cosmovisión se puede encontrar a Maleiwa, la figura central de su universo mítico, quien los fabricó e hizo también los hierros para marcar cada clan y distinguirlos. Su economía se basa principalmente en la pesca artesanal y el pastoreo, aunque realizan otras actividades como la extracción de sal y el comercio de artesanías⁸⁰.

3. LOS DATOS QUE ARROJA

⁷⁹ VILLA, Eugenia (comp.). *Mitos y Leyendas de Colombia*. Quito: Editorial IADAP, 1993. p. 351.

⁸⁰ Organización Nacional Indígena de Colombia. Wayuú [Sitio web]. Bogotá: ONIC. [Consulta: 1 de junio del 2022]. Disponible en: <https://www.onic.org.co/pueblos/1156-wayuu>

La leyenda nos muestra como en una cueva sagrada llamada Puro vive la majayura una mujer hermosa y bien vestida que se le aparece a los varones indígenas en determinado momento y lugar. Esta mujer los atrae hacia la cueva prometiéndoles que en ella encontrarán los secretos que poblan la tierra. Muchos de los que la siguen se maravillan con lo que encuentran, nunca vuelven y sus cadáveres son encontrados tiempo después, pero los que sobreviven salen asombrados por lo que han aprendido, sin embargo, no puede decir nada de este conocimiento porque se les está prohibido y si lo revelan morirán al instante. Cuando la majayura aparece los hombres la ven como una piedra blanca que los llama, cada vez que se acercan esta se aleja hasta que llega al mar y se hunde, así es como muchos indígenas han muerto ahogados, pero aquellos que la logran alcanzar se convierten en piedras llamadas Papach.

4. PRESENTACIÓN DE LOS ACTORES SOCIALES

En el texto podemos observar varios elementos tanto culturales como de la cosmovisión de los indígenas wayuu. Por ejemplo, la cueva Puro en donde se encuentra el conocimiento es una referencia al más allá o el inframundo en donde aprenden saberes que no se encuentran en el mundo de los vivos. La referencia a la mujer, la cual en la leyenda tiene el poder de buscar al hombre que quiere y decidir yacer con él o no, puede tomarse como una representación de un intercambio de roles de poder, ya que en la comunidad wayuu una vez que la mujer alcanza la pubertad queda lista para contraer matrimonio y este no es siempre con el hombre que la mujer desee, por tanto, en muchas ocasiones esta resulta casándose con un hombre que no quiere.

5. TRABAJO DE LA FUENTE

En su texto *Mitos, Leyendas y Cuentos de la Guajira*⁸¹, el investigador Milciades Chavez a través de una recolección de mitos, leyendas y cuentos de la comunidad wayuu en donde está incluida la leyenda utilizada, estudia las manifestaciones folklóricas de este grupo indígena, ya que estas permiten conocer en parte las normas que rigen a la comunidad, así como también la historia del grupo y la religión que estos poseen, además brinda una imagen sobre si la comunidad ha estado estable en el tiempo o no, puesto que los mitos va cambiando según la relación de las personas con las instituciones que lo gobiernan, si esta relación ha permanecido los mitos hacen los mismo, pero si esta cambia la mítica lo hace con ella.

6. CONCLUSIÓN

La leyenda de “La Majayura que pierde a los hombres” no es solo una leyenda del pueblo Wayuu, sino es también una rica fuente para poder comprender su cultura, cosmovisión, religión y estructuración de la sociedad, ya que con ella se puede ver un reflejo de las creencias y vivencias del pueblo desde tiempos remotos y las formas en las que estos han permanecido o cambiado. Esto se entiende en relación a que los cuentos, leyendas y mitos son creados y modificados según la época y los sucesos que acontecieron en aquel tiempo, lo cual permite observar en estos las formas en que se ha afectado al territorio, la cultura y a las personas a lo largo de la historia.

La leyendas exponen una permanencia o cambio en la forma de ver y concebir el mundo de un pueblo o comunidad, ya que estas son un reflejo de cómo se organiza en diferentes ámbitos la sociedad, al igual que mide el nivel de afectación de un acontecimiento en un pueblo, puesto que si este fue terrible o favorecedor será recordado y transmitido por siempre a las siguientes generaciones, lo que llevará a

⁸¹ CHAVEZ, Milciades. Mitos, leyendas y cuentos de la Guajira. *Boletín de Arqueología*. 1946, vol. 2, nro. 4, pp. 305-301.

que a medida que se vaya transmitiendo a este se le agreguen, eliminen o modifiquen elementos.

A través del mito se puede observar la forma en cómo las comunidades indígenas conciben el tiempo, pero esta no es la única forma. Hay otras fuentes por medio de las cuales se da a conocer esta misma concepción del tiempo como es el caso de las artesanías. En donde no solamente se muestran características propias de la temporalidad indígena, sino que también en estas se plasman sus creencias, rituales, formas de ver el mundo y el cosmos, entre muchas otras, permitiendo así enseñar y transmitir estos saberes ancestrales de generación en generación.

Fuente: Mito

Realizado por: Jennifer Suárez y Samantha Lobo

1. AUTOR DE LA FUENTE

La autora del libro, refiriendo a la persona que se encargó de recolectar o compilar la fuente primaria y hacer de ella una obra, es Eugenia Villa Posse, una antropóloga que encomendada por el Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello se puso en la tarea de buscar, investigar, recopilar y seleccionar diferentes textos de tradición oral de distintos grupos indígenas de Colombia, para construir esta gran obra que consta de tres partes: “Mitología Indígena”, “Leyendas y Cuentos de Folclor” y “Mitos prehispánicos Muisca”.

Por otro lado, el autor de la fuente primaria escogida, es decir del mito a analizar, es Seye Ababi Makó, un indígena perteneciente a la comunidad de los koguis, habitantes de la Sierra Nevada de Santa Marta y grupo indígena descendiente de los Taironas. Debido a que no es posible conocer con detalle aspectos informativos sobre Makó, se decidió exponer en cambio algunas características y elementos principales sobre el grupo indígena en general. Los koguis son una comunidad con una rica y profunda cultura, que está llena de conexiones simbólicas y tradicionales. La herencia dejada por sus ancestros más cercanos, los Taironas, y los avances y crecimiento de su propia cultura los ha ubicado como una de los grupos prehispánicos más avanzados en cultura, no solo material, siendo creadores de una gran ingeniería arquitectónica (camino, canales, puentes); sino también inmaterial, elementos que se ven reflejados por ejemplo en la forma en la que se encuentra organizada o estructurada la sociedad, sustentada sobre complejos códigos de conducta. O incluso, sin ir tan lejos, en su mitología, que son fiel reflejo de la profundidad y la trascendencia de su pensamiento.

2. CONTEXTO DE PRODUCCIÓN

Los mitos han sido desde siempre un componente fundamental para todos los grupos humanos y sus sociedades alrededor del mundo. Adjudicar un origen certero es arriesgado, pues su producción se pierde en el tiempo. Para el tema que nos concierne, los mitos son elaboraciones que crearon con intención diferentes comunidades indígenas desde el primer momento en el que comenzaron a cohesionarse socialmente, a través de la formación y construcción de comunidades, se puede decir que son pues un patrimonio cultural de la construcción colectiva. Siglos antes de la llegada de los españoles estos grupos ya contaban con una cosmovisión y racionalismo concreto y propio.

Su creación se percibe como una de las formas o medios en la que las comunidades buscaron explicar y otorgarle sentido a sus realidades, es por ello que se pueden

encontrar en estas producciones explicaciones de cómo fue creado el mundo y la vida, concepciones acerca del universo, de las criaturas que lo habitan, de los fenómenos naturales que se les presenta o de la vegetación que los rodea. Son narraciones sagradas y representan elementos y procesos verdaderos para las comunidades indígenas, como códigos sociales y morales, y configuran además también su ordenamiento social y territorial. Se han mantenido en el tiempo gracias a la tradición oral característica de estas comunidades, han sido transmitidos de generación en generación a través de figuras centrales, como los sacerdotes o personas sabias, que por lo general vienen siendo los ancianos de las comunidades.

3. LOS DATOS QUE ARROJA

Este mito, *El primer hombre y la primera mujer*⁸², expone de manera concreta cómo nacieron los Koguis y cómo se formó en general la vida en el mundo. Se relata con detalle la manera en que dos personajes principales, los cuales se pueden percibir como creadores, uno masculino y el otro femenino, a través de su unión sexual, produjeron vida en el mundo. Se interpreta que los seres a los que daban a luz eran, al igual que sus deidades, de cierta manera especiales, es decir, no eran seres humanos normales pues contaban con cualidades mágicas específicas en su funcionalidad. Por ejemplo, hablan de la madre del sol “Mulkakukué” o la madre “Naowa”, que era la creadora de los animales, y también de seres humanos, sólo que a estos últimos les quitaba la vida.

Exponen como las máximas deidades o creadores tenían la habilidad de crear vida sin necesidad de unirse a través del acto sexual. Era solo necesario depositar dos piedras en el ombligo de una mujer para conseguir dejarla embarazada. Un acto que aplicó uno de los máximos creadores, sin consentimiento, en la madre “Naowa” y con el que consiguió que esta diera vida a seres humanos normales, en un primer

⁸² VILLA. Op.cit., p. 36.

momento fue un hombre y posteriormente fue una mujer. Estos dos seres constituyeron el primer hombre y la primera mujer Koguis creados, a partir de ellos fueron naciendo más miembros al punto de que llegaron a conformar una gran sociedad.

4. PRESENTACIÓN DE LOS ACTORES SOCIALES

Al ser el mito una fuente producida propiamente por los indígenas, la representación que se encuentra de ellos no está sesgada o tergiversada por sujetos externos. Por tal razón cada expresión figurativa que se encuentra en ellos es producto de la propia concepción que los indígenas tienen de ellos mismos y de su mundo. Es una entrada hacia su cosmovisión. En el mito analizado los koguis dejan entrever parte de sus creencias al relatar lo que vendría a ser el mito de su origen, se observa la creencia en deidades supremas, a las que les adjudican cualidades poderosas. No obstante, se representan a sí mismos como seres humanos normales, es decir, no se elevan al nivel de las deidades. El mito en sí constituye el medio por el cual estos aborígenes explican su realidad y un mecanismo que termina convirtiéndose en un poderoso sistema organizativo, de identidad y de creencias.

5. TRABAJO DE LA FUENTE

Una de las autoras que han hecho uso del mito como fuente investigativa es Betty Osorio, quien en su trabajo titulado *El mito de yurupary: Memoria ancestral como resistencia histórica*⁸³, aborda desde un mirada crítica el mito amazónico, centrándose en un primer momento en la dotación de significados que le son

⁸³ OSORIO, Betty. El mito de yurupary: Memoria ancestral como resistencia histórica. *Revista de Estudios Sociales* [en línea]. Bogotá (Colombia): Universidad de los Andes, abril 2006, nro. 23. [Consultado 23 de marzo de 2022]. ISSN: 0123-885X. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/815/81502310.pdf>

inherentes al mismo desde lo que ella llama “coordenadas simbólicas occidentales”, además de aquellas simbologías que son continuamente transformadas en torno al escenario académico en donde se inserte, fuera del ámbito cultural de su procedencia. Siguiendo esta línea, la autora toma el mito de yurupary y lo analiza de acuerdo a las diferentes vertientes que desde la literatura colombiana se han encargado de referir, tratando de analizar el vínculo que diversos autores se han encargado de tejer con un sistema dotado de simbolismo como lo es el mito indígena. Tomando como referentes centrales los trabajos de Robin Wright para grupos baniwa en Brasil, Osorio hace uso no solo de elementos históricos sino también antropológicos y de historia literaria, los cuales sustentan su idea de mostrar al mito desde la significación que tiene para las comunidades del noroeste de la Amazonía desde las cuales fue producido, pero a su vez le permiten ejercer una reflexión sobre los cambios de simbolismo que se le atribuido a dicho mito al entrar en contextos como el literario. Como lo expresa la autora, el Yurupary es un sistema de mitos que pueden ser narrados independientemente y que tienen una supremacía clave dentro la vida diaria del grupo indígena, teniendo en cuenta que desde estos se modelan muchos de los aspectos que caracterizan el día a día de la comunidad. La literatura por su parte ha creado una serie de “hermosas mentiras” o realidades a medias, que, si bien toman como fuente el mito indígena, le excluyen en la mayoría de ocasiones su carácter ético y político.

Otro autor, que igualmente realiza un estudio basado en el mito, es Gerard Reichel – Dolmatoff quien, en su obra *Mitos y cuentos de los indios Chimila*⁸⁴, se encarga de hacer una importante recopilación de esta fuente indígena como forma de entender las realidades que caracteriza y complejiza a la comunidad aborígen Chimila ubicados en zonas del departamento de Magdalena. El enfoque del autor, está centrado en exponer el mito como producto de una serie de referentes lingüísticos claves para las formas de comunicación Chimila, además de exponer

⁸⁴ REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Mitos y cuentos de los indios Chimila. *Boletín de arqueología*. 1945, vol. 1, nro. 1, pp. 4-30.

los elementos claves de la civilización material y espiritual que puede observarse a través de la mitología indígena. Desde mitos sobre la creación, la relación con la naturaleza, el poblamiento Chimila, diversas catástrofes, hasta mitos centrados en el surgimiento de la relación con otros pueblos, aspectos como la muerte, la brujería, los animales, el canibalismo, entre otros, son algunos de los referentes mitológicos que Reichel - Dolmatoff analiza en su trabajo. La investigación y recopilación de la fuente "mito", encuentra su importancia en el relato desde la fuente oral, ya que, la recolección de dichos mitos fue producto de los relatos del cacique de los Chimila, Tangrutaya Mutsu, quien a través del uso de elementos de la narración de cuentos y tradiciones de su tribu muestra las formas en que se entienden desde su realidad mitológica y los simbolismos que tiene para la comunidad la apropiación del mito en todas sus relaciones. El valor del relato de dicho cacique es incalculable si se tiene en cuenta también que es él precisamente el último que guarda la tradición oral de los mitos de su tribu, por lo cual es inevitable el desaparecimiento de los mismos dentro de su comunidad y del simbolismo que dentro de la misma adquiere la mitología como articulador de relaciones en diferentes niveles.

6. CONCLUSIÓN

No está de más decir, como se ha venido señalando a lo largo del análisis, que los mitos representan un elemento cultural e histórico sumamente importante, no solo para las comunidades o sociedades que los desarrollan sino también para los investigadores que se encargan de estudiarlas. Deben ser considerados como más que simples relatos, pues en ellos se encuentra contenido la cosmogonía de los pueblos y básicamente su estudio facilita la comprensión de la psicología de los mismos. Ha de resaltarse que este tipo de fuente es de gran valor para la comprensión o el acercamiento a la cosmovisión indígena. Es un producto que carga con el pensamiento colectivo de una comunidad sobre infinidad de aspectos y elementos que rodean su mundo y conforman su cultura. El mito que se analizó

permitió, por ejemplo, saber un poco el sentido del tiempo de los koguis, quienes al referirse al periodo de gestación del embarazo señalaban que medían el paso del tiempo a través de los ciclos lunares.

Laboratorio No. 6

Tema: Artesanías

La producción material indígena es uno de los claros referentes de la preservación de sus tradiciones, reconocimiento de su pasado y referencia de su propia historia. Es así, que el objetivo del presente laboratorio es abordar el arte indígena como fuente de análisis en la cual se encuentra la condensación de su cultura y prácticas ancestrales legadas a través del tiempo. A través del uso del arte Embera en un primer momento, y el arte Wayuu seguidamente, en este laboratorio se reflexiona en torno a la importancia que tiene para estos pueblos el plasmar su cultura en la producción de artesanías que son a su vez medio de expresión de su tradición, y objeto de comercialización en distintos escenarios en el país.

Fuente: Arte Embera

Realizado por: Geraldin Lizcano y Adrian Jaimes

1. CONTEXTO DE PRODUCCIÓN

Debe rescatarse que lo que se conoce como pueblo indígena Embera, es en realidad la terminología que hace referencia a un grupo indígena que ha venido consolidándose a través de su historia, historia que inicia desde mucho antes de la llegada de los europeos al territorio americano. Es así, que puede entenderse que

si bien la artesanía elaborada por este pueblo indígena es hecha en el año 2021 (la analizada aquí), es en sí el producto de toda una historia de más de seis siglos en donde ha evolucionado la forma de plasmar en las artesanías su propia identidad cultural que también se ha transformado, posiblemente, con el paso del tiempo y su inserción en nuevos escenarios. Entendiendo esto, y centrando el análisis en el contexto de producción de la fuente específica aquí presentada, está se ha creado a mediados del año 2021 como una herramienta ritual y para el desarrollo de su vida en comunidad, pero también como elemento comercial desde los Emberas, buscando a través de esta expresión cultural, generar ingresos para sus comunidades.

En este contexto, en el país, los indígenas se han trasladado a las ciudades debido a que es frecuente que deban buscar formas de subsistencia variadas ante un abandono estatal que cada vez es mayor, lo cual se ve claramente representado en que hoy en día estas comunidades producen sus artesanías, tejidos, cestería, etc., ya no solo para involucrarlos en sus rituales o prácticas internas de la comunidad, sino buscando también contar con ingresos que les permitan acceder a servicios o bienes que no están en sus posibilidades sin el componente monetario. Esto a su vez, permite entender que la artesanía indígena producida desde estas comunidades como elemento con valor económico, genera una serie de dinámicas que transforman el paisaje urbano (nuevos actores), y las mismas lógicas de la comunidad al tener que desintegrarse o trasladarse a un espacio que en muchas ocasiones no les permite el desarrollo y ejecución de prácticas propias de su cultura.

2. AUTOR DE LA FUENTE

El pueblo indígena Embera, habitó en tiempos prehispánicos e hispánicos vastas zonas del pacífico colombiano, más exactamente territorios cercanos a los ríos Atrato y San Juan en lo que hoy conocemos como el Chocó. Con el avance de la

conquista y colonización española, y las posteriores reorganizaciones del territorio, esta comunidad indígena fue desplazándose progresivamente a otros lugares, lo que responde a que actualmente se encuentren ubicados en varios departamentos del país e inclusive en Panamá. Han sido uno de los pocos pueblos indígenas que lograron resistir las entradas violentas del mundo español a sus territorios, en donde si bien su población disminuyó gravemente, algunos grupos sobrevivieron traspasando tradiciones y práctica Embera hasta nuestros días. Es así, como con el paso del tiempo, el pueblo Embera se ha encargado de plasmar en sus artesanías su propia historia, cosmovisión y cultura, construyendo así una amplia producción material que puede ser tomada como fuente de análisis de su propia tradición cultural y pasado.

3. LOS DATOS QUE ARROJA

El pueblo Embera a través de sus artesanías se encarga de plasmar elementos culturales de su comunidad, pero a su vez elementos que tienen que ver más con la producción del material artesanal, es decir, con el trabajo o la técnica que involucra la creación de cada objeto.

