

ENTRE LAS HUELLAS DE LA GUARDIA INDÍGENA Y LA MEMORIA HISTÓRICA DE MANUEL QUINTÍN LAME EN EL CONTEXTO DEL RESGUARDO INDÍGENA KOKONUKO, MUNICIPIO DE PURACÉ (CAUCA)



Sergio Quiceno Mapallo

UNIVERSIDAD DE CAUCA
FACULTAD DE CIENCIAS NATURALES, EXACTAS Y DE LA EDUCACIÓN
MAESTRÍA EN EDUCACIÓN POPULAR
POPAYÁN
2024

**Entre las huellas de la Guardia Indígena y la memoria histórica de Manuel
Quintín Lame en el contexto del Resguardo Indígena Kokonuko, municipio de
Puracé (Cauca)**

Trabajo de grado para optar al título de Magister en Educación Popular

Línea de investigación – Movimientos sociales

SERGIO QUICENO MAPALLO

Director

Mg. Willian Jairo Mavisoy Muchavisoy

**UNIVERSIDAD DE CAUCA
FACULTAD DE CIENCIAS NATURALES, EXACTAS Y DE LA EDUCACIÓN
MAESTRÍA EN EDUCACIÓN POPULAR
POPAYÁN
2024**

Nota de aceptación

Director: _____

Mg. Willian Jairo Mavisoy Muchavisoy

Jurado: _____

Mg. Hamilton Useda Sánchez

Jurado: _____

Dra. Nancy Lorena Obando Villota

Lugar y fecha de sustentación: Popayán, 12 de Diciembre de 2024

Dedicatoria

Dedicado al Resguardo Indígena de Kokonuko, que me ha permitido desde los espacios comunitarios seguirme formando como indígena Kokonuko, como también profesionalmente, mi gran agradecimiento a toda la comunidad y a las fuerzas de la madre naturaleza que me ha apoyado en seguir trabajando en mis sueños y metas.

Agradecimientos

A toda mi familia que me ha acompañado en este hermoso sueño de seguir estudiando, que han sido un pilar y un modelo a seguir en el proceso comunitario, que me han aconsejado, que me han enseñado el camino, su apoyo emocional, espiritual, político y económico me permitieron no desfallecer, especialmente a mi hermana Lucy Quiceno Mapallo, a mi prima Solmary Mapallo Jalvin.

Agradecimiento a mi madre María Margaria Mapallo que ya no me acompaña en este mundo, sino desde el otro espacio espiritual, que no alcanzó a ver este logro, pero que sin su dedicación, sin su amor y su sacrificio, nunca hubiera podido ser, lo que soy ahora.

Agradecimientos a mi tía María Vicenta Mapallo que sin su cariño y dedicación no hubiera sido fácil haber hecho este trabajo, como también a mi tío Eleuterio Mapallo que me ha sabido acoger en su hogar. Agradecimientos a todos las y los compañeros de lucha que han aportado a este ejercicio de investigación, especialmente a esos Papás señores y Mamás señoras que han dado lineamiento político, especialmente a Darío Tote, Manuel Calambas, Luis Melenje, Cristobal Avirama, Arcadio Aguilar, Robert Molina, Viviana Ipia, Verónica Sánchez, Magola Quenan, Blanca López, Amparo Valencia, Deisy Yace y a Maricel Yace.

Agradecimientos a la Maestría en Educación Popular, que nos ha permitido seguir soñando por mejorar la educación en el departamento del Cauca, gracias porque siento que seguiré siendo hijo de la Universidad del Cauca, hasta que pase al otro lado espiritual, total agradecimiento a la Doctora y educadora popular Stella Pino Salamanca que lucha desde las trincheras de la educación popular y de las aulas para que siga mejorando la educación dentro y fuera del ámbito universitario, también un agradecimiento a mi director del trabajo de grado por dedicarme tiempo, por hacerle bastantes correcciones y sugerencias en la elaboración de esta investigación, al Magister en Estudios Interculturales y Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo e hijo del pueblo Kamëntsá del Wáman Tabanok (Putumayo) a William Jairo Mavisoy Muchavisoy.

Resumen

En esta investigación se pretende rescatar el caminar y el liderazgo del intelectual indígena Manuel Quintín Lame para que las nuevas generaciones tengan una línea de pensamiento propio y poder descolonizar un poco la mente, teniendo un referente político, filosófico, pedagógico y decolonial para seguir defendiendo el proceso político organizativo en el Resguardo Indígena de Kokonuko, desde los espacios comunitarios y de formación; se busca sensibilizar especialmente a la guardia indígena y las semillas de vida para que interioricen que en el territorio se presentan innovaciones educativas en el marco de la educación propia, como la pedagogía salvaje y la resistencia epistémica para entender las distintas problemáticas que se enfrenta la comunidad a diario, que en medio de sus potencialidades, debilidades y contradicciones se encuentran amenazado por un Estado Nación que cada vez manosea a las comunidades indígenas e impone sus lógicas de relacionamiento frente a las prácticas comunitarias del resguardo que de alguna manera se resisten a ser asimilados por el sistema.

Palabras claves: proceso político organizativo, educación propia, pedagogía salvaje, resistencia epistémica.

Abstract

This research aims to rescue the life and leadership of the indigenous intellectual Manuel Quintín Lame so that future generations can develop their own independent thought and begin the process of mental decolonization. His political, philosophical, pedagogical, and decolonial legacy serves as a reference to continue defending the political-organizational process in the Kokonuko Indigenous Reservation, rooted in community spaces and educational initiatives. The goal is to raise awareness, particularly among the indigenous guard and the “seeds of life” (the younger generation), about the educational innovations being developed in the territory within the framework of indigenous education. These innovations, such as wild pedagogy and epistemic resistance, are crucial for understanding the various challenges the community faces daily.