En cuanto al primer aspecto, en la fuente se puede entender como la clara expresión cultural de los Embera expuesta en su producción material, en donde destacan elementos como la fuerte conexión con la naturaleza lo cual se evidencia en collares, aretes, anillos, brazaletes, bordados en prendas, entre otros elementos, que son elaborados con una serie de picos y en forma de estrella representando posiblemente la relación de los indígenas con el sol, un astro que es significativo en los pueblos originarios. También puede verse que la cosmovisión Embera encuentra en las artesanías la forma de mostrar cómo los animales se relacionan con el hombre y con el mundo de los espíritus, o de aquellos seres que encuentran una vida después de la muerte. En el arte Embera analizado destacan figuras animales

como las aves y los tigres, los cuales son plasmados con materiales de colores vivos que hacen que estas figuras sobresalen sobre el resto de elementos que componen determinada artesanía. Es así en donde puede verse el elemento ritual o cultural tras el cual está uno de los principales objetivos de la producción artesanal Embera.

Para el aspecto de la producción material ligada al trabajo o técnica empleada por los indígenas emberas para la elaboración de sus artesanías, la fuente permite ver el papel central que tienen diversas formas o figuras geométricas en esta actividad cultural y comercial. Resalta la primacía de formas como triángulos que van de pequeños a más grandes progresivamente, y que se diferencian unos de otros gracias a la utilización de diversos colores en la construcción de ciertos productos. Los círculos son otras de las figuras que destacan en la artesanía Embera, los cuales se evidencian ya desde las formas que se les da a los collares y brazaletes, e inclusive a algunos aretes o bordados en tela, interceptando o compartiendo espacios en muchas ocasiones con los triángulos u otras formas como los rombos o espirales. En términos de colores, la artesanía Embera es especialmente significativa en cuanto al interés visual que despierta, ya que se hace uso de colores vivos y llamativos que oscilan normalmente entre el amarillo, naranja, rojo, azul, verde, blanco y negro. En este trabajo involucra elementos como nylon, agujas y chaquiras.

4. PRESENTACIÓN DE LOS ACTORES SOCIALES

Si bien la artesanía en su presentación no expone a los actores sociales de manera explícita, hablar de estos desde esta fuente puede entenderse desde los dos personajes que confluyen en el escenario de producción y comercialización de estos productos materiales: el indígena y el comprador.

En el caso del indígena, la artesanía en sí misma dice mucho sobre este debido a los elementos plasmados allí de acuerdo a su cultura y características propias de

su comunidad, como vendrían a ser los colores, las formas, las figuras y la primacía de ciertos elementos sobre otros. Aquí entran a considerarse elementos de su cultura y cosmovisión, las cuales involucran una serie de objetos artesanales para su desarrollo en la vida cotidiana de la comunidad Embera, y sobre todo en sus prácticas rituales, en donde se evidencia que la artesanía comparte escenario con la pintura corporal haciendo del cuerpo el centro de diversas ceremonias. Así mismo, en la artesanía el indígena está mostrándose como un personaje que dota de significado y simbolismo el producto artesanal, reivindicando su identidad y demostrando que, a pesar de haber convertido el arte indígena en un bien comercial de subsistencia que se inserta en escenarios distintos a los habituales (el espacio urbano), la voz del indígena sigue presente hasta en los bienes materiales de comercialización. Así mismo, cabe resaltar que también en la producción como tal de una artesanía se encuentra presente la voz y sobre todo el papel del indígena, en donde por medio de este elemento material se puede observar que plasman allí una técnica y una geometría que son dignas de grandes artesanos.

El actor social externo a la comunidad indígena, el cual se inserta en el escenario artesanal del pueblo nativo, se entiende en esta dinámica de acuerdo a su papel como comprador del bien material representado en la artesanía indígena. En materia de producción como forma de subsistencia, se está pensando inmediatamente en el agente externo que posibilita el intercambio comercial artesanía - dinero, en donde es impensable elaborar estos elementos desde la comunidad indígena sin tener en cuenta que van dirigidos a públicos en general que se interesan por características propias del elemento material que se les presenta. Es así, que el agente externo se presenta en lo que involucra la elaboración y comercialización de la artesanía exclusivamente como el que hace posible la venta del producto artesanal visto como un bien material comerciable, es decir, el agente externo es el comprador que ve en la artesanía indígena un producto de su interés que por diversas razones llega a adquirirlo.

5. TRABAJO DE LA FUENTE

En el texto: *Campos de poder artesanales en la comunidad Kamsá de Sibundoy, Putumayo, Colombia. Del trueque a las tendencias de moda*⁸⁵ de Gloria Stella Barrera Jurado, se exponen las formas en las cuales la comunidad Kamsá ha venido luchando a través del tiempo por no dejarse despojar de la propiedad intelectual de sus patrimonios, símbolos, técnicas y materiales, los cuales son evidenciados en la producción de las artesanías. Este despojo ha sido el objetivo de muchos frentes, estableciendo así espacios que vendrían a ser de lucha entre agentes, lo que la autora llama "campos de poder artesanales", que vendrían a ser para esta comunidad creados en relación con las siguientes instituciones: la evangelización, los Cuerpos de Paz, la Escuela Bilingüe Artesanal Kamsá, Artesanías de Colombia y el Centro de Desarrollo Artesanal. En esta investigación, la artesanía es el foco debido a que es dicha producción material la que ha estado en el centro de los procesos de apropiación de su construcción a través de diversos proyectos institucionales que mediante estrategias como la co-creación han influido de una manera u otra en la cultura e identidad de la comunidad indígena Kamsá, generando a su vez escenarios frecuentes de negociación, subordinación o resistencia.

Laura Ana Cardini en su texto *Producción artesanal indígena: saberes y prácticas de los QOM en la ciudad de Rosario*⁸⁶ se encarga de hacer un análisis, para el caso de este pueblo argentino, de la artesanía como forma de reivindicación de la identidad de la comunidad, y a su vez como material comercial que les genera rubros para su subsistencia diaria. El arte QOM plasmado en su producción material artesanal, presenta tanto el pasado histórico del grupo indígena, como a su vez las

⁸⁵ BARRERA JURADO, Gloria Stella. Campos de poder artesanales en la comunidad Kamsá de Sibundoy, Putumayo, Colombia. Del trueque a las tendencias de moda. *APUNTES* [en línea]. 2011, julio - diciembre, 24(2). 178-195. [Consultado el 10 de octubre de 2022]. ISSN 1657-9763. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/apun/v24n2/v24n2a05.pdf>

⁸⁶ CARDINI, Laura Ana. Producción artesanal indígena: saberes y prácticas de los QOM en la ciudad de Rosario. *Horizontes Antropológicos* [en línea]. 2012, julio - diciembre, 18(38). 101-132. [Consultado el 12 de octubre de 2022]. Disponible en: <https://www.scielo.br/j/ha/a/P3V8JVK9MCxQcVdWNJXgxwq/?lang=es&format=pdf>

transformaciones de sus saberes y prácticas como forma de construir progresivamente una identidad que les permita insertarse en nuevos escenarios buscando estar acordes con sus reivindicaciones actuales como comunidad. Además, en la vertiente económica, las artesanías de este pueblo se convierten en un bien comercial muy peculiar que, debido a aspectos como mixtura, su producción manual y los elementos empleados para su elaboración, que hacen precisamente que sea distante de la industria común de los mercados urbanos y de los productos consumidos en masa. Es así, que la autora toma la artesanía como la fuente que permite observar el encuentro de una serie de significaciones culturales e identitarias con valores económicos y comerciales, lo cual hace que se reivindique la producción artesanal indígena como propia de sus comunidades, pero a su vez como vínculo entre estas y la sociedad en general que llega a adquirirlas por medio del intercambio comercial.

6. CONCLUSIÓN

La artesanía tomada como fuente de análisis permite entender varios elementos que convergen en el mismo hecho de la creación del arte indígena, en este caso el Embera, plasmado en medios materiales como lo son las propias artesanías.

En un primer punto, se puede decir que la artesanía es la representación simbólica de una tradición histórica de los pueblos indígenas, en donde han sabido poner en estos elementos su cultura, pensamiento y saberes ancestrales, los cuales con el paso del tiempo han venido evolucionando de acuerdo a los escenarios que se les presentan y que hacen necesarias nuevas formas de entenderse como actores de una coyuntura o época particular. El indígena ha encontrado también en la artesanía la forma de continuación de prácticas rituales o ceremoniales, en donde el arte de estas comunidades representa diversos significados que le hacen imprescindibles en el desarrollo de actividades religiosas o culturales en el interior de sus

comunidades. Así mismo, la artesanía es el resultado de una serie de técnicas que presentan al indígena como gran artesano que ha plasmado en este material formas de tejer, armar, hilar o construir, de lo más diversas y a su vez particulares en relación con el elemento artesanal de otros pueblos o grupos sociales.

Como segundo punto, podemos concluir que la artesanía indígena como fuente deja ver que en sí misma se ha convertido progresivamente en un bien material comerciable, que ha hecho que el indígena geste relaciones transaccionales con agentes externos a su comunidad, relaciones que están determinadas por la necesidad de una economía de subsistencia (del indígena) y la posibilidad de adquisición de ciertos sectores (el agente que compra la artesanía). Esto más allá de evidenciar que el indígena se ha insertado en un mercado, hace ver que este actor debe, sino adaptarse, adherirse a nuevas lógicas representadas por el espacio urbano en donde entra a jugar papel como vendedor, siendo estas lógicas las propias de urbes centrales en donde se les hace necesario encontrar espacios de estancia distintos a los comunales, aprender a reconocer nuevas formas de movilización y ubicación, e inclusive dejar de practicar tradiciones propias de su identidad debido a que no están en relación directa con elementos como la naturaleza.

Fuente: Arte Wayuu

Realizado por: Jennifer Suárez y Samantha Lobo

1. CONTEXTO DE PRODUCCIÓN

El pueblo indígena Wayuu se encuentra ubicado en la península de La Guajira al norte de Colombia. En el año 150 a.C este pueblo arawak micro hacia las Antillas,

trayendo consigo sus costumbres ancestrales como la caza, la pesca y la artesanía, esta última representa en la actualidad una fuente muy importante de recursos económicos para la comunidad. Son las mujeres quienes se dedican a la creación de artesanías que sirven como sustento en el hogar, ellas se dedican a tejer chinchorros, mochilas y mantas en los cuales plasman diseños que reflejan parte de su herencia ancestral, pero debido a la situación de violencia que se presenta en Colombia el pueblo ancestral Wayuu se ha visto obligado a abandonar sus fuentes de ingresos agrícolas debido a la presencia de grupos ilegales que ejercen control y dominio casi absoluto sobre las actividades económicas de la región relegando a los Wayuu a sobrevivir casi que por completo de la venta de artesanías, sin embargo, una de las principales críticas que se hace a los procesos de comercialización es la inclusión de intermediarios que pagan precios injustos por el trabajo artesanal y se lucran vendiendo las piezas a altos precios en otros lugares, dentro y fuera del país.

Esta carencia de mercado organizado dentro de la cultura Wayuu impide que haya canales adecuados en donde puedan vender sus productos sin verse afectados por la presencia de intermediarios, a esto se le suma que gran parte de los artesanos Wayuu presenta dificultades para conseguir las materias primas necesarias para la elaboración de las artesanías: el hilo y la lana no se producen en la Guajira y deben ser trasladados hasta allí, lo que favorece al incremento de los precios, esto es desfavorable para las comunidades indígenas pues las condiciones económicas en las que viven son precarias, la falta de dinero es una de las principales dificultades de la producción artesanal del departamento, tanto para adquirir materia prima, como para invertir en producción o desarrollar actividades de comercialización.

2. AUTOR DE LA FUENTE

El pueblo indígena Wayuú habita la zona norte de Colombia antes y después de la llegada de los conquistadores. Algunos cronistas relataban que esta comunidad

tenía una estructura organizativa basada en clanes, con alta movilidad poblacional. Su economía se basaba en la caza y pesca, características que siguen perdurando hasta la actualidad. Sin embargo, en el momento que se dio el encuentro entre la cultura europea y la Wayuú estos últimos empezaron a adquirir nuevas prácticas agrícolas como el pastoreo y el sedentarismo y, posteriormente poco a poco se fueron insertando en el comercio de artesanías, lo cual les sirvió como un factor importante de subsistencia y de relación con las culturas inmigrantes. En la historia reciente de la comunidad Wayuu se puede encontrar como esta se caracteriza por tener una cosmovisión basada en una figura central de su universo mítico: *Maleiwa* Dios creador de los wayuu y fundador de la sociedad.

Por otro lado, la comunidad wayuu tiene una forma de organización social arraigada a sus principios cosmogónicos y modos de representación mítica. Para los Wayuú, los sueños representan una parte importante del quehacer cotidiano del pueblo, puesto que a través de estos se puede dar una explicación a la realidad del colectivo y de los individuos, a los cuales en casos particulares se les confiere poderes proféticos. Así mismo, su estructura social es de carácter matrilineal con más o menos treinta clanes, los cuales tienen su territorio y su propio animal totémico.

3. LOS DATOS QUE ARROJA

El pueblo Wayuu a través de sus artesanías expresa su cultura y su herencia ancestral; por medio de las artesanías la comunidad Wayuu logra concebir y expresar la vida tal como la sienten y desean. Por medio de los tejidos, se permite leer el espíritu que guía su acción y pensamiento. La artesanía Wayuu se enseña y transmite de generación en generación, utilizando materiales que son ofrecidos por la madre tierra. Cabe resaltar que en este proceso de enseñanza se crea en los más pequeños de la comunidad una identidad con su pueblo, en la cual se expresa la cultura y tradición de siglos atrás, bajo el consentimiento de una gama de procesos técnicos y la aplicación de diversos oficios.

Cada artesanía elaborada por la comunidad Wayuu se encuentra llena de simbología que permite una diferenciación entre los diferentes clanes, sirviendo a su vez como sistema de comunicación en la comunidad. Existen artesanías que sólo son realizadas por los hombres de la comunidad como es el caso de las waireñas y los aperos, su elaboración se enseña sin ningún tipo de ritual de iniciación, las personas que se sienten interesadas en dicha actividad simplemente deben pedirlo y se les enseña. Esto da a entender que las personas que tejen y crean la artesanía wayuu lo hacen porque sienten el deseo de instruirse en la creación de dichos artefactos de conocimiento milenario. Sin embargo, la elaboración de las artesanías es practicada especialmente por la mujer en épocas de lluvia, reproducción de las especies y realización de ritos de los wayuu. Estas costumbres están especialmente en manos de las mujeres desde una temprana edad, pues cuando las niñas están en su etapa de crecimiento deben realizar el rito del encierro, allí la mujer aprende a manejar el algodón y respectivamente a la elaboración de los tejidos en mochilas, fajas, sombreros, chinchorros, entre otros. Estas actividades permiten que las mujeres participen en el aporte de la economía para su clan.

4. PRESENTACIÓN DE LOS ACTORES SOCIALES

Si bien la artesanía Wayuu es realizada tanto por hombres como por mujeres, son estas últimas quienes se dedican casi por completo a la elaboración de la artesanía que se lleva a cabo dentro de las rancherías o viviendas de cada uno de los clanes, con el fin de conservar las costumbres ancestrales y la actividad económica. Son las mujeres quienes aprenden a construir las artesanías tradicionales para luego comercializar con estas y poder tener una fuente de ingresos económicos. Sin embargo, se ha demostrado que las comunidades presentan situaciones de explotación en cuanto al comercio de sus productos pues no se les reconoce, por parte del comprador, el valor real del trabajo artesanal. Esto se debe en gran parte a la pobre y casi inexistente estrategia de comercialización en la región, no hay un ente que regule los precios de las artesanías ocasionando que los indígenas tengan

que recurrir a intermediarios en la venta de sus productos, actividad que impulsa a la comunidad a estar inmersa en el negocio del mercado laboral de manera precaria.

Por otro lado, cuando se da el comercio de manera directa entre el indígena y los compradores se termina creando una negociación más que todo por subsistencia, esto significa que las artesanías que se hacen con un propósito de venta,} para obtener beneficios económicos para la subsistencia del indígena, en muchos casos termina intercambiada por productos de la canasta familiar y no se le da el valor que verdaderamente tiene. El hecho de que haya un intermediario, un tercero en la red de comercialización de las artesanías Wayuu, hace que los indígenas no sean quienes obtengan la mayor ganancia en la venta de las artesanías, pues son los terceros, que gracias a que tienen mayor dinámica comercial con el cliente, obtienen más ganancias.

5. TRABAJO DE LA FUENTE

En el texto *Fortalecimiento de los artesanos Wayuu ubicados en el distrito especial, turístico y cultural de Riohacha, la Guajira*⁸⁷ de Karen Paola Monterrosa, se exponen las condiciones inestables en las cuales se realiza la comercialización de productos artesanales y la informalidad en la cual trabajan muchos indígenas Wayuu. En este trabajo, se analiza la producción y distribución artesanal, así como el simbolismo que representa cada tejido para los diferentes clanes que conforman la comunidad indígena Wayuu. Así mismo, se evidencia cómo estas comunidades indígenas del departamento de la Guajira en muchas ocasiones presentan situaciones de vulnerabilidad referente a la explotación comercial a la cual son expuestos por la falta de mecanismo de control comercial, pues no se les reconoce por su trabajo artesanal y en muchos casos terminan regalando su trabajo por comida. En este

⁸⁷ MONTERROSA BARRANCO, Karen. Fortalecimiento de los artesanos Wayuu ubicados en el distrito especial, turístico y cultural de Riohacha, la Guajira [en línea]. Tesis maestría. Universidad Santo Tomás, 2018. [Consultado 3 de agosto de 2022]. Disponible en: <https://repository.usta.edu.co/bitstream/handle/11634/18841/2019karenmonterrosa.pdf>

trabajo investigativo, Monterrosa plantea como estrategia de reparación el fortalecimiento a la actividad comercial de los indígenas de la comunidad Wayuu, aumentando la capacidad de negociación y dando iniciativas empresariales a los indígenas de tal manera que estos puedan articularse y prevenir la pérdida de sus tradiciones y su sentido cosmogónico con los esquemas de mercado.

6. CONCLUSIÓN

La comunidad indígena Wayuú se encuentra ubicada en la Guajira, un departamento que atraviesa dificultades de orden político, económico, social y cultural. Sin embargo, en materia de producción material, este es uno de los territorios con mayor ubicación artesanal en el país, pues la artesanía, especialmente el tejido le da sentido y estructura a la cultura e identidad de los indígenas, en donde son las mujeres quienes en su mayoría se encargan del arte Wayuu. Los hombres también participan en la actividad artesanal, pero juegan roles diferentes, practican otros oficios, elaboran otros productos y aprenden de forma diferenciada.

Por otro lado, se resalta la problemática en cuanto a la carencia de un comercio organizado con adecuadas rutas de salida del producto que no necesite de terceros, pues no existe un ente regulador del comercio en la región. Los indígenas recurren a actividades económicas no productivas y poco sostenibles manteniéndolos inmersos en un negocio de mercado laboral poco rentable y precario.

4. CONCLUSIONES

La historia indígena ha estado durante siglos íntimamente ligada a las concepciones externas de su propio pasado, es decir, lo que en siglos pasados se entendía como historia de estos pueblos, no era más que una reconstrucción del pasado realizada por actores externos a su comunidad. En un intento por hacer un recorrido alrededor de la manera en la que ha sido concebida la historia indígena a través del tiempo, fue desarrollado, y consignado (en las páginas previas), el Seminario *Historia de los pueblos indígenas: descentrando el lugar de enunciación*. Este seminario contó con la participación de 25 estudiantes de un Seminario de Tópicos, bajo la organización de los 4 estudiantes que presentan el trabajo de grado aquí consignado. Todo esto auspiciado por la dirección de la profesora María del Pilar Monroy. Este nutrido grupo de estudiantes, junto con la directora, hicieron posible la puesta en marcha del objetivo central del seminario, que como su nombre lo indica radicó en descentrar la tradicional forma en la que fueron entendidos los pueblos indígenas desde la conquista española hasta nuestros días.

El desarrollo del seminario, desde la realización de las relatorías y los laboratorios, permitió el acercamiento a fuentes primarias como objeto de análisis, las cuales fueron tomadas desde su contenido hasta entender los procesos que involucra la creación del documento en sí. Es desde esta línea, que fue posible mostrar las dos visiones centrales en las cuales se dividió el desarrollo del seminario, visiones que han permeado la concepción del indígena a través del tiempo: una visión externa en donde su historia estuvo permeada por las definiciones y categorías europeas, y una interna que los convirtió en sujetos portadores y constructores de su propia historia.

En el caso de la primera visión, esta ha sido la que desde la llegada de los españoles al territorio prevaleció en la fuente escrita sobre el “Nuevo Mundo” encontrado, el

cual fue nombrado y definido bajo las lógicas y dinámicas propias de la sociedad europea. Esta visión convirtió al indígena en un sujeto pasivo el cual tuvo que adaptarse a las nuevas formas de organización y autoridad establecidas en sus territorios con la llegada de la representación real allí. A través del uso de la crónica de los primeros viajeros y la visita como fuentes de análisis, se puede concluir que son protagonistas aquellos discursos que rescataban una figura del indígena como “bárbaro”, “salvaje”, falto de civilización, definiciones todas que justificaron la puesta en marcha de instituciones de orden civil o religioso como forma de reducirlos a súbditos del régimen español.

El segundo momento abordado en el seminario, se analizó la forma en la que progresivamente se van dejando de lado las nociones eurocentristas y coloniales que ligan el pasado indígena netamente a su carácter de “incivilizados” y súbditos de la corona española. Aquí, desde el uso de fuentes como los reclamos, la historia etnográfica, la historia oral y, posteriormente, la producción material indígena, se pudo evidenciar que estas comunidades cuentan con herramientas y estrategias propias para reconstruir su pasado y contar de viva voz la historia de sus antepasados, al cual es el referente que les permitió tras décadas de lucha ser partícipes de derechos y representación jurídica bajo el amparo del Estado colombiano.

Finalmente, se puede decir que el seminario, permitió formar diferentes habilidades en el área investigativa en los estudiantes, lo cual fue posible por medio de la reflexión de cada temática, en la que los participantes expusieron su capacidad crítica y reflexiva identificando problemas en cada uno de los subtemas, buscando respuestas en los mismos, para así sustentarlas correctamente de manera verbal y escrita. Estos elementos, evidenciaron la puesta en marcha de un ejercicio crítico y de análisis, el cual estuvo ligado en todo momento a la formación como profesionales que representa el programa de Historia y Archivística de la Universidad Industrial de Santander, en donde se hace posible la construcción de

conocimiento a través de herramientas dadas desde las nuevas formas de repensar el pasado como lo es el pensamiento decolonial.

BIBLIOGRAFÍA

ACADEMIA COLOMBIANA DE HISTORIA. Curso superior de historia de Colombia (1781-1830). Tomo I - VI. Bogotá D.C.: Editorial A B C, Biblioteca Eduardo Santos, 1950.

ACADEMIA COLOMBIANA DE HISTORIA. [Sitio web]. Bogotá. [Consultado 27 de septiembre de 2022]. Disponible en: [Historia de la Academia \(academiahistoria.org.co\)](http://academiahistoria.org.co)

ACOSTA, Gabriela. Seris de Sonora [en línea]. Proyecto académico. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2002. [Consultado 24 de septiembre de 2022]. Disponible en: <https://www.aacademica.org/salomon.nahmad.sitton/74.pdf>

ACUÑA, C. Nuevo descubrimiento del Río de las Amazonas. Montevideo: Oltaver, 1994.

ARBOLEDA CASTRILLÓN, Diego. El indio Quintín Lame. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1973. p. 264.

Archivo General de la Nación (AGN). Indios de Agua Tibia se quejan de Juan Felipe Carvajal por ocupación de tierras y solicitan despacho de lanzamiento a través de este documento, solicitud que va de 1799-1801. Resguardos: Boyacá. Sección Colonia, fondo: resguardos. Expediente: RES-BOY:SC.53,2, D.9. f. 334-340.

Archivo General de la Nación (AGN). Los indios de Limoncitos demandan por intromisiones a sus tierras. Solicitud presentada el año de 1808. Resguardos: Santander. Sección Colonia, fondo: resguardos. Expediente: RES-SAN:SC.53,3,D.2. f. 28-37.

Archivo General de la Nación de Colombia (AGN). Sección Colonia, Visitas, t. Minipi: diligencias de visita. f.62. Diligencias de visita.

ARIZA, Libardo José. Identidad indígena y derecho estatal en Colombia [en línea]. Tesis doctoral. Universidad de Deusto, 2004. [Consultado 16 de agosto de 2022]. Disponible en: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/25086.pdf>

BARRERA JURADO, Gloria Stella. Campos de poder artesanales en la comunidad Kamsá de Sibundoy, Putumayo, Colombia. Del trueque a las tendencias de moda. *APUNTES* [en línea]. 2011, julio - diciembre, 24(2). 178-195. [Consultado 10 de

octubre de 2022]. ISSN 1657-9763. Disponible en:
<http://www.scielo.org.co/pdf/apun/v24n2/v24n2a05.pdf>

BENAVIDES VANEGAS, Farid Samir. La movilización de los pueblos indígenas y la lucha por sus derechos en Colombia. Barcelona: Institut Català Internacional per la Pau, 2009. p. 63.

BERNAL PINZÓN, Carmen. Historia de Colombia para niños. 6 ed. Bogotá: Ediciones de "LA IDEA", 1941. p.128.

BILHAUT, Annie Gael. El sueño de los záparas: Patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía. Quito: Flacso, 2001. p. 367.

CARDINI, Laura Ana. Producción artesanal indígena: saberes y prácticas de los QOM en la ciudad de Rosario. *Horizontes Antropológicos* [en línea]. 2012, julio - diciembre, 18(38). 101-132. [Consultado el 12 de octubre de 2022]. Disponible en: <https://www.scielo.br/j/ha/a/P3V8JVK9MCxQcVdWNJXgxwq/?lang=es&format=pdf>

CHAVEZ, Milcíades. Mitos, leyendas y cuentos de la Guajira. *Boletín de Arqueología*. 1946, vol. 2, nro. 4, pp. 305-301.

CHAKRABARTY, Dipesh. Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica. Barcelona: Tusquets, 2008.

Consejo Regional del Cauca. Nuestras luchas de ayer y de hoy. *Cartilla del CRIC*. 1971, nro. 1, pp. 11-30.

CUEVAS ARENAS, Hector. (ed.). Conflictos indígenas ante la justicia colonial: los hilos entrelazados de una compleja trama social y legal, siglos XVI-XVIII. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali, 2020. p. 155.

DUQUE GOMEZ, Luis. Los indígenas colombianos. En: Curso superior de historia de Colombia (1492-1600). 1 ed. t. IV. Bogotá: Editorial ABC, 1951.

F. GUETHI, Amanda. Rasgos de lo literario en Nuevo descubrimiento del río de las amazonas, del padre C. de Acuña. *Estação Literária* [en línea]. 2011, septiembre, 7. 138-149. [Consultado 22 de junio de 2022]. ISSN 1983-1048. Disponible en: <http://www.uel.br/pos/letras/EL/vagao/EL7Art13.pdf>

FAJARDO, Darío. El régimen de la encomienda en la Provincia de Vélez: (población indígena y economía). Bogotá: Universidad de los Andes, 1969. p. 99.

FRIEDE, Juan. Informe colonial sobre los indios de muzo. En: *Boletín cultural y bibliográfico, Banco de la República*. 1968, nro 11, pp 36-46.

FRIEDE, Juan. La explotación indígena en Colombia bajo el gobierno de las misiones: el caso de los Aruacos de la sierra nevada de Santa Marta. Bogotá: Punta de lanza, 1973. p.184.

GABRIELOVÁ, Zuzana. Los rarámuri: un pueblo indígena de México [en línea]. Tesis de grado. Universidad Masaryk. Brno (Chequia). 2007. [Consultado 28 de septiembre de 2022]. Disponible en: https://is.muni.cz/th/137848/ff_b/Los_raramuri-un_pueblo_indigena_de_Mexico.pdf

GALVIS PARRA, Julián José. Historia del Fortalecimiento Organizativo del Consejo Regional Indígena del Cauca (1971-1991). Trabajo de grado Historiador. Bogotá D.C.: Universidad Javeriana, 2010. p. 73.

GONZÁLEZ, Margarita. El resguardo en el Nuevo Reino de Granada. Bogotá: Universidad Nacional, 1970. p. 197.

GREBE, María Ester. La concepción del tiempo en la cultura mapuche. *Revista chilena de Antropología*. 1987, nro.6, pp. 59-74.

GROOT, Jose Manuel. Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada. Tomo I. Bogotá: casa editorial de M. Rivas y compañía, 1889.

GUZON, Jose Luis. Cristobal de Acuña y su aproximación a la Amazonia [en línea]. *El Barroco Iberoamericano y la Modernidad: actas del VI Simposio internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano*. [Consultado 7 de noviembre del 2021]. Disponible en: https://www.academia.edu/23883257/Crist%C3%B3bal_de_Acu%C3%B1a_y_su_aproximaci%C3%B3n_a_la_Amazon%C3%ADa

HENAO, Jesus Maria y ARRUBLA, Gerardo. Historia de Colombia para la enseñanza secundaria. Bogotá: Librería colombiana Camacho, Roldán y Tamayo, 1920. p. 592.

HERNÁNDEZ DE ALBA, Gregorio y TUMINÁ PILLIMUÉ, Francisco. Nuestra gente. Tierra, costumbre y creencia de los indios guambianos. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 1949.

HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Guillermo. De los Chibchas a la Colonia y a la República: Del Clan a la Encomienda y al Latifundio en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Sección de Extensión Cultural, 1949. p. 326.

JARAMILLO URIBE, Jaime. La población indígena de Colombia en el momento de la conquista y sus transformaciones posteriores: primera parte. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* [en línea]. Bogotá (Colombia): Universidad

Nacional de Colombia, 1964, nro. 2. 239-293. [Consultado 24 de marzo de 2022]. ISSN 239-293 2256-5647 0120-2456. Disponible en: <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/40645>

LOPERA MESA, Gloria Patricia. Creando posesión vía desposesión. Visitas a la tierra y conformación de resguardos indígenas en la Vega de Supía, 1559-1759. *Frontera de la Historia*. 2020, vol. 25, nro 2, pp. 120-156. ISSN. 2539-4711.

MARTÍNEZ María Isabel, “Tejiendo comparaciones: entre canastas y artesanías”. En María Isabel Martínez y Alejandro Fujigaki, et al. *Reflexividad y alteridad I. Estudios de caso de México y Brasil*. México D.F: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2019. pp. 37-76.

MELENDEZ CAMARGO, Juan David. Los Indios Tunebos y sus Reclamos en el siglo XVIII: Resistencia y Discurso. Trabajo de grado Historiador. Bogotá D.C.: Universidad Javeriana. Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Historia, 2010. p. 84.

MELO, Jorge Orlando. Historia de Colombia: La Dominación Española. 3 ed. Bogotá: Presidencia de la República, 1996. p. 252.

MOJICA SILVA, Jose. Relación de visitas Coloniales: Pueblos, repartimientos y parcialidades indígenas de la provincia de Tunja y de los partidos de la Pama, Muzo, Vélez y Pamplona. Tunja: Imprenta Oficial, 1946. p. 281.

MONTERROSA BARRANCO, Karen. Fortalecimiento de los artesanos Wayuu ubicados en el distrito especial, turístico y cultural de Riohacha, la Guajira [en línea]. Tesis maestría. Universidad Santo Tomás, 2018. [Consultado 3 de agosto de 2022]. Disponible en: <https://repository.usta.edu.co/bitstream/handle/11634/18841/2019karenmonterrosa.pdf>

Organización Nacional Indígena de Colombia. Misak [Sitio web]. Bogotá: ONIC. [Consulta: 27 de mayo de 2022]. Disponible en: <https://www.onic.org.co/pueblos/1098-guambiano>

Organización Nacional Indígena de Colombia. Wayuú [Sitio web]. Bogotá: ONIC. [Consulta: 1 de junio de 2022]. Disponible en: <https://www.onic.org.co/pueblos/1156-wayuu>

OSORIO, Betty. El mito de yurupary: Memoria ancestral como resistencia histórica. *Revista de Estudios Sociales* [en línea]. Bogotá (Colombia): Universidad de los Andes, abril 2006, nro. 23. [Consultado 23 de marzo de 2022]. ISSN: 0123-885X. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/815/81502310.pdf>

PARADA CAMPOS, Yenny Esperanza. Litigios por tierra: el caso del Resguardo de Chivatá en la segunda mitad del Siglo XVIII. *Historia y MEMORIA*. 2021, nro. 23, pp. 265-298.

POLONI-SIMARD, Jacques. Historia de los indios en los Andes, los indígenas en la historiografía andina: análisis y propuestas. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea]. 14 febrero 2005, Bibliothèque des Auteurs du Centre. [Consultado 27 de septiembre de 2022]. ISSN 1626-0252. Disponible en: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/651#quotation>

RAMÍREZ POLOCHE, Nancy. La importancia de la tradición oral: El grupo Coyaima – Colombia. *Revista Guillermo de Ockham* [en línea]. 2012, julio-diciembre, 10(2). 129- 143. [Consultado 10 de junio de 2022]. ISSN: 1794-192X. DOI: <https://doi.org/10.21500/issn.2256-3202>

RAPPAPORT, Joanne. Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina. Bogotá: Universidad del Cauca, 2005. p. 315.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Mitos y cuentos de los indios Chimila. *Boletín de arqueología*. 1945, vol. 1, nro. 1, pp. 4-30.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. En: *Revista Temas Sociales*. 1987, nro. 11, pp. 49-64.

RODRIGUEZ VAQUERO, Luis Enrique. Encomienda y vida diaria entre los indios de muzo (1550-1620). Colombia: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1995. p. 167.

RUIZ RIVERA, Julián Bautista. Encomienda y mita en Nueva Granada en el siglo XVII. Escuela de Estudios Hispanoamericanos. 1975.

SALGADO HERNÁNDEZ, Elizabeth Karina. Estrategias de negociación y resistencia indígena a la colonización del occidente de Antioquia, 1880-1920. *Historia y sociedad*. 2015. nro 29, pp. 171-201. ISSN 0121-8417

SANTACRUZ, Alberto. La construcción de la idea de América desde la maravilla del Nuevo Mundo: unas notas sobre la evolución del discurso de la abundancia en Pedro Mártir de Anglería, Gonzalo Fernández de Oviedo y el Inca Garcilaso de la Vega. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 2017, nro. 85, pp. 301-314.

SCHWARZ, Ronald. La gente de Guambia: continuidad y cambio entre los Misak de Colombia. Popayán: Universidad del Cauca, 2018.

SOLANO, Sergio Paolo y FLORÉZ BOLÍVAR, Roicer. La Expropiación de las Tierras del Resguardo Indígena de Tubará y Las Normas Jurídicas de la Época. *Revista Justicia*. 2007, nro. 12, pp. 81-89. ISSN 0124-7441

SUÁREZ GUAVA, Luis Alberto. El tiempo entre los Inga de Bogotá es una experiencia etnográfica. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2003. p. 110.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. Visiones jesuíticas del Amazonas en la Colonia: de la misión como dominio espiritual a la exploración de las riquezas del río vistas como tesoro. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. 2012, vol. 39, nro. 1, pp. 183-213. ISSN 0120-2456

TOVAR, Hermes. Notas sobre el modo de producción precolombino. Bogotá: Aquelarre Ltda., 1974. p. 132.

TUMBO, Julio Cesar, entrevista realizada por Dick Emanuelsson. Corinto - Cauca, 17 de mayo de 2017. Entrevista con JULIO CESAR TUMBO, ex autoridad indígena del pueblo Nasa y del CRIC

TUNUBALA, Danny Alexander. Participación de la comunidad misak en el Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente AISO 1971-1991. Tesis para obtener el grado de licenciado en historia. Santiago de Cali: Universidad del Valle. Facultad de Humanidades. Departamento de Historia, 2016. p. 151.

VASCO URIBE, Luis Guillermo. Los guambianos luchan e investigan para recuperar la memoria. En: LEYVA SOLANO, Xochitl, et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. 1 ed. México: Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago, CLACSO, 2018, pp. 353-380. ISBN 978-987-722-307-1

VILLA, Eugenia (comp.). Mitos y Leyendas de Colombia. Quito: Editorial IADAP, 1993. p. 351.

ZARATE, Eduardo. Comunidad, reformas liberales y emergencia del indígena moderno. Pueblos de la Meseta Purepecha (1869-1904). *Revista Relaciones*. 2011, nro. 32, pp. 18-52.

ANEXOS

Anexo A. Transcripción entrevista a Daniel Lucero: líder indígena de la comunidad de Ipiales. Entrevista virtual realizada el 22 de septiembre del 2021 por medio de la plataforma Zoom.

-Quisiéramos que iniciara contando algo sobre su comunidad, que nos contextualizara un poco sobre quiénes son.

Daniel Lucero- Todo lo que actualmente se conoce como la provincia de Obando en el sur de Nariño y todo lo que es la provincia de Carchi le pertenece a Ecuador. ¿Qué pasó? Pues éramos una nación que logró consolidar una identidad cultural sólida, una organización social específica, pero cuando llegó la colonización de manera arbitraria, el territorio quedó dividido. Dividido con una frontera que... pues es ficticia, nosotros la vemos como una frontera ficticia, una frontera arbitraria; pero que sí ha afectado a nuestra calidad de vida, porque en medio de eso de cruzar un puente, cuando los indígenas pasto vamos a Ecuador, automáticamente no tenemos los mismos derechos que tenemos en Colombia. ¿Qué pasa? Aquí en Colombia nuestra colonización política y social está reconocida. El pueblo Pasto lo integramos 27 resguardos y 1 Cabildo. Hay una diferencia de pronto, entre Resguardo y Cabildo: resguardo, cuando hablamos en términos de resguardo, hablamos de un gobierno propio que tiene tierras; y cuando hablamos de Cabildo, solo hablamos de una estructura de gobierno que todavía no tiene territorio reconocido o un territorio asignado.

Daniel Lucero -Entonces, ¿qué podemos decir? En el pueblo Pasto, en Colombia, somos 27 resguardos reconocidos con territorio y 1 Cabildo que únicamente tiene una autoridad reconocida. Y del lado de Ecuador, en la actualidad, únicamente

existen tres asentamientos pastos, de los cuales están luchando por obtener un reconocimiento formal en Ecuador, porque únicamente el gobierno ecuatoriano, de esos tres asentamientos, solo reconoce uno. Y estamos luchando para poder reivindicar nuestra binacionalidad.