Amidst their potential, weaknesses, and contradictions, the community is increasingly threatened by a Nation-State that persistently manipulates indigenous communities and imposes its relational logics on the communal practices of the reservation, which, in turn, resists being assimilated by the system.

Keywords: political-organizational process, own education, wild pedagogy, epistemic resistance.

Índice de contenido

Contenido

| | |
|---|-----|
| Índice de contenido..... | 6 |
| Índice de figuras..... | 8 |
| Índice de tablas..... | 10 |
| Prefacio..... | 11 |
| Introducción..... | 12 |
| Fogón 1..... | 17 |
| Leño 1: Manuel Quintín Lame y su legado..... | 17 |
| Fogón 1..... | 29 |
| Leño, 2: Entre las Montañas de los Kokonukos..... | 29 |
| Fogón 1..... | 42 |
| Leño 3. La Educación Propia de Manuel Quintín Lame para la posteridad..... | 42 |
| Fogón 2..... | 55 |
| Leño 1. Entre el proceso político organizativo y la política salvaje..... | 55 |
| Fogón 2..... | 69 |
| Leño 2. La Guardia Indígena, Cosmovisión y la Simbología..... | 69 |
| Fogón 2..... | 82 |
| Leño 3. La guardia indígena y la desmitificación del héroe..... | 82 |
| Fogón 3..... | 99 |
| Leño 1. El PEC (Proyecto Educativo Comunitario) y la pedagogía salvaje en el contexto del Resguardo Indígena de Kokonuko..... | 99 |
| Fogón 3..... | 105 |
| Leño 2. La Jigrapucha, CRISSAC y demás avances de la pedagogía Salvaje..... | 105 |
| Fogón 3..... | 116 |
| Leño 3. Entre bailar la pedagogía salvaje y el caminar la palabra de la guardia indígena..... | 116 |
| Fogón 3..... | 126 |
| Leño 4. Memorias fotográficas del proceso político organizativo..... | 126 |
| Conclusiones..... | 139 |

| | |
|---------------------------------|-----|
| Referentes bibliográficos | 143 |
| Anexos..... | 147 |

Índice de figuras

| | |
|-----------------|-----|
| Figura 1 | 32 |
| Figura 2 | 33 |
| Figura 3 | 35 |
| Figura 4. | 66 |
| Figura 5. | 71 |
| Figura 6. | 75 |
| Figura 7. | 76 |
| Figura 8. | 77 |
| Figura 9. | 79 |
| Figura 10. | 103 |
| Figura 11. | 104 |
| Figura 12. | 108 |
| Figura 13. | 109 |
| Figura 14. | 111 |
| Figura 15. | 112 |
| Figura 16. | 113 |
| Figura 17. | 114 |
| Figura 18. | 117 |
| Figura 19. | 118 |
| Figura 20. | 120 |
| Figura 21. | 121 |
| Figura 22. | 122 |
| Figura 23. | 123 |
| Figura 24. | 124 |

| | |
|-----------------|-----|
| Figura 25. | 125 |
| Figura 26. | 127 |
| Figura 27. | 128 |
| Figura 28. | 129 |
| Figura 29. | 130 |
| Figura 30. | 131 |
| Figura 31. | 132 |
| Figura 32. | 133 |
| Figura 33. | 134 |
| Figura 34. | 135 |
| Figura 35. | 136 |
| Figura 36. | 136 |
| Figura 37. | 137 |
| Figura 38. | 138 |

Índice de tablas

| | |
|--|----|
| Tabla 1..... | 72 |
| Veredas y Grupos Comunitarios del Resguardo Indígena Kokonuko..... | 72 |
| Tabla 2..... | 80 |
| Sistematización de los sitios sagrados y los sitios turísticos | 80 |

Prefacio

“¡Cómo es bello morir con las armas en la mano!

Y, más, si esa arma es una pluma”

(Vargas, 1998, p. 5).

“Déjeme llegar a mis Ancestros sin remordimiento”

(Zapata, S. F. p. 120).

“volveré y seré millones”

(Túpac Amaru en Neyra, 2001, p. 71).

“La educación es, simultáneamente, una teoría del conocimiento puesta en práctica, un acto político y un acto estético. Estas tres dimensiones van siempre juntas, son momentos simultáneos de teoría y práctica, de arte y política. El acto de conocer, al mismo tiempo que crea y recrea objetos, forma a los estudiantes que están conociendo”

(Freire, 2016, p. 65).

*“De Quintín a Benjamín,
de Benjamín pa' delante,
todos haciendo parte de un ejército sin fin.*

*Por la ampliación del resguardo,
por defender la cultura,
por no pago del terraje la organización creció.*

*El trabajo, el trabajo,
la semilla que entregó,
con el sudor la sembraba y con su sangre la regó”*

Kwesx Kiwe. 'Candombe a Benjamín'.

Introducción

Los pueblos deben obedecer las leyes; pero los legisladores deben acatar la justicia. Y cuando la injusticia es evidente, cuando el legislador decreta cosas en contradicción con las leyes naturales y divinas, no tiene derecho a la obediencia (Lemaitre, 2013, p. 253).