Daniel Lucero-En este momento, somos alrededor de trescientos mil comuneros, trescientos mil habitantes de todo Pasto, entre Colombia y Ecuador. Del lado colombiano somos alrededor de doscientos cincuenta mil y somos uno de los pueblos indígenas más numerosos en población de toda Colombia. Creo que somos el segundo pueblo más grande, después de los wayúu y, aquí hay un dato curioso, somos de la etnia Pasto, pero no vivimos en la ciudad de Pasto, siempre hay una confusión, en la ciudad de Pasto habita otra comunidad indígena y es el pueblo Quillasinga. El pueblo indígena de los Pastos se asienta más al sur, más a la frontera con Ecuador, y el asentamiento más grande está en el resguardo indígena de Ipiates. Es mi resguardo y somos alrededor de treinta y un mil comuneros, treinta y un mil personas, eso pues en el contexto actual.

Daniel Lucero-En cuestión geográfica, el pueblo Pasto abarca 17 municipios del departamento de Nariño, abarca también ecosistemas estratégicos que van desde: Pie de Monte de la Costa Pacífica hasta el Pie de Monte amazónico. Nos definimos como una comunidad Panamazónica, ¿qué significa eso de panamazónica? Que estamos en un punto medio entre la cordillera andina y la selva amazónica. ¿Eso qué quiere decir? Que nuestra cosmovisión parte desde la manera de pensar y vivir de los pueblos indígenas de la cordillera de los Andes hasta, con más influencias, de los pueblos indígenas del Amazonas, como son: los pueblos Cofán, que son vecinos a nosotros; el pueblo siona; y el pueblo hamza. Esos son nuestros vecinos indígenas y compartimos aspectos de nuestras cosmovisiones. ¿Y eso qué quiere decir? Que, en materia de espiritualidad, tenemos elementos sagrados muy ligados tanto al yagé, que es nuestro, uno de nuestros remedios, pero también a la hoja de coca que es más de los Andes propiamente. Entonces, estamos en medio de diferentes mundos. Y allí pues, pasó, los introduzco un poco a nuestra cosmovisión,

pero en nuestra cosmovisión existen tres mundos: el mundo de arriba, el mundo del medio y el mundo de abajo, así los llamamos. El mundo de arriba es el mundo de los páramos, donde nace el agua, donde nace la vida, donde el ser de cualquier especie natural o espiritual se conecta con el cosmos; el mundo medio, es el mundo del bosque, el mundo donde sembramos y cosechamos, donde encontramos también esos alimentos que nos permiten vivir y donde están la mayoría de los asentamientos; Y el mundo de abajo, es el mundo de la selva o el mundo del mar: es un mundo sagrado hacia donde se desprende el infinito. así es como nosotros distribuimos a nuestro territorio.

Daniel Lucero-¿Qué más les puedo decir como para contextualizar? nuestro pueblo nació del origen de un encuentro entre dos comunidades que todavía no sabemos cómo se llamaban, pero que decidieron fusionar. Lastimosamente, nacemos de una comunidad amazónica que migró hacia los Andes y de una comunidad que, no sé si han escuchado hablar de la cultura Tumaco, Tumaco-La Tolita que llegaron al Pacífico, son descendientes de los mayas y migraron también a la cordillera andina. Cuando esta comunidad, que llegó por el Pacífico, se encontró con la comunidad que llegó del Amazonas deciden repartirse el territorio y convivir de manera pacífica, se fueron mezclando, y resultado de esa mezcla es el pueblo Pasto, que somos quienes habitamos en esta zona, la cual es de Colombia.

Daniel Lucero -Ahora sí, pues, podríamos pasar a hablar no, de cada uno de los componentes, entonces sería que me vayan preguntando uno a uno.

Adrián Lamus - Quisiéramos que nos compartieras un poco ¿cómo ha sido la experiencia de tú comunidad en cuanto a la recuperación de las tierras de resguardo?, ¿cómo ha sido ese proceso para ustedes?

Daniel Lucero - Aquí en Ipiales, en el sur, el proceso de la tenencia de la tierra ha sufrido algunos cambios, pero tiene una particularidad que es un poco distinta a lo que se ve en el Cauca y en otros departamentos de Colombia. Pasa lo siguiente, cuando llegan los españoles aquí había un montón de asentamientos, básicamente

se cuentan 27 asentamientos, corresponden prácticamente a cada uno de los resguardos que existen actualmente. Únicamente ha crecido hacia un asentamiento nuevo, y los mismos cronistas han documentado pues los nombres que tienen incluso en la actualidad. ¿Qué ha pasado? Hacia 1570, un cacique del pueblo Pasto que fue evangelizado por los españoles, viajó hasta España y se cree que es el primer indígena de algún pueblo de Colombia que viajó hasta España. Él se llamaba Pedro de Henao y fue gobernador del resguardo de Ipiales, en ese entonces cacicazgo de Ipiales. ¿Qué pasó con él? Viaja a España, fue evangelizado, fue educado bajo todo el régimen, pues impuesto por la Colonia, y en compensación, por prestarse para evangelizar a los demás indígenas de la zona, a él le reconocen unos títulos coloniales que son la base de los 27 resguardos que existen en la actualidad.

Daniel Lucero- ¿Qué quiere decir? Que, en el caso del pueblo Pasto, no hubo mayor pérdida de territorio, Porque desde la misma época colonial les reconocieron a los indígenas la tenencia sobre la tierra. A ver, abarcan 27 títulos, pero no todos se conservaron, obviamente con diferentes dinámicas, pero, en un 60% sí, por ejemplo, el resguardo indígena de Ipiales tiene más de 7.400 hectáreas. El título colonial conforme lo delimitó en la colonia es la misma extensión de tierra que tiene actualmente, y así eso se vio pues en otros territorios. Pero ¿qué pasó? Que, durante la colonización Nariño, tuvo unas particularidades que distan un poco con lo que pasó en el resto de Colombia. Aquí a dos indígenas se les reconoció el derecho a ganar un jornal, se les reconoció también un derecho a tener un gobierno propio, si bajo la estructura de resguardo, también bajo la estructura de Cabildo, pero se le reconoció la existencia de que tenga su propio aparato organizativo. Cosa que en otros territorios de Colombia no pasó y desaparecieron esas comunidades. Y también se les reconoció la posibilidad de tener tierra, subtitulada colectivamente, pero cada comunero podía adquirir una extensión de tierra donde pueda habitar con su familia y no usufructuada.

Daniel Lucero -Hasta ahí pues aparentemente todo bien, pero, aquí en Nariño, la historia cambia cuando llega la campaña libertadora con Simón Bolívar. Y aquí, curiosamente, contrariamente a lo que sucede al interior del país. Cuando llega Simón Bolívar, viene a conquistar y liberar supuestamente a los indígenas del sur. El nuevo régimen, de la campaña libertadora, resultó ser un régimen muy restrictivo a comparación del régimen de autonomía relativa que se tuvo bajo el gobierno español. Por eso es que acá en Nariño se juntan las comunidades, se enfrentan contra Bolívar, defienden a la corona española y aquí se armó la grande. Por ejemplo, aquí en Pasto, en la ciudad en la que estoy ahorita, hay un incidente catastrófico que se conoce como la Navidad Negra ¿Qué es eso de la Navidad Negra? Es que un 25 de diciembre de 1824, si no estoy mal, que llega Antonio José de Sucre, mentira, fue un 24 de diciembre, un 24-25 llega Antonio José de Sucre con un “ejército libertador” y aprovecha que la mayoría de la comunidad estaba en la misa de navidad, e incendiaron a una iglesia con toda la gente que estaba adentro con el objetivo de tomar dominio sobre las poblaciones indígenas y campesinas de esta zona, porque ellos les reclamaban pues, una autonomía que acá se vivió y que la campaña libertadora nunca reconoció.

Daniel Lucero- ¿Qué pasa? Como la historia, pues, siempre la cuenta el bando vencedor, pues, entonces al interior del país fue como que “liberamos a los indígenas de Pasto y a los indígenas de Ipiales”. Pero eso para nosotros qué significó, que esos primeros títulos coloniales que ganamos entren a un régimen inestable, ¿por qué?, porque familias de terratenientes que llegaron de Popayán y que llegaron de Bogotá, valiéndose también de los mismos ejércitos libertadores, empezaron a desplazar a los pueblos de sus propios asentamientos y empezaron a tomar esos espacios como si fueran de ellos y a otorgárselo a sus familiares. ¿Dónde pasó eso?, pasó en territorios que tenían pocos habitantes. ¿Cómo cuáles?, es el caso del actual municipio de Cumbal y el actual municipio de Guachucal. En lugares como Ipiales no pasó, porque siempre ha existido un número, pues, grande de indígenas, que en ese momento se enfrentaron a los

terratenedos y evitaron ser desalojados de sus tierras. Pero en estos otros resguardos si pasó, y a la gente la empezaron ahí si a esclavizar. Lo que no pasó en la colonización a nosotros sí nos pasó con la campaña libertadora republicana.

Daniel Lucero -Ese digamos que es el segundo momento, un momento de sometimiento, y ahí viene un tercer momento, a partir de 1890. Yo creo que ustedes conocen la Ley 89 de 1890, cuando un gobierno conservador habla de reducir a los indígenas salvajes hacia la vida común y se habla de los indígenas como salvajes y que lastimosamente esa norma estuvo vigente hasta 1991, hasta ahí éramos salvajes, son 30 años. ¿Qué vino de esta etapa? Si bien el contenido de esa norma es peyorativo, utiliza un lenguaje violento, un lenguaje que habla de la gente como si fuésemos, qué se llama, como si estuviésemos en un sistema de Daniel Lucero - castas donde ocupamos el último nivel. A pesar de que se expresa en ese lenguaje, esa norma viene y devuelve un poco de la autonomía que se perdió, porque vuelve y reconoce que los indígenas podemos tener un cuerpo de autoridades a través de los cabildos, y reconoce cómo se regulan esas autoridades, y les devuelve parcialmente alguna autonomía a los resguardos pese a tener un lenguaje violento.

Daniel Lucero -Entonces, ¿qué pasa allí?, hubo un pequeño resurgimiento en los lugares que no fueron tomados por los terratenientes y es allí, en el caso de Ipiales, donde ese título colonial en 1570 se revalida a través de una escritura pública, una escritura que estipula 1528 y 1906, donde vuelve y se delimita el resguardo respetando la misma distribución que se le concedió con el título colonial de los reyes españoles, entonces se recupera un poco ese ímpetu y se asegura también la tenencia sobre la tierra, eso en el caso de Ipiales. Ese digamos que es el tercer momento. Hay un cuarto momento que, esto ha sido como de periodos de euforia y de depresión ¿no?, viene un cuarto momento de depresión, lo llamo así, hacia los años sesenta. ¿Qué pasa con los sesenta?, Colombia reconoció sociedades colectivas a través de la reforma agraria, creo que fue Alfonso López, en los años cuarenta las comunidades indígenas volvieron a florecer. Pero en los años sesenta con el nacimiento del Banco Agrario, no, ahora es Banco Agrario, en ese entonces

sería otro nombre, pero era ese mismo banco, no recuerdo en este momento qué nombre tenía, ¿qué pasó?, nacieron pues los peritos agrícolas, los peritos representamos a comunidades que quieren sembrar. ¿Cuál era el requisito para que uno representara?, era que uno tenga una propiedad registrada en escritura pública que se pueda hipotecar. Entonces yo hipotecaba mi pedacito tierra, también una casa, pero mi pedazo de tierra no podía estar en propiedad colectiva, no podía estar en documento la ubicación del resguardo porque no era válido y no prestaban plata con documento donde diga que mi tierra es colectiva.

Daniel Lucero- ¿Qué pasó?, hubo una ola de personas de la comunidad que decidieron vender sus tierras o pasarlas a escritura pública en busca de que les presten, de que les abran préstamo. Y pasa una consecuencia, esa pasa entre los sesenta y los setenta, y ya cerca de los ochenta, salió una ley donde decía que únicamente se reconoce como territorio indígena aquellos que están en propiedad colectiva. ¿Y qué pasó con las personas de la comunidad que vendieron sus tierras o que las pasaron a escritura?, automáticamente perdieron la calidad de indígenas por así decirlo, a pesar de ser descendientes, a pesar de ser parte plena de la comunidad. Lo que esta reestructuración de los resguardos se le acomoda en base a los títulos colectivos, que es una mala jugada que el Estado le hizo a los pueblos indígenas de toda Colombia, que implicó que varios resguardos desaparecieran. En el caso del pueblo Pasto, nosotros perdimos cinco resguardos por esa política nacional, la mayoría de los resguardos se vieron amenazados porque su territorio se vería reducido. Entonces eso generó un malestar que dejó a muchas familias en la pobreza también, porque quienes hipotecaron sus tierras tampoco pudieron pagar sus deudas y las tierras empezaron a llegar a ser propiedad de banco, los bancos la subastaron y los terratenientes las compraron a bajo precio. Ahí eso es complejo ¿no?

Daniel Lucero -En Ipiales pasó poco, pero también pasó. Pero hubo territorios que sí fueron muy afectados, que es el caso del pueblo Quillacinga, aquí en Pasto, que desapareció por completo. O sea, todos los cabildos Quillacingas desaparecen

entre 1950 y 1970 a pesar de que tiene comunidad que es descendiente. Y en el pueblo Pasto desaparecen siete resguardos. Ese es el cuarto momento de depresión.

Daniel Lucero -Hay un quinto momento, que yo lo llamo El despertar, y es más cercano a nuestro tiempo reciente. Que ese despertar viene con la constitución de 1991; que reconoce al Estado como un Estado pluricultural, como un Estado que debe proteger los patrimonios de todos los pueblos de Colombia, que también se reconoce como un Estado pluriétnico y los pueblos indígenas empiezan a pensarse, a decir: bueno, a pesar de que estamos en Colombia nos vuelven a reconocer nuestra autonomía, o sea, que también podemos recuperar el territorio que el mismo Estado nos quitó, de forma engañosa. Y este despertar vino fuerte. ¿Qué pasó? Aquí en Nariño también hablamos de procesos de recuperación, pero, son un poco diferentes a los de Cauca, porque el Cauca viene recuperando tierras desde 1960, incluso un poco desde antes, con la influencia pues de Manuel Quintín Lame y demás líderes indígenas. Pero acá en Nariño la recuperación fue pérdida, ¿por qué?, porque la pérdida de territorio también fue pérdida. Aquí la recuperación del territorio empieza en 1991, con el cambio de Constitución. Y aquí nosotros tenemos un vínculo emocional muy fuerte con el pueblo Misak. El taita Lorenzo viene aquí, a la zona del pueblo Pasto, en 1991 y se ofrece a ser promotor de la recuperación de tierras. Se reúnen los resguardos de ese entonces y el taita Lorenzo qué dice: *“voy a traer gente del pueblo Misak que ya recupero todo y les vamos a ayudar a recuperar a ustedes”*. Y efectivamente hubo una movilización grande entre 1991 a 1996 donde el pueblo Misak vino a trasnochar y a entrar a las fincas, a entrar a los terrenos, de hombro a hombro con los indígenas del pueblo Pasto y a recuperar cada uno de los territorios que perdió.

Daniel Lucero -Y entonces, ¿acá cómo fue la recuperación y dónde se dio?, acá la recuperación se centra en los municipios de Guachucal y Cumbal, se recuperan precisamente 5 resguardos, se pueden recuperar. ¿Qué hace la gente?, ellos de día hacen las actividades agrícolas comunes y corrientes. Pero a eso de la media

noche salían grupos de 500 personas de la comunidad, entraban a una finca y no salían de ella hasta que el terrateniente titule la propiedad de esa finca al nombre del Cabildo. Y así, hicieron ejercicios de recuperación de 5 resguardos. ¿Cuáles son? Es: el resguardo de Guachucal, el resguardo de Muellamues, el resguardo de Colimba, el resguardo de Panan y el resguardo de Cumbal. Son resguardos que renacen después de esos procesos de recuperación. Eso pues, desde la recuperación territorial.

Daniel Lucero -Pero, además de eso, nosotros también vivimos un proceso de reestructuración política. También a partir de 1991, las autoridades indígenas empiezan a organizarse, a decir que ya no somos salvajes, ya a ser reconocidos como ciudadanos plenos, con derechos plenos; entonces organicémonos políticamente para contrarrestar los efectos del Estado colombiano. Y es allí donde desde lo político, nace el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia, actualmente es el partido político AICO, que, hasta mediados de la década de los 2000, fue un símbolo de resistencia. Del 2010 para acá, lastimosamente también se cogió vició un partido cualquiera tradicional, pero sus orígenes se le reconoce a AICO haber direccionado esos procesos de recuperación y también haber reestructurado la participación política de los comuneros de los pueblos Pasto y Quillacingas.

Daniel Lucero-¿Qué pasó en 1996?, ¿por qué no se recuperó las tierras? Porque en 1996 entra el paramilitarismo al sur de Colombia, vienen los paramilitares a nuestro territorio y asesinaron a cinco gobernadores indígenas y empezaron a matar a varios líderes. Entonces ellos frenaron estos procesos de recuperación, la gente decidió cuidar su vida y no exponerse más, también pues pensando que, en ese proceso de recuperación, en ese momento, tenía que parar. Es algo que, si cuidan a sus hijos, cuidan a sus nietos, se tiene la esperanza de que ese proceso se retome en otro momento de la historia. De cierta manera pues, ahí termina ese momento de despertar, eso con el pueblo Pasto.

Daniel Lucero -Con el pueblo Quillacinga pasa lo siguiente, también pues les voy a contar este pueblo porque tenemos unos lazos de hermandad tremendos y compartimos, somos pueblos vecinos. El pueblo Quillacinga desaparece, desaparecen sus resguardos hacia 1960, quedan en los hijos y los nietos de las personas que fueron autoridades y que fueron reconocidas como indígenas. Y en 1998 dicen: “*vamos a recuperar nuestra identidad, venimos de una raíz, venimos de una descendencia y el Estado nos tiene que reconocer*”. Y efectivamente, a pesar de que también los paramilitares asesinaron a varios líderes, este pueblo, en la actualidad, ya son 4 resguardos indígenas, las autoridades con territorio. Se recuperan 4 resguardos a partir de los títulos coloniales y tienen 5 autoridades más que ya son reconocidas como autoridades plenas con comunidad. Entonces, los Quillacinga también lograron reconfigurarse como unidad y obtener un nuevo reconocimiento.

Daniel Lucero -Bueno, aquí hay otro momento, que es el momento de la violencia por los paramilitares y también por las FARC donde, ¿qué pasa aquí?, aquí también respondo con las preguntas sobre el conflicto colombiano: primero, había temor por ocupar cargos con autoridad, no era fácil, porque estaba el miedo de que al gobernador lo maten, a los regidores los asesinen, a los líderes, a las mujeres les daba miedo empezar a encaminar procesos. Y lo que más nos perjudicó fue el que no podíamos movilizarnos entre nuestros territorios, es decir, los comuneros de Ipiales nos tocaban quedarnos en Ipiales, no podíamos salir a los demás resguardos, y los demás resguardos no podían venir acá por miedo a que en la vía les explote un carro bomba, por miedo a que secuestren a una persona o que de pronto pase la policía. Todos conocemos el tema de los falsos positivos, también se presentó acá con comuneros de veredas. Vino también el tema del control territorial por las juntas del narcotráfico. Estamos en la frontera con Ecuador entonces es el corredor por el que este tipo de comercio ilegal se da, y eso genera muchas dinámicas que afectaron la composición de nuestro tejido social.

Daniel Lucero - ¿En qué nos afectaron?, en que los mayores dejaron de enseñarle a los jóvenes cómo se gobierna, entraron gobernadores jóvenes con vicios, que yo llamo así. Vicios de la corrupción occidental. En este momento, pues hay varios resguardos donde se perdieron un poco, respecto hacia la autoridad propia, donde se pelean por llegar a ser gobernadores, pero para robar y no para gobernar; lastimosamente por ese rompimiento de tejido social durante esos años de conflicto. Con el acuerdo de paz, pensaría yo que es otro momento más, las FARC se fue de acá, los paramilitares desaparecieron también, ellos desaparecieron un poco antes. En este momento hemos vuelto a caminar el territorio, estamos otra vez comunicándonos entre los diferentes resguardos, estamos reavivando lo que es la identidad cultural, la espiritualidad, la visita a sitios sagrados y otra vez estamos en una etapa de renacimiento. Esto, como le digo va y viene, sube y baja, no es estático, y es una historia de bastante inestabilidad, pero nunca hemos perdido la esperanza en seguir resistiendo, tanto desde lo cultural, lo social y espiritual.

Daniel Lucero-¿Qué pasa ahora con la tierra?, ya hay una articulación más estable y ahorita hay varios procesos de constitución o ampliación de varios resguardos, tomando como base los títulos coloniales otra vez peleándole al Estado, pero esta vez la pelea ya es jurídica, ya no nos tomamos la tierra como lo hicieron mis abuelos o mis papás, sino que ya se hacen los cortes soportando el título colonial, soportando las escrituras que posteriormente nos reconocieron y se abogaron como tal que renazcan algunos resguardos y que se reconozcan más estipulaciones. Entonces, estamos otra vez en un buen momento, pero, pues después de haber sufrido tanto, digamos que estamos preparados para cualquier situación que nos toque enfrentar.

Daniel Lucero -Eso en cuanto a la tenencia de la tierra. Y bueno, voy a cerrar con algo más, con los problemas de ahora, que, si bien nuestra tierra es colectiva, otra vez la están vendiendo, otra vez lleva el tema de las escrituras públicas. Pero bueno, eso es una historia que tiende a repetirse un poco pero que los jóvenes de esta generación, acá en nuestra comunidad, son un poco más conscientes y hay una

mayor conciencia con los derechos que se han podido reivindicar desde 1991 hasta acá, y también con los diferentes escenarios de movilización, los diferentes paros. Este año paramos. A mí me tocó pasar trece noches sobre la vía Panamericana hombro a hombro con la comunidad, sin ir a mi casa, incluso sin bañarme, pero si intentando hacer presión para que el gobierno nos escuche y garantice los derechos para toda la ciudadanía. Eso en cuanto al tema de tierra.

Samantha Lobo-Teniendo en cuenta la importancia que tiene para ustedes su territorio ¿nos puedes compartir acerca de cómo fue el proceso para recuperar su memoria histórica y el significado que tuvo para la comunidad asumir este acto?

Daniel Lucero -Sobre cómo hacemos para recuperar la memoria también hay varias cosas que decir. Con el pueblo Pasto, cuando llegan los españoles, se prohibió hablar nuestra lengua y gran parte de nuestro idioma se perdió porque estaba prohibido hablar, únicamente podíamos expresarnos en castellano. Pero afortunadamente hubo vestigios; no se conservaron todas las palabras, conservamos apellidos, conservamos nombres de veredas, nombres de lugares, todavía se pueden descifrar los significados, se puede reconstruir en menor medida esa parte de la lengua. Pero ¿qué pasó?, en la tradición oral, la comunidad lo que hizo fue de cierta forma traducir los relatos de la lengua nativa al español. Quienes aprendieron a escribir, los escribieron, quienes no aprendieron a escribir, los contaron, y no han dejado de contarlos hasta ahora.

Daniel Lucero -Entonces ha sido la oralidad la manera en la que la mayoría de la memoria de nuestra comunidad se mantuvo, a pesar de que también se presentó mucho el sincretismo. ¿Qué es el sincretismo?, disfrazar bajo los rituales católicos y españoles expresiones que eran muy propias. Entonces: la tradición oral, los relatos de origen, la historia del territorio se conservó a través de la traducción de la lengua Pasto al español. La historia, la literatura, en fin, la espiritualidad, se conservó a través del sincretismo. ¿Qué pasa? Ojalá algún día puedan venir a Nariño, sería genial si en algún momento nos pueden visitar, aquí hay unas cosas

que, es enserio, no es por chicanear, pero hay un montón de expresiones que son muy particulares, sobre todo desde lo espiritual. Aquí ¿qué pasa?, ustedes miran una posesión de un santo o de una virgen, ¿no?, y lo único que pide el católico es al santo, porque lo que se hace alrededor del santo es completamente indígena: se llevan ofrendas de alimentos, se llevan mándalas, que todavía existen, las granjas rituales de la siembra y la cosecha, nosotros todavía celebramos el año nuevo el 21 de junio.

Daniel Lucero -Cada tres meses hay una fiesta cósmica. Entonces el 21 de junio es año nuevo, el 21 de septiembre es la fiesta de la luna, la estamos preparando y la vamos a celebrar a nivel de varios territorios, el 21 de septiembre es la fiesta de la niñez, los niños, la semilla. En cierta manera, pues coincide un poco con la Navidad, pero el significado es diferente. Y en marzo es la fiesta del florecimiento, las flores. Entonces, el ciclo agrícola gira en torno a estas fiestas, pero cada fiesta digamos que participan en la posesión de un santo, pero los rituales se mantuvieron. Entonces acá participan de jornadas de armonización, rituales de limpieza, de tomas de yagé y, actualmente, desde el año 2000 hacia acá, nos empezamos a despojar de los rituales católicos para únicamente conmemorar esa parte ritual indígena. Entonces, por ejemplo: el 21 de junio que eran las fiestas de San Pedro, ahora ustedes vienen a San Pedro y ya no lo encuentran en ninguna parte, lo que encuentran son un montón de ofrendas al sol; en septiembre ya no encuentran a la virgen en los territorios, sino que encuentran ofrendas a la luna; Y empezamos otra vez a visitar los lugares sagrados y a entender un poco celebraciones espirituales que en cierta manera pues, tienen un toque de fantasía, pero en los territorios se viven y se respiran.

Daniel Lucero -Entonces, la espiritualidad se conservó a través del sincretismo y la cosmovisión la conservamos a través del arte. Y aquí hay algo que para ustedes creo es bien importante: ¿cómo las expresiones artísticas logran salvaguardar la cosmovisión de un pueblo?, entonces aquí hay diferentes expresiones, empezando porque en el territorio de los Pastos hay un gran número de petroglifos y de pinturas

rupestres y hay unos que tienen hasta 2000 años de antigüedad, y esas pinturas tienen la base de los iconos en los que se representa a mi pueblo. Ahorita no tengo cómo proyectar imágenes, pero puedo hacer un ejercicio, que busquen rápidamente en Google la figura principal que es: el sol de los pastos; es una estrella de ocho puntas, de pronto puede que hayan visto en algunos sitios, y esa estrella de ocho puntas es el calendario y es lo que permitió también pues, conservar los sitios de siembra y cosecha. Ese icono lo tomamos de la escritura rupestre que lograron sobrevivir a la colonización, porque incluso nunca fueron descubiertas en ese entonces y que aparecen después a lo largo del tiempo.

Daniel Lucero - -Esta cosmovisión también se conserva en la cerámica, el pueblo Pasto en la época precolombina fue un pueblo ceramista por excelencia. Uno plasma toda su cotidianidad en piezas de cerámica y cuando hablo de la cotidianidad me refiero a todo. En la cerámica está plasmado: se plasmaban los animales de la época, los alimentos, las costumbres, las fiestas, la forma de vida. O sea, nosotros tenemos unos platos que son característicos, donde se graficó todo, todo lo que se ha escrito. Aparte de los platos, también hay figuras, entonces nos hemos encontrado con tumbas donde están pequeñas tacitas de cerámica que nos dejan pues, ver cómo la gente vivió en ese tiempo, frutas, flores, incluso, hasta hay cerámicas de relaciones sexuales, hay estatuas fálicas, estatuas eróticas, o sea, toda la cotidianidad se plasmó y eso ha permitido intentar recuperar, también ese sentido, de qué éramos antes. Entonces ¿qué pasa?, pasa que: cuando nuestros ancestros morían una persona la tenían que enterrar con sus pertenencias, y las pertenencias a la persona le llevaban su vida. Entonces cuando nos encontrábamos en la tumba es retroceder en el tiempo a la realidad de esas personas, incluso hemos encontrado semillas, chicha aún en estado líquido, o sea es brutal, y lamentablemente lo que perdimos fue de oro.

Daniel Lucero -En los años 70 hubo una fiebre, lo que pasa es que, a ver, en la zona de Ipiales. Ipiales siempre ha sido el máximo asentamiento, se encontraban las tumbas de los caciques y eran tumbas llenas de oro, y las figuras en oro del pueblo

Pasto son similares a las de la cerámica, toda la cotidianidad también la plasmaban en objetos de oro. Incluso el museo del oro de Bogotá, en donde reposa la mayoría de lo que encontraron acá, las piezas también son muy particulares, hay estatuas completas que son en oro, o sea es brutal, eso ha permitido encontrar esos significados que se perdieron.

Daniel Lucero -Prosigamos: oralidad, la cerámica, la orfebrería, la espiritualidad a través de las fiestas, y hay un quinto elemento que permitió saber cómo éramos, y es el tejido. Los tejidos tradicionales, que todavía existen, están aquí en los tejidos en guanga se llama, es una especie de telar donde también van construyendo grafías que representan la cotidianidad. ¿Qué pasó?, nuestros mayores dejaron eso y hasta la actualidad se sigue practicando. El año pasado yo tuve la oportunidad de acompañar a una amiga del trabajo, fuimos como miradores de la Red de Tejedoras y Tejedores, que es una red de 70 familias de mi resguardo que se dedica a tejer, y se sigue transmitiendo esa misma coreografía. Ahora, ¿por qué la red se llama de Tejedoras y Tejedores?, pues, porque aquí en el pueblo Pasto no hay ese tema de los roles de género, o sea si llegaron, llegaron impuestos obviamente pues por el cristianismo y la colonización, pero varios sectores de nuestra comunidad se resistieron.

Daniel Lucero -Entonces ustedes encuentran a un montón de hombres tejedores, hombres haciendo ruanas, haciendo un montón de accesorios, y ese tema de que yo no puedo tejer, aquí no existe. Pues bueno, el cristianismo perdió. Perdió, pero lo encontramos todavía. Pues es lo que pasa en el trabajo en la zanja, en el trabajo en el campo. Vemos a hombres y mujeres que siembran por igual, a hombres y mujeres que cosechan por igual, vemos a mujeres que se van a trabajar al campo y a hombres que se quedan a cuidar los niños. O sea, acá la cosa no funciona como el cristianismo lo enseñó, y habiendo todavía una resistencia al alejarse, encasillar en un rol, obviamente vino el cristianismo, después el capitalismo, ahora el tema de los medios de comunicación; siguen intentando pues, cambiar un poco lo que nosotros somos, pero gran parte de nuestra comunidad no se ha dejado perder. Al

menos en Ipiales seguimos haciendo lo posible para que esos roles no se presenten, eso en cuanto a la prohibición.

Daniel Lucero -Y, ¿qué estamos haciendo? Bien, nosotros tenemos varios procesos, está uno que ya les conté, que es el de la Red de Tejedoras y Tejedores. Es una escuela donde a quien quiera aprender a tejer se le enseña, tiene que aprender un año con la ruana y con los demás accesorios, y eso en cuanto a tejido. Estamos en este momento abriendo la escuela de Justicia Propia, que se enfoca más en recuperar, y es un semillero de líderes, liderazgos no, líderes y lideresas con el objetivo de que haya jóvenes participando de la autoridad, que puedan también ser autoridades y nos hemos enfocado mucho en que la mujer vuelva a estar al frente de la autoridad. El resguardo de Ipiales en la época colonial tuvo cuatro cacicas; gobernadoras que nos hemos podido documentar. Pero desde 2006 para acá no ha llegado ninguna otra mujer y es momento de que la mujer vuelva al poder. Entonces de la mano, yo no encabezó eso, lo encabezan otras compañeras a través de una fundación que se llama Guandra; están haciendo un semillero de mujeres autoridades para que mucha mujer pueda volver al poder.

Daniel Lucero -Con otros compañeros, en ese proceso si estoy, se llama Colectivo Guardianes del Tiempo, es un colectivo que se dedica es a la memoria, quienes recorremos los territorios, nos vamos a hablar con los mayores y las abuelas, las mamás y los taitas. Hacemos líneas de pensamiento en la noche, escuchamos los relatos, tomamos grabaciones, les hacemos video y vamos guardando para que no se pierda el origen. Y bueno, vendrán más procesos, ahí está la Escuela de Música: que la Escuela de Música en el territorio de los Pastos, esa escuela lleva apenas dos años y también se dedica a recuperar los sonidos ceremoniales en la música tradicional de la región. Y hay una cosa, ya recuperamos la tierra ¿no?, nuestros hermanos del Cauca dicen: recuperar la tierra para recuperarlo todo. Yo pienso que no, no es suficiente porque la tierra, cuando en Ipiales se volvieron capitalistas se convierte en minero, y no es suficiente recuperar la tierra. Ahora estamos en recuperar la comunidad y en recuperar los valores colectivos, si recuperamos el

sentido colectivo vamos a poder garantizar esa recuperación de la tierra, entonces apostamos a la recuperación del tejido social con un efecto colectivo. Eso podría decirles, que otras preguntas, continuemos.

Jennifer Suarez-Cuando hablabas de que la lengua se perdió, ¿el proceso de recuperación fue completo?, es decir, ¿se logró de alguna manera recuperar una buena parte de su lengua?

Daniel Lucero -Lastimosamente no fue un proceso completo, fue un proceso muy imparcial, se recuperaron algunas expresiones, pero lastimosamente no todo. ¿Qué estamos haciendo ahora? Con compañeros de diferentes resguardos cuando entrevistamos a nuestros mayores, pues aquí pasa algo que es bonito ¿no?, nuestra comunidad tiene una alta esperanza de vida, acá nuestros mayores llegan a los 80-90 años, bueno, eso en promedio; porque tenemos mayores de 110, 104, 100 años, que ustedes hablan con ellos, así como están hablando conmigo y tienen una lucidez espectacular. ¿Qué estamos haciendo con ellos?, pues obviamente por el tema de la edad, de la salud, somos nosotros los que vamos a donde ellos están, a veces toca caminar 3-4 horas, pero llegamos donde están. Y ¿Qué hacemos?, Tenemos que empezar a pensar no, es como: bueno ¿cómo era su infancia?, ¿dónde vivió?, y empezamos, en ese entonces ¿cómo le decían al agua?, ¿cómo le decían a la montaña?, ¿qué nombre tenía esta vereda?, ¿qué apellidos habían?, y en este momento estamos uniendo esfuerzos para poder descifrar unos significados de algunas palabras, pues que perduran, y en torno a ello resignificar la lengua.

Daniel Lucero -Sabemos que no la vamos a recuperar completamente, es imposible prácticamente, pero sí puede haber un proceso de resignificación. Que con esas palabras que ya tienen un significado, con esas expresiones o terminaciones que ya sabemos para qué se usaban, pues empezar a generar nuevas denominaciones. Por ejemplo, aquí hay, voy a poner un ejemplo muy puntual, aquí en Ipiales hay un

apellido que es muy común, que es el apellido Cuasquer, este apellido es una palabra compuesta no. Qué hemos podido descifrar, que todo lo que inicia o lo que lleva el componente “cuas” hace referencia al agua, ¿no?, entonces, curiosamente hay muchas montañas y ríos, o lugares donde nace el agua que tienen nombres, por ejemplo: Cuasqur, Cuasaquer, o sea, son lugares en donde nace el agua, entonces “cuas” nos indica eso, y la terminación “quer” implica población o sitio, o pueblo ¿no? Por ejemplo, acá hay, tenemos veredas muy ancestrales donde siempre ha vivido gente, Giranqer o Cuasquer por poner unos ejemplos, “quer” significa pueblo, entonces “cuasquer” significa pueblo o lugar de donde viene el agua. Y así es como hemos podido ir recuperando unos significados. Entonces ahí les pongo como un ejemplo puntual, pero es algo que viene de largo tiempo, que tenemos en investigación y seguimos hablando con los mayores, con las abuelas, con las mamas, los taitas; buscando precisamente más significados, y hablando del territorio es la única manera en la que podemos llegar a resignificar la lengua.

Adrián Lamus-Nos puedes compartir sobre el origen de su comunidad y la cosmovisión de su pueblo.

Daniel Lucero -Hay una historia que es bonita de contar ¿no?, yo les había contado rápidamente que nuestro pueblo nace de un encuentro de dos pueblos, y ese encuentro está narrado en la tradición oral, pues también con dos mitos de origen. Les voy a contar, pero sé que hay mucho que explicar y lo voy a explicar, ¿listo?, este mito se conoce como el “Mito de las perdices” y también se lo conoce como el “*Mito del Chispas y Guangas*”. Es básicamente el mismo relato pero que se cuenta en dos dimensiones por así decirlo. Haber, una particularidad de la cosmovisión del pueblo Pasto está en el principio de dualidad. ¿Qué es el principio de dualidad?, que cada uno de los seres humanos, y una especie masculina y una especie femenina, es un ser. Y en nuestros mitos de origen pasa eso, entonces el mito de las perdices es el mismo relato, pero donde las protagonistas son dos mujeres, que son las que le dan la vida al territorio. Y en cuanto a la perspectiva masculina, el mito de Chispas y Guangas, que son dos hombres que dan origen al territorio, pero

el relato es el mismo porque obedece a esa doble dimensión que se tiene al nacer. Somos seres duales, por lo tanto, las cosas en nuestro territorio siempre van a tener dos significados que nacen de una misma raíz, con dos manifestaciones de una misma expresión. Cuando ustedes vean la cerámica, en la cerámica también se representa, siempre va a haber dos lugares opuestos que son exactamente iguales y obedecen a este principio.