En las tierras del departamento del Cauca, Manuel Quintín Lame sigue siendo una especie de fantasma que sigue asustando a la vieja clase política, a la aristocracia o a los viejos ricos del país, es un fantasma difícil de exorcizar en los ejercicios de recuperación de tierra, que se enfrentan contra la lógica de la propiedad privada; de ahí, porque su vida y liderazgo significan un símbolo de resistencia al movimiento indígena del Cauca y un espectro que sigue amenazando a los grande terratenientes y la clase política del país. Para Fernando Romero (2005) fue un indígena ilustrado, pero lo que pretende esta investigación es demostrar que más allá de ser un pensador indígena, Manuel Quintín Lame fue un filósofo, político, abogado y pedagogo, quien se rebeló frente a la clase terrateniente a inicios del siglo XX; curiosamente del líder Manuel Quintín Lame se ha escrito bastante últimamente en la academia, pero que en el Resguardo Indígena de Kokonuko se desconoce su vida y obra porque es considerado como un líder Nasa y no un líder Kokonuko, como posiblemente lo son aquellos líderes y lideresas del Pueblo Kokonuko como Anatolio Quirá, Genaro Sánchez, Solmary Mapallo, Marlyn Puscus ente otros y otras, que no necesita verificar su lugar de nacimiento; algo contrario pasa al desconocer el caminar y donde se encuentra sembrado el ombligo de Manuel Quintín Lame, por lo tanto esta investigación busca replantear que Manuel Quintín Lame es un líder del Pueblo Kokonuko, por su origen de nacimiento y por su trasegar en el territorio y por otro lado es materializar aquella ley frustrada del senador Marcos Aviama Avirama en el año 2017 que pretendía rendirle honores a la memoria del líder indígena Manuel Quintín Lame Chantre al cumplirse 50 años de su fallecimiento¹; pero por culpa del Partido Político Centro Democrático no se pudo realizar porque argumentaban que era hacerle indirectamente apología al terrorismo porque existió una guerrilla indígena con su nombre; pero independientemente del sesgo ideológico que puede haber, en las comunidades indígenas y en especial en el Resguardo Indígena de Kokonuko se debe crear el espacio desde la autonomía de cátedra que nos posibilita el SEIP (Sistema de Educación

¹ La ley buscaba exaltar la dignidad y la tenacidad de Manuel Quintín Lame, declarando el 26 de octubre, fecha de su fallecimiento, como un día de la diversidad étnica y cultural, de igual manera se planteaba que se debería hacer un documental de su vida y transmitido desde la televisión pública, como dar cátedra de Manuel Quintín Lame en los establecimientos educativos de preescolar, básica y media de carácter oficial, como la propuesta de que un billete o moneda tenga el rostro de aquel líder entre otras.

Indígena Propio) para seguir explorando su pensamiento político, filosófico y pedagógico para las nuevas semillas de vida y de autoridad; teniendo en cuenta aquella distorsión sobre la imagen de Manuel Quintín Lame, la pregunta problema que consiste este trabajo de grado de la maestría en educación popular es: **¿Indagar cuál ha sido la influencia de la vida y obra de Manuel Quintín Lame en la guardia indígena y cuál fue su contribución en el ejercicio de la educación propia para el Resguardo Indígena de Kokonuko, municipio de Puracé?**

Y si bien es cierto que es un fantasma difícil de exorcizar por esa elite intelectual, económica y política, el fantasma representando en aquel líder indígena en su momento sigue significando un distintivo de tenacidad para el movimiento indígena y de peligro a los grandes gamonales del departamento del Cauca; por eso se hace necesario seguir tejiendo memoria historia con su legado, porque a pesar de que Manuel Quintín Lame nunca pasó por la escuela, colegio ni universidad, tuvo un posicionamiento político claro a la hora de defender a las comunidades indígenas contra aquel terraje, un sistema económico y político de servidumbre que tenía a las comunidades indígenas subordinadas a las lógicas del poder a inicios del siglo XX. Además de eso, en un planeta centralizado por los medios de comunicación con una lógica neoliberal que satura la mente de tanta información, donde cada momento las comunidades indígena son bombardeadas con anuncios, noticias y expectativas de vida de que lo importante viene de afuera, que las novedades educativas trascendentales vienen de muy lejos y no en el plano local, dejando en el baúl de los recuerdos a las comunidades indígenas, como un pasado que hay que superar, como si las reivindicaciones por la tierra y la educación propia no fueran memorables y valoradas por la historia universal. De ahí la importancia de seguir masticando la palabra inspirándonos en Manuel Quintín Lame y demás Mamás Señoras y Papá Señores para encontrar otras formas didácticas de educación propia y de resistencia como la pedagogía salvaje que es una conceptualización inspirada en la sistematización de las prácticas educativas propias y que seguirá en proceso de teorización, pero que es inspirada en las huellas de la guardia indígena y que apenas se quiere posicionar académicamente en las mingas de pensamiento del Resguardo Indígena de Kokonuko.

Metodológicamente esta investigación tiene un enfoque cualitativo, en un primer momento se hace un análisis documental sistematizando las fuentes primarias y secundarias, desde los libros que tienen relación con la biografía de Manuel Quintín Lame, el Plan de Vida del Resguardo Indígena de Kokonuko, la jigrapucha del PEC, del pueblo Kokonuko, como también entrevistas hacia los líderes y lideresas indígenas, como también a la guardia indígena; un segundo momento, nos encontramos

con la metodología de “*Investigación Acción Participante*” (IAP) (Balcazar, 2003, p. 61), desde el enfoque que le da ciertos intelectuales donde buscar potencializar la participación de cierta comunidad que nos permite hacer un análisis político y pedagógico de la guardia indígena en los procesos de formación en las mingas de pensamiento, en los recorridos territoriales y de entender más a fondo la experiencia comunitaria de tener proceso político organizativo, porque la guardia indígena es más que una exclamación de resistencia, una alternativa al ejercicio del control territorial sin el uso de las armas de fuego, la IAP, nos permite entender los discursos, sus acciones, sus contradicciones, sus formas de entender el caminar, en fin, es darle voz a los que no la tienen, incluso ya sea dentro de la misma base del movimiento indígena como es la guardia indígena, creando un posicionamiento político claro y crítico en la comunidad, no solamente es un ejercicio metodológico de observar, sino que se vaya forjando un posicionamiento político para ayudar a resolver posiblemente las dificultades que hay en la comunidad, con un enfoque comunitario y no individualista como se ha visto; de ahí la importancia de la IAP, que se traduce en la comunidad como esa forma pedagógica y política de caminar la palabra y generar experiencia comunitaria en el proceso político organizativo que genera conciencia socio-política entre los participantes de la comunidad, incluyendo tanto a los investigadores como a los miembros de la comunidad y verlos como agentes de cambio y no como objetos de estudio. Por eso el intento es ilustrar a la comunidad a descubrir su empoderamiento para intervenir, liberándoles de estados de subordinación, inseguridades y pasividad previa, y llevarlos a vislumbrar que la posible solución está en aquel tejido social como es la comunidad que puedan tomar para cambiar el estado de cosas (Balcazar, 2003, p. 63). De ahí porque es importante revivir el fantasma de Manuel Quintín Lame que se sacrificó por defender a la raza indígena, sin haber pasado por la primaria y sin tener ningún doctorado pudo movilizar por su carisma e inteligencia para que se emanciparan en su momento de esa clase terrateniente.