Daniel Lucero -Entonces, qué dice este mito, dice que, voy a contar la versión de las perdices; que en el origen de esta corriente migratoria cada uno de los pueblos se ha liberado con una cacica, con cacicas muy poderosas que tenían la facultad de convertirse en aves. La perdiz es un ave, y cuando ellas llegan y se encuentran en el mismo punto empiezan a pensar cómo van a repartirse el territorio, cómo van a vivir, o qué van a hacer. Entonces ellas deciden pelear, comienzan peleando, dicen: “La que gane se queda con el territorio y la que pierda pues tendrá que ir a buscar otro lugar donde vivir”. Empiezan a pelear, pero en esa pelea empiezan a bailar, esa pelea no se convierte en pelea, sino que se convierte en una danza, y el conflicto se atenúa, y se dice que una de ellas se convierte en una perdiz blanca y la otra en una perdiz negra. Y en la danza empiezan a girar en todas las comunidades en donde ellas estaban, entonces ellas dicen: “Vamos a hacer algo, donde se termine la danza cada una de nosotras va a habitar hacia donde esté nuestra mirada”. Y cuando la danza termina una de ellas queda mirando hacia el norte y otra de ellas queda mirando hacia el sur, y es allí donde las dos comunidades se asientan. Y se dice que en conmemoración de ese ritual se ha identificado una sábana que tenemos acá en Guachetá, ese fue el lugar de la danza, es donde comienzan a mezclarse las comunidades y se juntan, y nace como tal un nuevo pueblo que combina las creencias de los dos. Esa es la versión de las perdices.

Daniel Lucero -La versión de Chispas y Guangas es exactamente igual solo que en vez de perdices, en vez de cacicas eran caciques, el uno tenía la capacidad de convertirse en jaguar y el otro tenía la capacidad de convertirse en un oso, igualmente que bailan, comienzan enfrentándose terminan bailando y es

exactamente el mismo relato. La única diferencia es que se dice que el uno decidió habitar en un cerro que conocemos como Cerro de las Tres Culpas, donde efectivamente hay osos, hay oso andino. Y el otro decide habitar en el cerro de Curipollo, donde precisamente encontramos huellas de jaguares, entonces es como esa la visión. Pero es un origen diferente porque, o sea, es dual, se cuenta localmente la misma historia, el origen nace, yo lo digo así, de dos personas de un mismo sexo, de un mismo género, que se ponen de acuerdo y donde nuestro relato de origen no viene de un nacimiento, sino que viene de un consenso, y ese consenso también es actividad fundamental en nuestra filosofía.

Samantha Lobo-¿Cómo ha sido el proceso de reinsertarse en el espacio político? teniendo en cuenta el contexto de violencia que se vivió, y se sigue viviendo en Colombia, donde la muerte de líderes y lideresas indígenas es casi noticia de cada día.

Daniel Lucero -Es una pregunta interesante porque en mi caso, pues yo voy a decir lo que siento ¿no?, y lo que hemos hablado con la misma comunidad. Lo que pasa es que yo me siento seguro cuando estoy en mi territorio, cuando estoy dentro de mi comunidad, ¿por qué?, porque la misma comunidad nos protege, la misma comunidad nos cuida y el hecho de que uno se haya vuelto visible genera que por donde quiera que uno esté la gente sepa quién es uno, y si se lleva a un actor desconocido, a un actor externo, inmediatamente la gente a uno lo previene, y es algo que a mí me ha pasado. Entonces, ejemplo: yo digo mañana me voy a la vereda de Taindala por poner un ejemplo, acá en el resguardo de Ipiales. Yo qué hago, un día antes llamó a la gente de Taindala, les digo compañeros y compañeras voy a estar con ustedes, voy a llegar a tal hora; yo entro a la vereda y de ahí en adelante si pasó o si miran algún personaje extraño ellos me avisan, y dicen compañero Daniel tenga cuidado entró gente extraña en una camioneta tal, no ande por tal zona porque están por tal camino. Y así es como la gente nos cuida y afortunadamente pues en Ipiales llevamos más de 10 años sin que haya habido un incidente de lamentar en nuestra comunidad, nos sentimos seguros. Pero ¿por qué?, porque

tanto nuestra guardia indígena como nuestras autoridades y toda la comunidad está muy pendiente, o sea, entre todos tenemos un control en el mismo territorio y eso hace que uno tenga confianza.

Daniel Lucero -Ahora, hay otra cosa, y eso lo hablamos en algún momento. En el año anterior en el resguardo de Cumbay atentaron contra algunos gobernadores y algunos líderes y teníamos el temor de que la violencia vuelva. Entonces qué es lo que nosotros pensábamos, digo bueno, supongamos que a mí me pasa algo, supongamos que un atentado y que por cosas de la vida tengo que trascender. Yo ya he dejado una semilla, ya hemos sembrado un proceso, y ese proceso como ya está sembrado tendrá que dar frutos y vendrá otra persona y lo retoma y continuará. Si no pudieron en 500 años menos lo van a poder ahora, y ese es como el sentimiento colectivo de que si alguno de nosotros falta tenemos la seguridad de que habrá otro que continúe el camino. Y hablamos así, o sea yo sé que de pronto para ustedes puede ser como bueno y por qué si la vida es valiosa, y por qué lo toman pues tan deportivamente ¿no?, por así decirlo. Aquí juega la cosmovisión, a ver, y aquí hay algo importante de nuestra cosmovisión y les pido que lo busquen, que entren a Google y busquen este símbolo, que este símbolo representa el tiempo, el espacio, y los mundos en los que habitamos, es el Churo cósmico, me encantaría que lo busquen inmediatamente porque es una espiral como una S, ustedes lo van a encontrar.

Daniel Lucero -Qué pasa con esa espiral, primero, pues representa la dualidad de la que ya les hablé, representa los mundos: un mundo arriba, un mundo medio y un mundo de abajo. Pero también representa un camino espiritual, es una espiral, ¿qué pasa?, esa espiral es una espiral infinita, en el punto donde termina inicia otra, inicia otra a través de una cadena de realidades. Y esas realidades qué representan, representan, a ver los tres mundos que les hablé son los mundos físicos, pero esa cadena de las espirales representa los mundos espirituales. Y nosotros qué creemos, que una vez dejamos el mundo en la tierra inmediatamente entramos, la vemos desde otra dimensión, a continuar haciendo el trabajo que hacíamos acá

desde otra dimensión; desde otra realidad, desde otra existencia seguimos trabajando. Entonces para nosotros la vida no termina simplemente es como pasar a otra existencia, bueno, a otro nivel o como irnos a otro lugar, pero desde ese lugar seguimos trabajando.

Daniel Lucero -Y no se si de pronto ustedes han tenido la oportunidad de tomar yagé. ¿No? Bueno cuando puedan y si su espíritu los llama al remedio del yagé, háganlo, porque esto de los mundos, de la espiral y las realidades, cuando uno lo oye hay personas que dicen no pues está loco, cómo va a decir eso, nos vamos al cielo o nos vamos al infierno, en fin. Cuando ustedes tengan la oportunidad de tomar yagé, el remedio, que ustedes creo que han oído que el yagé genera algunas alucinaciones por así decirlo, y no son alucinaciones, sino que el cuerpo físico aquí donde estamos y el cuerpo espiritual trasciende y navega por otras realidades donde están nuestros abuelos o por esas realidades a las que vamos a ir. Y aquí, les voy a contar lo que ha pasado, y esto les va a sonar a espiritismo, pero es real, cuando a nosotros se nos muere algún familiar lejano y no tenemos la oportunidad de despedirnos de esa persona, en el remedio, en la toma del yagé, nos encontramos con esas personas, podemos volver a hablar con esas personas, incluso podemos hablar con espíritus de abuelos de hace 100-200-300 años y nos siguen contando cómo es, qué pasó.

Daniel Lucero -Pues yo sé que es difícil de asimilar, pero cuando esos relatos de estos abuelos, estos espíritus de abuelo; nosotros los llamamos espíritus mayores, simplemente porque están en una dimensión mayor, y están desde allá continuando con el trabajo que hacían acá. Hay cosas que ellos nos han contado en medio del remedio, en ese encuentro ya de espíritus en otras dimensiones, que cuando se hacen investigaciones históricas han coincidido. Yo sé que la ciencia no hace válido este método de investigación, pero nosotros qué hacemos, sacamos los datos y obviamente no lo asumimos al método científico, pero muchas de las cosas que hemos recuperado las hemos recuperado en este viaje espiritual del yagé, hablando con espíritus mayores que ya vivieron acá y que nos cuentan cómo fue, cómo pasó.

Entonces de esa manera nosotros interiorizamos lo que para nosotros esta cosmovisión de la espiral es real y seguiremos existiendo, entonces en ese sentido no le tememos a la muerte.

Samantha Lobo-Ahora que nos hablas de eso nos genera la duda, ¿cómo hacen ustedes para elegir a la persona que tiene el honor de poder comunicarse con esos espíritus mayores?, ¿Todas las personas de la comunidad pueden hacerlo? o ¿hay un proceso espiritual que se lleva a cabo? o ¿que es necesario para poder llegar a tener esa conexión?

Daniel Lucero -Voy a hablar un poco del yagé para que me entiendan un poco más. Es también un proceso, como casi todo lo que hacemos, entonces cuando uno toma por primera vez muy posiblemente no encuentre todavía ese contacto a menos de que, cómo les digo, un familiar cercano haya muerto recientemente, entonces digamos que ese espíritu todavía no está tan lejos, entonces se pueden dar esos encuentros. Pero usualmente, la primera vez que uno toma es difícil porque el remedio del yagé aparte de ser un remedio espiritual también es un remedio físico y va a generar unos efectos físicos. El yagé es un purgante, eso qué implica, que la primera vez que nosotros lo tomamos como hemos tenido una vida sin probar este remedio, sin purificarnos también, pues por eso es por lo que poca gente se anima a tomarlo, es difícil en términos de que uno amanece vomitando todas las impurezas que tiene en el organismo, uno amanece de pronto yendo al baño porque el cuerpo se libera de todo eso que tenemos adentro y que de pronto afecta nuestra salud.

Daniel Lucero -Entonces como es una limpieza que también es física, en la primera toma no se tiene una conexión todavía tan trascendental porque primero el cuerpo se libera de todo lo que le hace mal. En una segunda toma, después de haberse limpiado, después de dos, tres, seis meses, menos de un año en lo posible; empieza un proceso de limpieza mental por así decirlo, y empieza un proceso de conexión con el espíritu de cada uno. Entonces, a menos que, como en el caso mío, ¿no?, fue interesante porque, o sea, literalmente entendí que este cuerpo de carne y

hueso es un cuerpo más, pero que dentro de uno hay una esencia que seguirá navegando de pronto en otros cuerpos o en otras formas o en otras convicciones, pero es una esencia que seguirá fluctuando y esa hierba comienza a crecer y vuelve. Y es como que empieza a recordar un poco de quién fue antes, empiezan a manifestarse levemente una especie de recuerdos de donde estuvo antes nuestro espíritu. Y desde una tercera, cuarta, o quinta toma, ya comenzamos a encontrarnos con esos espíritus mayores, ya comienzan a mostrarnos. Primero uno se encuentra con los espíritus de su propia raíz, de su propia familia, los abuelos, los bisabuelos, los primos, los tíos que de pronto ya se han ido, empiezan a uno a mostrarnos mire mijito vivíamos en tal vereda, las cosas eran así y que bueno saber pues que vino.

Daniel Lucero -Es que, o sea, se adquiere un diálogo, ¿cómo les digo?, es bien extraño porque uno es consciente de que el cuerpo está aquí, uno está acá, pero a la vez también está allá, ¿sí?, es algo que no sé cómo explicarlo con precisión porque es bien difícil de expresarlo verbalmente, pero es como que uno está simultáneamente en dos o tres realidades, y pasan muchas cosas. Y a partir de la quinta, sexta toma, según como se hayan liberado esas cargas espirituales impuestas por uno, impuestas por el cristianismo o por el capitalismo o por el mundo de ahora, empezamos a conectarnos por estas vías espirituales y no hay una restricción, todos y todas podemos llegar a esa conexión, es simplemente empezar a caminar.

Adrián Lamus-Viendo el vínculo tan fuerte que tienen con la naturaleza y teniendo en cuenta la situación actual sobre el deterioro progresivo de nuestro mundo, ¿cómo es su postura frente al medio ambiente?, ¿Tú comunidad tiene un movimiento o hace parte de alguno que lucha por la defensa de la naturaleza?

Daniel Lucero -Hay varios procesos, pero bueno, también partimos de la cosmovisión para explicarlo mejor. Y partamos, yo no sé por qué yo no les dije antes esto y es muy importante, partamos del concepto que nosotros tenemos de territorio. ¿Para nosotros qué es el territorio?, el territorio es un organismo viviente, es un ser,

un ser vivo, así como nosotros sentimos, nos expresamos, nos ponemos tristes, nos ponemos contentos o sufrimos, el territorio también. Y nosotros, en el caso de la especie humana, somos, llamemos de una célula, una célula de todo ese territorio. Entonces, para nosotros el llamado tierra o territorio es un ser vivo, es un ser que tiene un montón de comportamientos, y cada comportamiento es consecuencia de lo que nosotros hacemos. Entonces eso lo vemos con el cuidado de los bienes naturales comunes, nosotros no hablamos de recursos naturales sino de bienes naturales comunes. ¿Por qué?, porque cuando hablamos de recursos es algo que podemos gastar, algo que está para gastar y ya, entonces si hablamos de un bien natural, es algo que es nuestro, es un pedazo de todos, entonces es así como nosotros nos expresamos en cuanto a cada uno. Y la tierra también, nosotros hablamos de seres naturales y seres espirituales, esos seres espirituales son: espíritus guardianes, están en las quebradas, en las lagunas, en los ríos, en las montañas, y hacen parte de esta misma realidad y que nos ayudan a cuidar el territorio.

Daniel Lucero -Entonces digamos que nuestro componente ambiental viene de esa raíz, de que en este planeta simplemente somos solo una especie más, teniendo la responsabilidad para que el territorio siga estando estable y siga estando en un equilibrio. Entonces aquí hay varios movimientos, por un lado, lo que yo les contaba, yo soy el coordinador departamental de la Red Nacional de Actores de Ambiente, entonces les cuento cómo sería el proceso. Aquí en Nariño es fuerte, estamos en 15 municipios, la mayoría de los municipios donde estamos son territorios indígenas, y partimos de esa visión del territorio para empezar: a reforestar, empezar a regenerar, empezar a volver a llamar a los espíritus guardianes de cada espacio. En este momento estamos liderando un proceso de reforestación con especies nativas, tenemos una meta ambiciosa de sembrar 160.000 árboles en este año. Y esa meta cada año sigue creciendo. Y por qué sembramos especies nativas, porque cada una de las especies del territorio es el lugar de un espíritu, al territorio

hay que devolverle los espíritus que lo protegen entonces nosotros lo hacemos con plantas nativas.

Daniel Lucero -Hay otro proceso que se llama Guardianes del Territorio que es con adolescentes. Son personas entre 13 a 18 años a los que se les enseña a trabajar la tierra, tienen como tarea: ir a sembrar, acercarse a las fuentes de agua, identificar y recorrer el territorio, conocer. Entonces se trabaja con los colegios indígenas y se va sembrando esa misma conciencia. Tenemos otro proceso, lo hemos llamado Siembra Consciente, y es que este tipo de reforestaciones tiene un seguimiento de 5 años, porque no es ir a sembrar y dejar un arbolito allá, no, sino hacer el proceso de seguimiento para que pueda crecer y realmente se convierta en otro ser funcional que le aporte a la madre tierra. Y quiero resaltar un proceso más, que bueno, en Ipiales no lo tenemos todavía, pero yo creo que lo vamos a lograr también; pero otros resguardos si lo tienen, y es que hacen como que, menos la Guardia Indígena que es la que está como pendiente de proteger a la comunidad, nuestros resguardos ya están teniendo lo que llamamos la Guardia Ambiental. Ya hay un grupo de guambianos y guambianas que se dedican propia y específicamente a proteger los ecosistemas. En Ipiales pues todavía no lo tenemos, pero tenemos que: los Guardianes del Territorio, tenemos guardianes, bueno venimos haciendo otras actividades, pero otros resguardos, sobre todo los que tienen mayores tazas de páramo, ya han construido y consolidado sus guardias ambientales. Las autoridades están vigilando de que no haya incendios, de cuidar las especies de flora y fauna, de también hacer los rituales para cuidar los bienes naturales comunes y de esa forma armonizamos también el territorio.

Samantha Lobo-Nos gustaría que nos explicaras un poco más ¿cómo se conforma el gobierno indígena de tú comunidad? y ¿qué mecanismos utilizan?, por ejemplo, para la elección de la persona o personas que se encargan de dirigir la comunidad.

Daniel Lucero -Yo les contaba que el pueblo de los Pastos está conformado por 22 autoridades, es decir, son 28 gobiernos, cada resguardo pues, y aquí viene lo

complejo de esa pregunta, y es porque a nivel del pueblo Pasto no hay una estructura unificada de gobierno, sino que cada territorio ha podido construir su propia manera de gobernar. Entonces, a ver, solo hay un elemento que es común que es el cuerpo de autoridades, ese cuerpo autoridades en todos nuestros resguardos se conoce como Cuerpo de Acción: Es el cuerpo de autoridades que componen lo que es el Cabildo, cuando hablamos en términos del Cabildo hablamos precisamente de una autoridad, de un gobierno propio, un gobierno indígena que está conformado por una corporación. Entonces una corporación siempre va a ser un grupo de líderes que son elegidos por su comunidad para estar al frente del gobierno de un resguardo de un Cabildo, pero la forma en la que se elige y la forma cómo se compone, incluso las funciones, cambian según cada resguardo. Entonces voy a explicarles cómo funciona el gobierno de Ipiales con algunos paralelismos con otros resguardos pues que conozco.

Daniel Lucero -En el caso de Ipiales, el cuerpo de integrantes de la Recuperación lo conforman 23 personas. ¿Quiénes son esas personas?, la cabeza principal es el gobernador o gobernadora, que acoge el título de taita si es hombre o mama si es mujer. Es la persona que representa al resguardo y es quien ejerce como guía u orientador. Pero, hay que tener en cuenta una cosa, para el pueblo de los Pastos la máxima autoridad no es el gobernador, la máxima autoridad es la comunidad, el gobernador solamente es el vocero de la voluntad de la comunidad. Eso qué quiere decir, que en el caso de nuestro pueblo la comunidad hace un control permanente de las acciones que hacen quienes están al frente de la gobernación, entonces digamos que el vocero o vocera principal es quien ocupa ese cargo de gobernadora o gobernador. Se dice también a una persona que está en el cargo de suplente, gobernador o gobernadora suplente, es quien en ausencia del gobernador ejerce una representación, y como nuestros territorios son tan amplios, tan grandes; se hace necesario esa figura. Porque puede que el gobernador principal este en una reunión en alguna vereda y quien ejerce el cargo de suplente esté en una asamblea

con la comunidad escuchando qué es lo que la comunidad necesita o qué es lo que requiere, entonces funciona bien.

Daniel Lucero -Entonces estas dos personas son quienes representan y llevan la voz de la voluntad de la comunidad, en general del resguardo. Después de ellos está el cargo del alcalde o alcaldesa, es muy diferente al alcalde municipal, ¿no?, Los alcaldes de municipio son administradores, sí, es un cargo administrativo. En el caso de Ipiales y los resguardos del pueblo Pasto los alcaldes no son administradores, son las personas que imparten sanciones, esa es la función de los alcaldes y alcaldesas, son quienes imparten sanciones y quienes aplican la justicia indígena. Entonces no son jueces, quienes ejercen de jueces son quienes están como gobernador o gobernadora, pero a quien le corresponde aplicar la sanción es a los alcaldes o alcaldesas, entonces también hay un principal y hay un suplente, como dije, el territorio es enorme.