Orlando Fals Borda con la IAP, buscaba que la actitud del intelectual tomara un posicionamiento entre varias alternativas por medio de la acción: “*al tomar conciencia de su pertenencia a la sociedad y al mundo de su tiempo, renuncia a una posición de simple espectador y coloca su pensamiento o su arte al servicio de una causa* (Fals, 2015, p. 242, 243). Por lo tanto la causa que hay que defender como educador popular, será reivindicar a las comunidades indígenas en su lucha, por medio de la IAP, nos permite volver a tejer memoria histórica con el caminar y el liderazgo de Manuel Quintín Lame, porque hablar del líder indígena, es recordar la historia de la recuperación de la tierra, de la formación de la guardia indígena, del tejido de la educación propia, de la historia de

las mayores y mayores que han aportado a la comunidad; es decir, de entender que el ejercicio del proceso político organizativo del Resguardo Indígena de Kokonuko, es un estilo de vida que tiene cada comunero y comunera que aporta con su tiempo a la organización con la prestación del servicio de la guardia indígena, por eso esta investigación la hemos distribuido en tres fogones y no capítulos, y como los tres fogones se alimentan de leña, han quedado distribuidos en tres y cuatro leños, que hace referencia a las trozas o la leña que aviva al abuelo fuego dentro del fogón, como una forma de ir descolonizando la mente, porque el fogón es una dinámica importante del modo de resistencia de los Kokonukos, porque es alrededor del fogón, que no solamente nos da calor en medio del frío, nos permite preparar los alimentos, donde la familia se reúne a conversar, por eso en toda asamblea, junta directiva, congreso y minga de pensamiento se hace alrededor del fogón, porque como familia, nos acostumbramos que al calor del abuelo fuego nos digamos las verdades sin herir susceptibilidades, el fogón hace parte de la resistencia, porque sin fuego no habrían alimentos preparados, y sin aquella energía vital, aquel ejercicio comunitario del proceso político organizativo no seguiría resistiendo en el tiempo y en el espacio.

En el primer fogón, se explora la subsistencia y acción de Manuel Quintín Lame con fuentes secundarias, para entender mejor como fueron los primeros ejercicios de movilización y de resistencia, de igual manera, nos vamos acercando a escuchar las narraciones orales de la recuperación de tierras y de cómo se fue tejiendo educación propia en el Resguardo Indígena de Kokonuko², municipio de Puracé, porque más allá de que se crea de que las reminiscencias la escriben los vencedores, es una historia de los que nunca han dejado de resistir, es decir de los que no se dejan vencer hasta ahora, demostrando porque la existencia y faena de Manuel Quintín Lame ha servido a manera de inspiración para las nuevas semillas de vida que cada vez participan en los cabildos, porque conocer la leyenda de Manuel Quintín Lame es conocer la historia del CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) y todos los gritos de resistencia que perviven en la memoria de las comunidades indígenas, demostrando porque la resistencia indígena es milenaria, ya que desde hace 500 años hemos buscado la manera de no desaparecer frente a un Estado que se ha construido

² Se utiliza la palabra Kokonuko, con triple “K”, como un ejercicio de recuperación del idioma propio, resaltando que es un resguardo indígena ancestral con título colonial, pero también para hacer la diferencia de la parte urbana de la cabecera municipal que se utiliza la “C” como Coconuco.

bajo la lógica del racismo y porque actualmente el nombre de Manuel Quintín Lame sigue provocando pasiones y odios en el departamento del Cauca.

En el segundo fogón, trataremos de comprender y teorizar lo que significa el proceso político organizativo, entendiéndolo como un estilo de vida de los que hacen parte de la comunidad, que se traduce en tener la experiencia comunitaria que tienen sus integrantes en todos los espacios comunitarios, desde ser guardia indígena, autoridad independientemente del cargo, haber pasado por las juntas de acción comunal como secretario, tesorero, presidente etc., porque aquella experiencia comunitaria permitirá de alguna manera tener línea política para direccionar las posiciones y las impotencias de la comunidad, el proceso político organizativo es el hábito comunitario que se viene adquiriendo durante años en las asambleas, juntas directivas, congresos locales, zonales y regionales, mingas de trabajo y de pensamiento. Pero a la vez, también se busca posicionar a la guardia indígena, como los caminantes de la palabra en el territorio, que de alguna manera descoloniza la mente con sus enseñanzas, porque su sacrificio sirve para sustentar que no se necesitan de las armas de fuego para defender una comunidad, la guardia indígena es el mejor ejemplo de la praxis de que hay en el departamento del Cauca. Para desmitificar al héroe que necesita del poder coercitivo de los fusiles para defender una causa, dejando en mensaje claro de que somos los verdaderos amigos de la paz que solo necesitamos de los bastones de guardia para salvaguardar el territorio.

En el tercer fogón, hacemos un recorrido histórico de cómo se fue tejiendo educación propia en el marco del Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP) a nivel regional y local, pues aquella apuesta de educación propia, creo las bases de autonomía para que pedagógicamente fuéramos descolonizando la mente, en el contexto del Resguardo Indígena de Kokonuko, a pesar de que no tenemos un idioma propio consolidado en el territorio, hemos buscado la manera de crear nuestros propios conceptos como el seno del saber, la jigrapucha, el guango, la pedagogía salvaje y la resistencia epistémica, demostrando que la educación propia no sólo es un discurso, sino que en la práctica hay innovaciones educativas como la propuesta personal de la pedagogía salvaje y poder posicionar políticamente y pedagógicamente como una muestra de la praxis que se traduce en la didáctica de la educación propia, visibilizando el avance de la educación propia que ha incidido en el territorio, pero en especial en la Escuela Rural Mixta Cobló, donde se han puesto en práctica la pedagogía salvaje inspiradas en el caminar de Manuel Quintín Lame y de la guardia indígena de Kokonuko.

Fogón 1.

Leño 1: Manuel Quintín Lame y su legado

“La jurisprudencia que yo aprendí fue enseñada allá en esos campos de lucha”
(Quintín, 2004, p. 174)

El caminar las huellas de Manuel Quintín Lame sigue perviviendo en la memoria de los Papá Señores o Mamá Señoras³, es decir, de los mayores y mayores que han estado en el proceso político organizativo y que desde temprana edad fueron recuperadores de tierra o vieron desde muy cerca cómo sus padres y abuelos luchaban contra los grandes hacendados en su momento, como era la familia Valencia y Mosquera, generalmente la mayoría de los guardias indígenas que tienen una edad entre los sesenta y setenta años hacia adelante, recuerdan con cierta nostalgia el caminar de Quintín Lame que luchó contra el terraje, porque fue la necesidad por tener tierra, que los llevó a enfrentarse a sus patrones, esa misma necesidad les acarreó muchas veces asumir riesgos contra su propia vida y en ocasiones varios meses y años en la cárcel, como en su momento lo vivió Manuel Quintín Lame, que de alguna manera les recuerda cómo fue su infancia y adolescencia, empezando por que en ese tiempo era raro el que utilizara calzado y botas, evidenciando la precariedad de las familias en ese momento que les tocaba caminar descalzo desde la casa hasta la escuela, desde la casa hasta la iglesia etc., empezaron a utilizar zapatos cuando a temprana edad de diez años hacia adelante, empezaron a trabajar como jornaleros o pajes en las haciendas o fuera del territorio, generalmente el caminar de Manuel Quintín Lame es la misma historia de los comuneros, que por necesidad se rebelaron contra los grandes terratenientes de su época, empezando porque también a muchos mayores y mayores también se les negó la educación básica, generalmente llegaban solo a estudiar hasta primero y segundo de primaria, como requisito para que hicieran la primera comunión, además de eso, los Papás señores y Mamás señoras argumentaban que con que ya pudieran leer, ya no era necesario seguir colocando sus hijos en las escuelas y que la mejor educación era ponerlos a trabajar, algo similar fue lo que le pasó a Manuel Quintín Lame en sus primeros años de vida, que como él mismo lo cuenta así: *“le pedí a mi padre Señor Don Mariano Lame, la educación, es decir,*

³ Es otra forma que tiene el Resguardo Indígena de Kokonuko, para referirse a sus abuelos, abuelas, personas sabias que conocen el proceso político organizativo de la comunidad, es una forma distinta de decirles Mayoras o Mayores porque ese calificativo más nasa que Kokonuko, y en ese ejercicio de crear diferencias e identidades se utiliza Papá Señores y Mamá Señoras.

me mandara a la escuela y me consiguió fue una pala, un hacha, un machete, una hoz y un agüinche y me mandó con siete hermanos a socolar y derribar, montaña” (Quintín, 2004, p. 146). Para los indígenas de su generación, la educación fue tomada como una especie de alcahuetería, vagancia, ocio y por eso para los Papás Señores y Mamás Señoras sentenciaban que la mejor educación era trabajar desde muy jóvenes para que valoraran las cosas que había en el hogar.

Manuel Quintín Lame siempre va provocar pasiones y odios, para el movimiento indígena será el símbolo de resistencia, pero para los grandes terratenientes y politiqueros fue una amenaza a ese orden del establecimiento que protegía sus condiciones económicas y políticas representada en la propiedad privada, hablar de Manuel Quintín Lame es hablar del primer intelectual⁴ autodidacta indígena⁵ en el Cauca y en Colombia porque dejó a la posteridad su obra *“Los Pensamientos del Indio que se Educó en las Selvas Colombianas”* (Quintín, 2004) para que las nuevas generaciones se pudieran guiar en tiempos de crisis que se presenta en las comunidades indígenas⁶; de igual manera, recuerdo que cuando estudié Ciencia Política en la universidad del Cauca, nunca me hablaron o citaron a Manuel Quintín Lame como un filósofo autodidacta, pero en las cátedras de la universidad se reforzaba bastante la imagen del antioqueño Estanislao Zuleta, donde era recordado como aquel filosofo que aprendió desde niño a leer y a filosofar sin necesidad de ir al colegio; del mismo modo se daban simposios de Paulo Freire como el pedagogo a favor de los oprimidos, pero no de Manuel Quintín Lame que con su gran carisma y oratoria ya estaba defendiendo a los oprimidos del departamento del Cauca y del Tolima; con esa misma lógica, en las cátedras de las teorías de-colonial, se enfatizaban en mostrar como Franz Fanon luchaba contra el imperialismo francés en el país de Argelia en África, como si Manuel Quintín Lame no hubiera luchando sagazmente junto a los otros condenados de la tierra en las montañas del Cauca y el Tolima; es

⁴ Dentro de la organización indígena, consideramos que hay otros indígenas que pueden considerarse intelectuales después de Manuel Quintín Lame, como: Benjamín Dindicue, Anatolio Quirá, Marcos Avirama, Alvaro Ulcue Chocue, Graciela Bolaños, entre otros.