Daniel Lucero -Entonces qué pasa, nosotros tenemos diferentes sanciones en nuestro sistema jurídico, hay una sanción según la falta y según el error que se cometan. Hablamos de sanciones para corregir, para que no olvidemos que estamos actuando mal, entonces hay una sanción simple que consiste en tres latigazos, son sanciones físicas; hay una sanción grave que ya no son tres, son seis, y una gravísima que ya no son seis, son nueve; es lo máximo que se le aplica a una persona, pues como para tampoco vulnerarle su salud, ¿no?, Tres latigazos, seis, máximo nueve, obviamente va a sentir dolor, pero en dos o tres días se recuperará y podrá seguir haciendo sus actividades. Pero pues eso, como son faltas que son de fácil corrección comunitaria. Si son faltas que son más graves, por ejemplo, a ver, con los latigazos qué se castiga, chismes, difamaciones, como ese tipo de cosas más de la convivencia comunitaria y la convivencia vecinal. Lo cual entonces, si hablamos de robos, de homicidios, obviamente no son las mismas. Entonces a la persona que le corresponde aplicar los tres latigazos es al que ejerce como alcalde, sea hombre o sea mujer, es quien castiga.

Daniel Lucero -Si es una sanción mayor nosotros ahí tenemos calabozos. Les hemos puesto pues nombres, se conocen como centros de agonización o centros de corrección. Es donde se llevan los asuntos más graves, y tienen que prestar un servicio comunitario para compensar el daño, cuando no se haya compensado claro está. Entonces a mí, ejemplo, me roban una vaca y descubrimos quién es, pues esa persona tiene que compensar el valor de la vaca en trabajo comunitario: Se lo manda sembrar, se lo manda a, pues hay montón de actividades de fuerza física hasta que compense el daño. Pero si son asuntos irreparables como un homicidio o algo que, pues no tiene ninguna compensación, ya el tema no se queda en la justicia indígena, sino que también pasa a la justicia ordinaria para que se dé una doble sanción. Creo que es algo que nunca lo va a poder compensar a la persona que le causó ese sufrimiento, entonces es a los alcaldes a quienes les toca imponer la sanción, llevarlos al calabozo o ir a las audiencias, o sea son quienes acusan.

Daniel Lucero -Y del lado de los alcaldes está el número más grande de autoridades, que son los regidores o regidoras. Ellos quiénes son, son las autoridades de grupos de veredas, o sea, los regidores son la máxima autoridad de una parcialidad. ¿Qué es una parcialidad?, una parcialidad es un conjunto de veredas, ejemplo: el resguardo indígena de Ipiales tiene 34 veredas en total, y esas 34 veredas están divididas en 9 parcialidades. Entonces en promedio para cada parcialidad hay entre 3 o 4 veredas, entonces a una de las parcialidades se erige a un regidor o regidora principal, y también un cargo suplente; que son quienes administran justicia y están pendientes de los reclamos del conjunto de veredas que les corresponde. Y de esa manera se tiene un gobierno que está totalmente descentralizado. Porque cuando se presenta una situación comunitaria primero está el regidor o regidora, si allí no encuentra solución entonces pasa a las Asambleas del memorial de corporación, y allí se toman las decisiones. Pero primero en una instancia que es local, en la vereda donde vive, con mi regidora o regidor; es así como se administra justicia. Y aparte de estos cargos, ahí van 22 personas, el Memorial de corporación también tiene un secretario o secretaria. Es la persona que lleva las actas, las actas de las

Asambleas, las decisiones para que queden firmes, pero quien está ejerciendo como secretaría o secretario no tiene voz ni voto en ninguno de los casos de la justicia propia, simplemente su papel es documentar y hacerlas firmar a las personas, nada más. Como tal tienen una función simplemente de registro.

Daniel Lucero -Ahora, ¿qué pasa con estos cargos?, Estos cargos se eligen cada año, acá nuestros gobernadores tienen un periodo de un año, en general, todas las autoridades duran un año. Y aquí hay algo que es importante, ustedes miraron el símbolo del Churro cósmico, la espiral ¿cierto?, ¿qué pasa con esa espiral?, esa espiral también representa la manera como se gobierna. ¿Por qué? Porque la manera como nosotros elegimos a las autoridades en el Resguardo de Ipiales es rotatoria. Eso qué significa. Que el poder cada año le corresponde a una parcialidad diferente, entonces tenemos ciclos. Ciclos de 9 años donde cada año el gobernador sale de una parcialidad distinta para que todas las parcialidades en algún momento puedan estar al frente del gobierno, y el gobierno sea pues descentralizado y se le dé oportunidad a todas las veredas para que tengan en algún momento gobernador o gobernadora. Como les digo, vamos más de 100 años en tener una mujer gobernadora, es lamentable, pero en el cargo de regidores y regidoras siempre hay mujeres. Siempre ha habido participación de la mujer en esos cargos, porque si hay liderazgos que están presentes. Incluso han llegado a ser alcaldesas y han sido quienes, de la mejor manera, han administrado la justicia, y esa es la forma como nosotros vamos rotando el poder, el poder rotatorio en ciclos. Entonces, supongamos, si este año le tocará a mi parcialidad elegir gobernador y yo quisiera ser candidato, supongamos que aspiro y no logré llegar, tengo que esperar 9 de años más para volver a intentarlo. Y si de este año soy gobernador, simplemente es este año, el año siguiente le toca a otra parcialidad quien debe continuar con los procesos.

Daniel Lucero -Y adecuamos este sistema a raíz del conflicto interno que tuvimos. Yo les contaba del paramilitarismo que terminó desnaturalizando nuestra manera de gobernar, notamos que la mejor decisión es que podía ser rotatoria para evitar

pues, problemas de corrupción, problemas de gente que no quiera abandonar el poder por asuntos personales. Para que haya una constante rendición de cuentas. Y aquí sucede algo, cada sábado la Casa Mayor de nuestro resguardo, el gobernador presenta un informe de qué hizo durante la semana, lo presenta ante la comunidad, y la comunidad semana a semana está comprobando que tanto es lo que hace el gobernador y la corporación, entonces es un ejercicio constante de control.

Daniel Lucero- ¿Cómo se elige? Aquí hay otra forma diferente de elegir, si es una votación, pero cambia. Nosotros en Ipiales no elegimos por voto secreto, aquí el voto secreto no existe, aquí elegimos de otra forma, y aplica para cualquiera de los cargos de la Corporación. Nosotros hacemos algo que le hemos llamado el voto cantando, que es un voto verbal, y es que cuando yo voy a votar tomo el micrófono y digo: mi voto va para la persona tal, y al frente, quien esté ejerciendo como testigo de la votación marca visualmente el voto al frente de toda la comunidad. ¿Por qué? Porque para nosotros el valor de la palabra es esencial, y también es esencial para evitar lo que pasa con la política pues ordinaria, de que se compren votos, porque en últimas no sabemos quién vota; de que se compren cédulas de muertos. Acá no, de frente la gente va y verbalmente vota y para qué, para que, ejemplo, si mi candidato pierde, el que gana sabe que yo no lo apoye, que no vote por él. Pero él sabe que como soy comunero del mismo resguardo también tiene que gobernar para mí así yo no lo haya apoyado. El hecho de que yo no lo haya apoyado qué significa, de que bueno, no comparto la idea, pero respeto esa autoridad y esa autoridad me tiene que respetar sabiendo que tengo un pensamiento un poco diferente. Está permitido tener un ejercicio de gobierno que sea un poco más abierto, que no sea tan sectario como pasa con las administraciones municipales, departamentales, que hay bandos, y todo ese montón de situaciones que son feas de alguna forma. Eso en Ipiales.

Daniel Lucero -Hay otros resguardos donde tienen reelección, porque son resguardos más pequeños. Hay como dos resguardos que adoptaron el sistema de

voto secreto, que al menos en Ipiales no lo compartimos. Hay corporaciones que son más pequeñas, que son de 9 o 10 personas, eso todo depende según la cantidad de comunidad que tengan. El Resguardo de Ipiales es el más grande, somos 30 mil comuneros, 31 mil, entonces necesitamos más gente. Y como somos más, es más difícil de gobernar y de administrar, entonces tiene que ser rotatorio. Es así como intentamos tener un nuevo gobierno.

ANEXO B. Transcripción entrevista a Mariela Pujimuy: profesora de la UIS perteneciente a la comunidad Inga. Entrevista realizada el 13 de octubre de 2021 de manera presencial en el aula 117 de posgrados de Historia de la Universidad Industrial de Santander.

Agradecer a los espíritus ancestrales por permitirnos encontrarnos en este espacio para conversar y compartir experiencias y desde ese punto poder hacer un tejido de la voz y de la palabra ancestral, me parece significativo todo este mensaje enfatizado u orientado en el marco que es la tradición oral para la vida de nuestros pueblos y que hoy eso se esté tomando dentro de este programa de Historia. Además, que se esté dando esas reflexiones que constituyen un trabajo necesario para entender y comprender esos procesos de vida que han tenido que enfrentar nuestros pueblos desde el pasado, desde el presente y quizás también lo que será en el futuro.

¿Qué papel cree que cumple el relato o la historia oral en la comunidad?

Ha sido bastante necesario entender que la tradición oral en nuestros pueblos y comunidades es el fundamento de la vida y es la esencia del ser, del pensar y de todo lo que integra el hecho de vivir en comunidad. Por ende, es el medio por el cual se transmiten los principios, valores y prácticas culturales. y es esa misma labor la que hace los mayores sabedores, el hecho de poder ayudar a reafirmar la identidad, darle sentido a la memoria y a toda la tradición cultural.

Entonces la tradición oral en el caso del pueblo Inga y por la conexión que he tenido con otros pueblos se ha convertido en el camino para educar, es como una pedagogía natural, en la cual se hace uso de la oralitura. Es decir, la oralidad y las diferentes expresiones literarias. Entonces hay les voy a ir compartiendo un poco desde la experiencia, algunos puntos que representan esa expresión esencial que

nace desde la voz, la palabra y que se mantiene en el pensamiento conectado con el sentimiento. Entonces hablamos de un sentir-pensar cuando se habla de la tradición oral.

¿Por qué razón? Muchos de esos mensajes que están ahí, que no están escritos, pero los vamos a encontrar en diferentes manifestaciones: En el lenguaje simbólico, en las prácticas de relación con la medicina ancestral, en los cantos y en muchas otras manifestaciones. Pues representan esa conexión con el territorio, con los lugares sagrados y con el cosmos. Un ejemplo práctico es: ustedes han visto, escuchado o leído que la mayoría de nuestros pueblos y comunidades cuando hacen sus espacios de socialización para revitalizar la tradición oral, siempre lo hacen en la lengua originaria, y si por alguna razón la lengua se encuentra en grave riesgo de debilitamiento o quizás de desaparición. Hay algunos lugares especiales y esos lugares son las casas del saber o las casas del pensamiento, lugares que están elaborados de manera natural en su estructura como una choza o una maloca y que tiene toda una filosofía de vida para conectar los diferentes mundos.

En el caso de los Inga nosotros hablamos de los tres mundos el “Hanapachan” o el mundo de arriba, en donde están las estrellas, el sol, la luna y en donde están también otros seres. El “Haripacha” que es el lugar del presente en donde se encuentra esa relación natural con la tierra, las plantas, los animales y también está el “Ugupacha” que es el mundo de abajo, el mundo donde está los espíritus naturales que le brindan la esencia de vida a la madre tierra.

Va a ser muy común encontrar el oro, el petróleo, entre otros minerales y quizá a la vista del hombre convencional representa una forma de economía, pero a la luz de nuestros pueblos eso representan las partes que tiene la tierra; la sangre, el corazón, las extensiones del cabello, entre otras. Entonces conectarse con esos tres mundos se logra en esos espacios o lugares de socialización natural y en unos espacios propios en los cuales puede ser alrededor de la “tulba”, alrededor del fogón

o la hoguera que es donde se preparan los alimentos, pero que es en donde constantemente hay interacción con los diferentes grupos hectareos: niños, jóvenes, mayores e inclusive con los mismos seres espirituales.

¿Por qué razón? Porque esa conexión muchas veces se fundamenta en la forma como se recuerda a los seres espirituales, en la forma en cómo les damos vida al traerlos al espacio de la enseñanza, el aprendizaje de niños y jóvenes. Entonces se complementa muchas veces esta forma de socialización con la medicina ancestral, que la más común en el caso de los Ingas son los cofanes, en otros pueblos en muy común la conexión con la planta sagrada del yagé, en otros casos con la planta sagrada de la coca, del tabaco, entre otras.

¿Por qué razón estos dos puntos son bien esenciales? Porque es ahí en donde se logra articular el tiempo o sea el pasado, presente y futuro, el espacio que puede ser físico o espiritual y los lugares, estos también pueden integrarse, por ejemplo: con un recorrido territorial por las lagunas, las montañas, los ríos y por otros lugares que guardan la memoria y que permiten afianzar esa relación con los mundos ancestrales y espirituales. Entonces cuándo ustedes me preguntan el papel que cumple la tradición oral en la comunidad, pues es el todo, porque es el que permite reafirmar el mismo hecho de pertenecer a un pueblo en todas las dimensiones, estas dimensiones pueden ser sociales, políticas, culturales, espirituales, entre otras.

¿Ustedes como comunidad cómo perciben el tiempo?

Con respecto a la visión del tiempo, para nosotros el tiempo es algo infinito, pero que nace en la forma de la espiral, hay un inicio cuando se da la concepción y a partir de eso se empieza a dar el giro del proceso de la vida, nacemos nos reciben nuestros familiares y ellos hacen esa primera conexión con la madre tierra cuando logran sembrar el cordón umbilical y la placenta en la tierra. Posteriormente ese

proceso de vida continúa cuando a la edad de siete años se hace un corte de cabello para relacionar ese cambio y esa madurez que, en el niño o la niña varía con la edad, pero que continua es un ciclo que prosigue, porque pasas a ser joven, luego adulto, luego mayor sabedor y quizás puedes decir que el ciclo finaliza cuando mueres, pero en el caso del inga no, el tiempo continuo.

¿Por qué razón? Porque quedan las nuevas generaciones, pero tú como ser espiritual sigues acompañando ese proceso de vida social, cultural, espiritual y ¿Cómo se logra entender eso? Con las conexiones con las plantas sagradas, por ejemplo: cuando logras vivenciar una ceremonia con la planta sagrada de la coca, del yagé o con otra planta, te encuentras de manera, digamos aquí y ahora con los mayores que en su momento estuvieron y que llegan y orientan ese proceso de vida, es ahí donde se da ese punto clave para recordar, para reafirmar y para volver a retomar la memoria histórica y volverla a enseñar, ese es uno de los puntos esenciales para poder seguir existiendo.

¿Cómo es su conexión con el territorio, es una conexión netamente natural o es espiritual? y ¿qué ha hecho la comunidad para conservar las tradiciones y no dejarse impregnar del pensamiento occidental que es el pensamiento que la mayoría de personas comprende y utiliza?

Están totalmente interconectados los dos. Te voy a hablar desde la experiencia, mi territorio de origen, la base o raíz en este caso está en el departamento de Nariño, porque allá es el lugar donde mis padres sembraron la placenta y el cordón umbilical, y todo lo que he aprendido, vivido y compartido se debe a todo ese proceso que logre adquirir en mis primeros años de vida. Todas esas enseñanzas y aprendizaje que logré conocer, al igual que a interpretar, pude traerlas a este escenario y es esa relación espiritual la que se mantiene a pesar de estar en un contexto convencional, tanto así que nosotros por el hecho de estar aquí en un contexto urbano hemos buscado consolidar espacios de reivindicación territorial, espiritual y cultural, uno de ellos es aquí en la universidad, pero ¿ustedes dirán

como que aquí en la universidad? Si, precisamente acá en el bosque nosotros ya tenemos dos árboles que guardan la memoria histórica de todo el proceso que ha venido tejiendo a lo largo de estos diez años en el cabildo indígena universitario y todos esos retos y desafíos que implican también desde el ahora hacia el futuro.

Entonces, tenemos dos puntos de conexión y donde afortunadamente hemos sido orientados, guiados y acompañados por nuestros mayores sabedores de los territorios de base, porque las mingas nos han permitido eso, conectarnos no solo con nuestros ancestros inga sino incluso con Sionas, Cofanes, Ingas que están asentados en el Putumayo, Misak, Nasas y a partir de esos puntos de encuentros, hemos podido decirles miren aquí está nuestro tejido de vida y nuestra historia, tanto así que el árbol que guarda la memoria de la primera minga del año 2018 conserva de manera práctica la conexión que tuvo mi segundo hijo cuando nació acá. Él nació en un marco de hacer entender la importancia de la salud intercultural y digamos que me atendieron en un sistema de salud convencional, pero con lineamientos desde la salud intercultural, entonces ellos cuando mi bebe nace tiene que hacer la entrega de la placenta y el cordón umbilical y posteriormente nosotros bajo nuestras propias prácticas culturales hacemos la siembra del compañero de vida de mi hijo y lo traemos acá a la universidad y esto se hace en el marco de seguir todas las orientaciones tanto de haberlas aprendido en el territorio, como de los consejos y mandatos de nuestras autoridades, de esta experiencia que les estoy compartiendo existe un trabajo audiovisual que se pudo hacer con teleUIS y que termina por mostrar esa resistencia que existe a dejar morir nuestro legado de vida.

Y con esto respondo también a la pregunta de cómo he hecho acá para poder tener esa conexión y claridad de lo ancestral con lo convencional y es precisamente el hecho de hacer la interpretación de esos mandatos de nuestros mayores. Hay un indígena Nasa que incluso pese a tener vínculo con la religión católica, él decía: que el estudiante indígena tiene dos tareas: aprender bien lo propio y críticamente lo occidental y es lo que hemos estado tejiendo en medio de todo este proceso acá,

de estar en el contexto urbano. Yo he dicho que no sea por mí que mi pueblo deje de existir, en el sentido que yo no me convierta en la persona que dejo de hablar su lengua, de portar su vestido propio y que olvidó su tradición cultural, responsabilidad que en su momento cuando era semilla de vida me asignó mi pueblo, entonces creo que hay termino por dejar claro esa parte.

Y es en ese sentido que hemos venido caminando no solamente en mi caso como Mariela, sino que eso de manera cercana lo he venido transmitiendo a mis hijos que son mis semillas de vida y que representan a la generación de mi pueblo y que quizás ellos tendrán que seguir haciendo ese trabajo también con el territorio y que parte de esto corresponde a ese mandato directo que primero encomendó nuestro cacique Carlos Tamabioy hacia los años de 1700. Después eso se reafirma con el mandato que hace mi abuelo José María Jaramejoy hacia los años de 1960 a 1990 cuando él hace todo ese proceso de ser autoridad tradicional y de ser también la autoridad nacional, y por otro lado de todo ese trabajo que se empieza a retomar y a mandar desde el cabildo menor de educación y cultura del pueblo Inganaponte.

¿En cuanto a la historia oral es la comunidad quien la construye o está en manos de unas cuantas personas a las que se les asignó esta tarea?