⁵ Hay que resaltar que la palabra intelectual no solamente es aquella persona que estudia en una universidad y que se dedica a la ciencia y a las letras, también es un proceso autodidacta que como señala la antropóloga Estelina Quinatoa Cotacachi: *“Tenemos entonces que la intelectualidad implica el esfuerzo cerebral, espiritual y físico que hacemos las personas en las distintas disciplinas y ocupaciones para cumplir con nuestras actividades o profesiones. En nuestro medio, se entiende que los intelectuales son principalmente aquellas personas que escriben, ya sea prosa, poesía o textos que hayan sido publicados y cuyo autor es reconocido por el “mundo intelectual” de la cultura nacional”* (en Zapata, 2007, p 172).

⁶ El departamento del Cauca en el sur occidente colombiano, el cual presenta una amplia diversidad de pueblos indígenas, según el DANE (2019) estos representan el 21% del total de la población caucana. Distribuidos en 10 pueblos; Nasa, Yanacona, Kokonuko, Emberá Siapidara, Ingas, Misak, Ampluile, Kishu, Totoro y Polindara (Calambas, 2023, p. 7)

más, sin que haya un marco jurídico claro y preciso que reivindicara a las comunidades indígenas de Colombia, Manuel Quintín Lame ya se había adelantado a la constitución de 1991, porque reconocía las riquezas culturales que tenían las comunidades indígenas en sus dialectos y formas de organizarse, cuando señaló en su columna de opinión en Luz indígena en Colombia que: “*Nosotros los indios somos la riqueza de la Nación y el caminar de las ciudades y pueblos*” (Lemaitre, 2013, p. 71), fue un adelantado a su época, porque advirtió que si seguían reprimiendo a la raza indígena, el movimiento indígena más tarde que nunca, reivindicaría sus derechos de alguna manera: “*Una columna formará el día de mañana un puñado de indígenas para reivindicar sus derechos*” (Quintín. 2004, p. 248). Se puede tomar esa sentencia en dos sentidos; una, como un presagio con la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en 1971 y la otra de forma más radical y violenta cuando el movimiento indígena no dudaría en armar un grupo armado para defenderse del conflicto armado cuando se creó el Comando Quintín Lame a inicios de la década del ochenta del siglo XX. Por eso es importante posicionar a Manuel Quintín Lame como un intelectual indígena autodidacta, porque independientemente de que nunca haya pasado por la academia, su obra literaria abordar bastantes temas pedagógicos desde la filosofía, el derecho, la política, la historia y demás características pedagógicas que acompañaron el caminar de Manuel Quintín Lame en su praxis, como educador, pedagogo, autodidacta, líder, luchador, profeta, en fin como un ser humano que no se dejó deshumanizar por esa clase política que buscó doblegarlo por defender a las comunidades indígenas del departamento del Cauca.

Las dos huellas de Manuel Quintín Lame.

En Colombia hay dos versiones de entender el caminar y liderazgo de Manuel Quintín Lame, la primera tiene que ver con su forma de rebelarse en el departamento del Cauca y la segunda es la experiencia de lucha y resistencia, que lo convirtieron en un elegido por las fuerzas de la naturaleza y de las comunidades, que vieron su carisma, fortaleza y resistencia de defender al pueblo indígena en el departamento del Tolima:

Se comenzó a usar el apelativo de la ‘Quintinada’ por parte de las élites políticas y económicas regionales y nacionales para integrar discursivamente la tolerancia paternalista, la trivialización de la lucha indígena y la criminalización de la protesta. Se caracterizó, además, por ser una etapa en la que Lame acudió a más vías de hecho y a estrategias de confrontación física directa para movilizar a sus seguidores en pro de la recuperación de territorios. La segunda etapa corresponde al “Lamismo”, periodo comprendido entre 1922 y 1967 en el que Lame lideró políticamente gran parte del movimiento indígena y que sus “herederos” asumieron como base histórica para continuar la lucha. Sin dejar de lado las recuperaciones de tierra y las confrontaciones, fue un tiempo en el que primó el uso de estrategias discursivas y jurídicas para

consolidar un movimiento social y político indígena en el sur del país (Gómez, Latorre, Quevedo, 2022, p 33).

Es más, sus apellidos de alguna forma muestran la dicotomía de su liderazgo en varias facetas de su vida, “*la Quintiada o Quintinada*” que hace alusión a su carácter más radical y militante en departamento del Cauca y al “*Lamismo*” como su ejercicio intelectual, ya sea filosóficamente con su pensamiento político cuando le tocó que ir a vivir en el departamento del Tolima.

Las huellas de resistencia.

Como lo señala en su momento sus biógrafos que han seguido las huellas de un espectro, difícil de olvidar, concluyeron que:

No se puede analizar de manera global el pensamiento Lamista ni el comportamiento de Quintín, sino en correspondencia con cada momento. Por ejemplo, en el Cauca el dirigente fue un rebelde y en el Tolima fue un profeta que explicitó su mesianismo en la obra (Romero, 2005, p. 28)

Es decir que entre los años 1914 y 1918 fue cuando se rebeló en el Cauca, pero que por sus persecuciones lo llevaría a pasar luego a los resguardos de Huila y Tolima entre 1920 y 1930: “*con el fin de reorganizarlos y que contó con la compañía de otros dirigentes valiosos, como José Gonzalo Sánchez y Eutiquio Timoté, quien tiempo después fuera candidato del Partido Comunista a la Presidencia de la república*” (Fals, 2015, p. 67)⁷. Por eso es entendible que para la aristocracia, los grandes gamonales y terrateniente del departamento del Cauca, Manuel Quintín Lame sea visto como un bandolero, un incendiario, un pícaro, un estafador, un rebelde sin causa que amenazaba las comodidades y valores aristocráticos de aquella clase social acomodada al establecimiento de la siguiente manera:

La imagen del autor indígena ocupa lugar destacado en la imagería del departamento del Cauca y el Tolima, así como en el movimiento indígena colombiano. Sin embargo, ha tenido

⁷Según Orlando Fals Borda aquel: “*último esfuerzo de Lame, especialmente en ortega (tolima), estaba destinado al fracaso porque la rápida expansión de la hacienda ganadera, la empresa agraria y la concesión petrolera extranjera, en esa región habían dejado al antiguo resguardo sin ninguna tierra con qué restituirse. Además, Lame tuvo demasiada fe en los procedimientos legales y él mismo no pudo superar la etapa mesiánica y caudillista local, sin advertir toda la dimensión de clase de su lucha*” (Fals, 2015, p. 67).

diversas representaciones, para la aristocracia Caucana de la época fue un megalómano, un alucinado, para otros un genio místico, un asno montes o un indio exabrupto como lo llamó Guillermo León Valencia; para algunos un embaucador, para la prensa conservadora de la época, fue un terrible forajido y bandolero. Para los indígenas que los siguieron fue un Mesías, un taumaturgo, un general de la causa de los pobres. Para la pedagogía intercultural y el pensamiento indígena, es un referente. En esta investigación se concluye que es el primer escritor indígena colombiano, el primer pensador indigenista de la modernidad, un indígena ilustrado (Romero, 2005, p. 34).

Uno de sus tantos enemigos, fue el poeta Guillermo León Valencia, pésimo poeta por sus aburridos y artificiosos versos, pésimo caucano que con su supuesta sensibilidad intelectual, no lo haría caer en cuenta y poder entender porque esas comunidades indígenas luchaban por pura necesidad de tener un pedazo de tierra para que pudieran subsistir en ese momento; además eso, aquel aburrido y empalagoso poeta, fiel al Partido Conservador se había casado estratégicamente con Josefina Muñoz⁸ hija de otro conservador como lo fue Ignacio Muñoz⁹, un gran terrateniente y gamonal del departamento Cauca, su nieto Álvaro Pío Valencia lo recuerda así: *“Él llegó a ser el hombre más rico de medio Colombia., Mi abuelo murió en 1932, era el jefe conservador del Cauca, tenía haciendas por todas partes”* (Moreno, 2002, p. 95). Por eso era entendible el desprecio que le tenía el poeta Guillermo León Valencia al liderazgo de Manuel Quintín Lame, porque amenazaba las grandes haciendas de su yerno; por eso Manuel Quintín Lame sigue siendo un espectro, una amenaza, un fantasma, pero sobre todo un ideólogo de las causas indígenas, que asustó a los grandes hacendados y terratenientes del departamento del Cauca, porque con su discurso de no pagar terraje y recuperar la tierra de los ancestros estaba amenazando la propiedad privada; pero así, como tuvo tantos enemigos, también tuvo muchos aliados en los campos de lucha como mencionan sus biógrafos como Diego Castrillón Arboleda, que pudo evidenciar en su momento que a medida que iba caminando la palabra Manuel Quintín Lame, más seguidores se adherían, se volvían íntimos amigos y secretarios que le ayudaran a redactar algunas peticiones al gobierno central, porque para

⁸ De esa relación matrimonial, nacería el último presidente de Colombia que provenía del departamento del Cauca, Guillermo León Valencia fue presidente en el mañoso pacto político del Frente Nacional donde solo los liberales y conservadores tenían derecho a ser presidentes, que curiosamente seguiría su legado burocrático conservador con su nieta Paloma Valencia del partido político Centro democrático que sigue denigrando actualmente a las comunidades indígenas del Cauca.

⁹ La familia Lame, habían sido terrajeros de Ignacio Muñoz, en San Isidro, lo que actualmente hace parte del Resguardo Indígena de Quintana, municipio de Popayán. Recordemos que Ignacio Muñoz era, fue el gran terrateniente y gamonal del Cauca a principios del siglo XX; Guillermo León Valencia fue su yerno.

algunos Manuel Quintín Lame se configuró en un especie de mesías. Se puede evidenciar en la siguiente cita:

De entre ellos, escogió a los alfabetos y los designó sus secretarios; los necesitaba para que suplieran su deficiencia para escribir copiando la correspondencia y memoriales que les dictaba dirigidos a las autoridades y para que fueran sus elementos de enlace, en la medida que crecía el movimiento. En Polindara, a Jacinto León; en Guaré, a José Manquillo; en Totoró, a José Gonzalo Sánchez; en Paniquitá, a Jacinto Cometa, y en Miraflores, a José Reyes Cuetia. En Coconuco, naturalmente, a Jacinto Calambás. A su hermano Gregorio Nacienceno lo designó secretario personal, e Ignacio se convirtió en su sombra, en una especie de guardaespaldas (Castrillón, 1973, p. 90).

Podemos evidenciar que el gran carisma que despertaba Manuel Quintín Lame, era tan grande, que podemos encontrar los primeros ejercicios de la guardia indígena en el trasegar de Manuel Quintín Lame, debido a que cada vez que era amenazado, encarcelado, humillado por la Fuerza Pública, habían seguidores y en especial la familia que lo defendía; por otro lado la comunidad ante cualquier amenaza, lo protegía cualquier indígena, así hubieran que arriesgar su propia vida, fueron muchos ejemplos donde la comunidad lo defendió y lo ayudó a escaparse de las autoridades, como lo señala Castrillón en su biografía de esta forma:

Allí donde llegaba el líder, los indios lo alojaban en sus ranchos, lo servían, atendían sus planes y discursos y esperaban con profundo fanatismo la hora de su redención, que Quintín, como un mesías, señalaría... Porque, entre los indios, se había creado un sentimiento de respeto profundo, fanático, de acatamiento y veneración hacia Quintín Lame; él imponía su plena autoridad entre los hombres de su raza. Era un símbolo y una esperanza (Castrillón, 1973, p. 127).