El fundamento de vida de un pueblo es su comunidad y la esencia que sustenta a ese pueblo es la memoria y la tradición oral, entonces todo lo que gira termina siendo un patrimonio colectivo, lo que les estoy compartiendo por ejemplo esa relación con el territorio, la lengua, el vestido propio, los procesos organizativos, todo eso es colectivo, no es algo que yo diga eso a mí me pertenece, que de pronto las experiencias de vida y las anécdotas serán subjetivas, pero lo demás todo se teje en lo colectivo y por ende los mayores sabedores son los que tienen la tarea de ayudar a enseñar y transmitir, pero son los niños y los jóvenes como semillas de vida los que tienen la tarea de recibir ese aprendizaje. Si hay alguna conexión que se ha cortado por la tecnología, el sistema educativo o por alguna razón, tenemos

que buscar la manera de exigir esa transmisión, porque una cosa es la forma como nuestros mayores sabedores de manera práctica nos enseñan en el aquí y en el ahora, pero otra muy diferente es cuando ellos a través de la medicina ancestral parten para dejar un mensaje de vida. Ellos hoy nos pueden contar por ejemplo los mitos y las leyendas y darnos esos mensajes de vida, pero ese valor natural resulta más práctico cuando es así conversado, interactuado, puedo mirar al abuelo y mirar los gestos que él hace, su sonrisa, a veces sus expresiones de preocupación porque la tradición oral no está caminando como debe ser, entonces la tradición oral en ese sentido, pues como les digo es colectiva y la pervivencia de todo ese legado cultural está en mano de todos.

¿Qué forma consideras que nosotros como investigadores interesados en la historia oral debemos interceder ante los pueblos originarios o indígenas?

En estas últimas décadas hemos ido también analizando esto en nuestros territorios y es que nuestros mayores sabedores han sido o han cumplido su tarea de mantener la tradición oral, pero a raíz de diferentes situaciones hay cosas que estamos olvidando, que estamos dejando de aprender, entonces se requiere articular con la academia procesos de sistematización para que eso ayude a fortalecer las formas de enseñanza y aprendizaje de las nuevas generaciones.

¿Por qué razón? Anteriormente nuestros abuelos nos enseñaban constantemente sus historias, sus experiencias en la conexión con la tulpá, con los recorridos territoriales, en el mismo hecho de visitar un lugar sagrado, pero hoy por el sistema educativo que desconoce ese valor, pues se ha perdido mucho de estas enseñanzas, se requiere hacer un proceso de investigación que parta de un punto central y que es la consulta previa que requiere un consentimiento que sea libre, previo e informado y que eso esté basado en entender y comprender el contexto.

Además que haya unas relaciones recíprocas y que la distribución de los beneficios sean en conjunto, eso quizás tiene mucha relación con, bueno podrían decir que quizás quienes van a hacer ese proceso de investigación van a terminar haciendo una profesión cultural, puede ser que sí, pero si se tiene la claridad que trabajar con un territorio indígena no es solamente para sacar un artículo de investigación, publicar un libro y que eso de manera particular me va a dar a mí el título de experto o experta y que eso me va a abrir caminos para decir hoy voy a hablar en nombre de los pueblos indígenas, pues no tiene sentido, porque estoy tomando ese saber colectivo para un beneficio particular. Pero si genero esos espacios de decir miren esto lo escribimos nosotros en conjunto con las comunidades y son ellas las que van a compartir lo que dije aquí en esta publicación, a través de un trabajo audiovisual, a través de poder generar proyectos que visibilicen ese trabajo para salvaguardar el patrimonio cultural.

¿Por qué razón? Ocurre que muchas veces y eso en el territorio ha pasado, que van haya, incluso yo conozco que hay tesis doctorales, de maestría y pregrado de gente no indígena que llega al territorio y dice por favor miren queremos compartir, conocer, sistematizar y ayudar a entender la visión que ustedes tienen sobre la educación propia, intercultural, de la medicina ancestral, etc. hacen sus entrevistas, su trabajo, sacan su tesis y se gradúan, pero nunca más vuelven al territorio, se pierden. Entonces a partir de eso nosotros hemos dicho no más. Somos nosotros los que vamos a llevar y compartir nuestros saberes a esos espacios, incluso que no sea tanto escrito, más bien que sea así a través del diálogo, por eso digamos que en muchos espacios que a veces me han invitado, me piden escritos, le mando el resumen, pero yo no escribo todavía.

¿Por qué razón? porque muchas cosas de lo que voy a escribir tengo que solicitar autorización a mi territorio para poder hacerlo y que lo que voy a publicar no vaya a generar alguna dificultad en el tiempo. Eso termina siendo un acto de mantener la tradición cultural, pero también de respetar lo que hay, de entender ese contexto y ese lugar como espacio sagrado.

¿De qué forma nosotros como personas externas a su comunidad estamos presentes dentro de sus relatos, partiendo de la idea de que ustedes como comunidad conciben el territorio como un todo?

Nosotros sabemos que la pachamama o la madre del universo es una sola y quienes vivimos en este espacio compartimos a los seres espirituales; el agua, el aire, el fuego, la misma tierra son uno solo y ellos son los que nos dan la vitalidad necesaria para existir, que existen diferentes visiones sobre ellos, sí. Por la ubicación geográfica, por el mismo hecho de ser descendientes de determinado grupo social, aquí en Colombia podríamos decir que eso puede entenderse de si hago parte de algún pueblo indígena, de una comunidad afrocolombiana o quizás de alguna población perteneciente al pueblo rumano o si se es miembro de la comunidad mayoritaria o la sociedad mayoritaria, pero que en conjunto todos tenemos un vínculo con la ancestralidad, porque es en ese espacio donde inicialmente se encontraban nuestros grandes pueblos y culturas y de un momento a otro llegan personas externas con una filosofía, una mentalidad totalmente diferente y lo que hacen es mezclarse y en esa mezcla generan un impacto muy grande en el cual la forma de entender y comprender el mundo también empieza a cambiar por la religión, la imposición de esta, la de la lengua y la de las formas de organización. Pero en ese sentido quienes estamos llamados a reivindicar eso, a hacer un proceso de descolonización, de buscar entender quién soy o quiénes somos, como nosotros a través de la enseñanza y es un ejercicio que hemos tratado de hacer con estudiantes que han cursado las asignaturas que orientó o que cursan lenguas nativas, bilingüismo intercultural, que incluso han cursado literatura colonial, cada una con un enfoque diferente, pero son ellos los que han dicho profe resulta que tengo vínculos con tal comunidad originaria.

¿Por qué razón? porque hablando, preguntando a mis padres, mis abuelos o mis bisabuelos estos tenían esta conexión, manejaban estos saberes, tenían estas

experiencias, entonces el llamado es a eso, a buscarnos en medio de todo estos tiempos y cambios quienes somos desde esa relación cultural y quizás hay encontremos la respuesta para poder acercarnos a una comunidad ancestral, porque el territorio colombiano es muy diverso y en medio de esa diversidad, hoy estamos llamados a dialogar, a establecer acuerdos para garantizar la pervivencia de todos como humanidad, por lo mismo que les decía porque hay cosas que prácticamente están poniendo en riesgo no solo a los pueblos indígenas, sino también a todo el mundo como por ejemplo el cambio climático.

¿Cómo tú o tu pueblo toman la cuestión de la apropiación cultural y hasta qué punto las personas ajenas a tu comunidad pueden llegar?

Hay algo puntual y es que siempre y cuando haya o se tenga la claridad que el trabajo que se quiere hacer con un pueblo indígena es para ayudar a fortalecer o garantizar la conservación o preservación de determinado saber o conocimiento y que con eso de pronto apoye a hacer un proyecto de aprendizaje que no me va a generar una remuneración económica bien, pero si lo estoy viendo con una mirada de ir a aprender y después que se me dé el título de experto y que sobre eso voy a ganar espacios, pues bien en su momento, pero en el tiempo es con esa intención que yo voy a ser, como quiero que me recuerden y es quizás una de las tareas que nosotros más hemos venido tejiendo en este proceso con el cabildo indígena universitario y con otros pueblos que han venido surgiendo por ejemplo aquí en Santander.

Algo bien puntual en mi caso es el trabajo que se ha venía tejiendo no solamente aquí sino también en el territorio, este lleva más o menos un proceso de dinamización cultural de doce años y ellos dicen no, la tarea que tienen que hacer ustedes es seguir generando visibilidad de los diferentes saberes y conocimientos que tiene nuestro pueblo indígena inga, pero a raíz de compartir con otros pueblos, por ejemplo en el Cauca me decían que debe generar esos espacios de

sensibilización para que haya un reconocimiento del patrimonio cultural que tiene nuestros pueblos en Colombia.

Entonces con esas delegaciones en muchos escenarios hemos buscado que eso esté articulado, que no solamente sea mi voz, sino también la voz de los demás pueblos. Por esa razón hemos tenido que sentarnos con los entes gubernamentales de la alcaldía, gobernación y decirles aquí estamos no un pueblo sino los pueblos y cada uno empieza a hacer su intervención en su lengua originaria y a compartir su proceso de vida, su realidad cultural. Entonces muchas veces se ha generado un espacio de discusión porque no se entiende esa dinámica de vida, pero que finalmente ha llevado a replantear algunas decisiones, determinaciones que se toman en favor de los pueblos. Hay una tarea bien grande y eso incluso lo hemos tratado de hacer entender aquí en la universidad y es la necesidad de establecer equipos interdisciplinarios para recoger algunos puntos que la comunidad permite y que eso pueda apoyar el sistema de educación propia de los pueblos indígenas en el tema de ver, entender y comprender.

Por ejemplo el tema de la historia desde un proceso de descolonización, pero que también recoja esos puntos centrales de los territorios indígenas, el tema de la relación con las lenguas, que no sea ese trabajo solo realizado en español como a veces encontramos, que las guías, las orientaciones tanto en el bachillerato como en las universidades están en una sola lengua y que no es la nuestra, hay mucho que hacer en esta parte, y precisamente por eso es que se viene haciendo aquí en la UIS de tratar orientar en lengua inga algunos aspectos. Esto por lo menos da una mirada de ese valor que tienen las lenguas ancestrales, pues existen un alto nivel de desaparición por diferentes causas que ya han sido expuestas en diferentes ámbitos. Sobre todo, ese trabajo que hay que hacer con la parte del pensamiento matemático, de entender y comprender esa relación con el entorno de la naturaleza, para poder afianzar esa relación con la biología, química, física, entre otras cosas.

Porque nosotros como pueblos tenemos esa perspectiva a nuestra manera, así como nos han enseñado nuestros mayores, cuando conectamos eso con la visión convencional se genera un choque y en la medida que se genera un choque eso puede terminar por generar bien sea una desvalorización del conocimiento ancestral y darse una apropiación de lo convencional, por ello es que nosotros venimos haciendo procesos de resistencia, convocando y buscando crear y consolidar equipos de trabajo para hacer esas intervenciones, pero como les digo hacer este tipo de cosas muchas veces parten de la convicción de querer hacerlo, porque muchas veces está el valor del tiempo, pero más allá de eso es lo que tú puedes hacer, la huella que tú puedes dejar sin esperar tanto lo económico a cambio.

¿Ustedes cómo conciben concesiones tan etéreas como lo puede ser la justicia, la democracia, la violencia, la paz y desde la comunidad como se piensan estos fenómenos?

Hay algo que los mayores dejan claro, nosotros como pueblos existimos desde hace muchos años, la constitución de Colombia es reciente, la del 91 más aún, pero en medio de todo eso nuestros pueblos y comunidades ya tenían un proceso de socialización y por ende ya había un reconocimiento de la diversidad y por eso quizás en diferentes lugares se encuentran vestigios de conexiones de los pueblos del Amazonas, con los andinos, con los que están en la Orinoquia o que están hacia la parte de la región caribe. Entonces ese trabajo implica entender y comprender desde una mirada crítica, pensada en el tiempo como desde esa relación de pueblos se entiende el equilibrio y la armonía del ser con la madre tierra y con la naturaleza.

Entonces hay están estos puntos centrales como el tema de la justicia que en el caso de los pueblos indígenas se maneja desde la jurisdicción especial indígena que muchas veces está conectada con la ley natural, la forma como se interpreta esos mensajes del rayo, del trueno, de la relación con los árboles, con los animales, etc. El entender y comprender la ley de origen, ley que constituye la palabra

orientadora de los mayores y de poder integrar al pueblo indígena a diferentes concepciones de pueblos que desde su proceso de vida se han caracterizado por ser más espirituales, sociales, políticos, pero desde un proceso armónico. Por ejemplo en nuestro caso como pueblo inga desde la jurisdicción especial a veces tenemos que recurrir a solicitar conceptos desde los pueblos indígenas de la sierra, de los pueblos indígenas que están en el Cauca, en los llanos orientales, es decir una comunicación que implica entender esas miradas para poder adaptarlas al contexto, ya finalmente como una manera de hacer entender eso al mundo convencional pues se adopta el sistema de la jurisdicción ordinaria y lo que hace la jurisdicción indígena es integrar todos esos elementos ancestrales y luego relacionarlos con las normas especiales que están planteadas para los pueblos indígenas, porque dentro de ellos también está la constitución política. Por ejemplo, hay está muy enfático el artículo 246 que genera un espacio para aplicar diferentes normas y procedimientos para sancionar y restablecer el orden en los territorios, eso entre tantas cosas.

Con respecto al temas de paz pues algo muy necesario y creo que los pueblos más que nadie hemos tenido que vivenciar esos procesos de lucha y resistencia desde hace más de quinientos años, cuando se impone diferentes formas de existencia y que eso se ha dejado en registros de la memoria muchos puntos que aún hoy nos ponen a replantearnos la manera de consolidar la unidad para la pervivencia como tal y es que puntos que son particulares son el territorio, la cultura, la autonomía, todos estos parten de ser aspectos que orientan la vida de los pueblos. Entonces hay esta algo muy necesario para estar en armonía y mantener el equilibrio en la naturaleza.

Con respecto al tema de la participación y digamos que de alguna manera lo podemos llamar democracia, nuestros pueblos al interior del territorio viven cotidianamente eso, un ejemplo: van a tomar la decisión de un proyecto o de la consolidación de un determinado sector educación, salud, todo va consultado y

consensuado, porque si no se da la participación necesaria, tú puedes tener la mejor idea, pero si la comunidad te dice no, hay te puedes quedar con la propuesta formulada, con los recurso ya listos para destinar, pero no se puede ejecutar porque no hay la participación, por eso en este punto para nosotros ha sido bien necesario garantizar la participación no solamente de los instrumentos de vida niños, jóvenes y adultos mayores y que eso hoy desde el trabajo que se viene haciendo como pueblos indígenas, se ha traído el mensaje a los diferentes escenarios convencionales tanto así que la minga indígena ha venido caminando en lo que ahorita en la coyuntura se ha denominado la minga social y popular. Porque pues es un punto central de poder compartir esa forma como los pueblos han hecho la defensa por la vida misma.

Algo de aclarar y que a veces genera cuestionamientos es que por que los indígenas teniendo toda esa experiencia no están en todos los campos o en todos los sectores sociales. Primero porque nosotros somos una población minoritaria, segundo tenemos que generar defensas por la vida y el territorio y que eso cobija a la pachamama es decir a la madre del universo y hoy los diferente medios y entes internacionales ha si lo reconocen, por ejemplo de los pueblos indígenas se les reconoce el trabajo realizado a los mal llamados recursos naturales en un trabajo que involucra a más del 80 por ciento de la tierra, entonces hay tantas líneas en las que tenemos que intervenir que nos queda muy complejo abordarlas todas, pero que desde donde estamos tratamos de llegar y dejar ese mensaje, de practicar ese mensaje para que en conjunto, en la unión de esfuerzos se pueda generar una transformación social y cultural para que todos podamos seguir existiendo como humanidad en este universo, con la pachamama.

¿Tiene algún significado simbólico las joyas artesanales que tiene puesta? Y también ¿cómo se transmite este conocimiento?

Si, como les decía, el tejido ha sido una forma de mantener viva la tradición oral y también ese lenguaje escrito que nos han dejado los mayores, por ejemplo, aquí en el bolso está el símbolo de la chacana o de la cruz del sur que representa esa relación práctica entre la nación inca, la familia nitimacuna que fueron las familias que enviaron los incas y que terminaron dando origen a los ingas y entonces esto termina por recoger esta historia, esa filosofía de origen y esa conexión con los diferentes espíritus de la naturaleza: el agua, el aire, el fuego, la tierra, el mismo ser humano como centro, pero también esas formas de relación social como la minga que pueden ser minga de trabajo, del pensamiento, está el hecho del dibichido, el conchabo que son formas de trabajo, de socialización, pero que también conectan con esos animales sagrados como el cóndor, el puma, la serpiente y que cada uno de ellos está integrado a esa relación con los mundos o como nosotros decimos con los pacha, con los tiempos.

Digamos que acá en lo que llevo está muy conectado con el espíritu del fuego, del aire, del agua y de la tierra, entonces es como llevar en equilibrio el tiempo y lo que ellos pueden aportar al proceso de vida y en este caso de acá llevo el símbolo de la familia, mis ancestros, en este otro lado mis padres y aquí el rol que desempeñó como miembro de esa familia y aquí a los lados mis semillas de vida que también me acompañan en este proceso, algo preciso es que dentro del rombo está el centro que representa la expresión del ser como mujer pues también está el hombre que representa la dualidad y la complementariedad y por los colores digamos que tengo mucha afinidad con los colores del fuego y por ello que estén en muchas de las prendas que utilizo y por eso inclusive acá en el chumbe tiene como colores predominantes los colores del fuego.

¿Por qué? porque me ha tocado vivenciar muchas situaciones en las que el hecho de estar en el calor y el frío pues requiere orientarse en el elemento en el cual se requiere más fuerza y valor para seguir caminando, eso es lo que les podría compartir. En cuanto a la pedagogía de transmitir el lenguaje simbólico es algo bien

práctico y es el tejido; el tejido en telares, el tejido de los bolsos, el tejido en mostacilla o con las semillas también con las cuales se puede plasmar también esos símbolos que le dan vitalidad a la memoria y esos símbolos pues están muy relacionados en la misma naturaleza, en los elementos principales del universo, en animales y en expresiones de objetos y demás que tiene un valor muy significativos para la vida de la comunidad y estos pues constituyen un patrimonio que se recibió de esa conexión con los incas, inclusive en el Perú no recuerdo el lugar exacto está la piedra del inga y en esa piedra del inga se estima que hay más de 1000 símbolos, aunque nosotros desde todo ese hecho de caminar, de ser ingas caminantes por naturaleza, se estima que manejamos cerca de más de 350 símbolos.

Para concluir y dejar la claridad en el caso de la tradición oral hay algo que se viene manejando que es la tradición oral fija que es la que se ha mantenido de manera intacta a través de los cantos, adivinanzas, tejido, en fin y está la tradición libre que es la que debido a la amplitud que tiene una narración ha ido cambiando o sufriendo algunas transformaciones en el tiempo, entonces digamos que eso lo vamos a ver muy comúnmente en los cuentos, los mitos y leyendas pero hay algo que conecta todo y es la ley espiritual, entonces todo eso está muy ligado a esa relación.