Aunque a veces, esos círculo de seguridad no eran tan efectivos, debido a los celos y a la envidia, curiosamente provenía de sus mismos compañeros indígenas que no aceptaba su liderazgo, como fue el caso de un enemigo inesperado como el indio nasa Pio Collo, igualmente *“con el tiempo, se formó una fuerza más o menos numerosa, que se apellidó “Antiquintista”, la cual terminó siendo repudiada y consideraba traidora por los propios indios leales a Quintín Lame”* (Castrillón, 1973, p. 99). Esos enemigos que hacían parte de las mismas comunidades a veces eran los que lo entregaba a la Fuerza Pública, como pasó con los acontecimientos surgidos el veintidós de enero de 1915 en el pueblo de Cohetando, distrito de Páez o Belalcázar, donde se capturó. El indio Quintín no obedeció las voces del alto que le dio la patrulla de la policía que lo sorprendió, y saltó al monte con ánimo de huir, mientras los indios acompañantes se enfrentaban a los soldados; mas, fue interceptado y se logró aprehenderlo, no sin sufrir una herida en el brazo (Castrillón, 1973, p. 113). Manuel Quintín Lame conoció la traición y la soledad de su misma raza, demostrando que la ingratitud hace parte de

la condición humana, sin distinción de sexo, raza, religión y educación, entendió por las malas que no había que confiar en nadie, incluyendo a su propia raza que tanto defendía, curiosamente es una práctica que no ha desaparecido entre las comunidades indígenas actualmente, porque la traición hace parte del diario vivir o de sus usos, costumbres y resabios en comunidades como las del Resguardo de Kokonuko. No obstante, sus seguidores son el mejor ejemplo de cómo eran aquellos ejercicios incipientes de defensa del territorio y protección del caminar hacia aquellos liderazgos que con su actuar defendían a las comunidades indígenas, dejando como el primer ejemplo del ejercicio de resistencia desde las prácticas de solidaridad y reciprocidad que representan los principios de lo que actualmente llamamos guardia indígena que es controlar y proteger la integridad de algunos compañeros o compañeras que han defendido el proceso político organizativo, aunque debemos aclarar que el ejercicio de la guardia indígena es de alguna manera milenario, es decir, es una expresión de un resultado de más de 500 años de un largo proceso ancestral de resistencia de los pueblos indígenas, ya sea desde la ley de origen y el derecho propio como una herramienta de autoprotección ya sea desde una resistencia indígena muy radical con piedras y palos como también de forma diplomática y pacífica desde la defensa del territorio con los bastones de autoridad.

Recordemos que nuestros ancestros del Resguardo Indígena de Kokonuko han resistido 500 años de colonialismo, porque han sobrevivido a la llegada de los europeos el 12 de octubre de 1492, a la época de la Conquista, Colonia, Encomienda y los 200 años de la creación del Estado Nación heredero de las prácticas de exterminio, exclusión que han llevado a la esclavitud, la servidumbre, el terraje¹⁰ y a ese racismo que negaba la humanidad y la ciudadanía a las comunidades indígenas, porque no eran consideradas cristianas por falta de tener alma, y el mismo Manuel Quintín Lame fue víctima de ese discurso que deshumanizaba, cuando acusaba a sus enemigos de criminales e incendiarios con nombres propios: *“Ricardo Perdomo C y Luis Solano, comandante de la gendarmería de Neiva, era Solano. Ricardo Perdomo C. a pulmón abierto gritaba, “maten indios,*

¹⁰ El terraje era un sometimiento económico, cultural y político. Los indígenas de ese tiempo tenían que pagar el derecho a subsistir en una parcela concedida por los terratenientes que se habían apoderado de sus tierras ancestrales, a cambio de lo cual entregaban trabajo gratuito varios días al mes o una parte de su cosecha; por ejemplo el problema principal derivado del terraje, es que las comunidades indígenas se ven impulsadas a dejar su vida tradicional e involucrarse en el mundo “civilizado” en una posición de desventaja como terrazguero. En el caso del Cauca, Tomás Cipriano de Mosquera, reglamenta el trabajo en la hacienda Coconuco bajo la forma de terraje, algo así como *“la miseria institucionalizada”*. [...] Se refiere a que el patrón tenía trabajadores gratuitos para sus cultivos, rescatando así una plusvalía absoluta, de 100% de trabajo no pagado a cambio de entregar un pedazo de tierra no explotado y de mala calidad. (Fajardo, L. A., Gamboa, J. C., y Villanueva, M. O. 1999, p. 97)

que yo con plata se los pago al Gobierno” (Quintín, 2004, p. 179), esas dinámicas de terror han creado un ambiente de violencia provocando desarmonía en los territorios ancestrales o sitios sagrados, pero esto, no ha sido razón suficiente para desaparecer el espíritu de resistencia que hay en cada resguardo indígena que de alguna u otra manera defienden el territorio solamente con su presencia¹¹; permitiéndonos subsistir en el tiempo y en el territorio, por más de cinco siglos; recordemos que históricamente las comunidades indígenas del Cauca han pasado por seis etapas de resistencia:

1. Inicia entre los años 1500-1546, cuando la Cacica la Gaitana, sale a defender los territorios ancestrales de los mal llamados “conquistadores” como Pedro de Añasco y Sebastián de Belalcázar; que gracias a su liderazgo al mando de una confederación de tribus compuesta por los Yalkones, Paeces, Piramas y Pijaos, se enfrentaron a la invasión de Pedro de Añasco a quien capturaron y ejecutaron. Fue una manera de reivindicar a las comunidades indígenas el derecho de seguir manteniendo su territorio y paso de vengar la sangre del hijo de la Gaitana: Timanco (príncipe Güiponga) a manos de Pedro de Añazco (Fajardo, L. A., Gamboa, J. C., y Villanueva, M. O. 1999, p. 66).
2. Entre el año de 1673, el cacique Miguilli de las montañas de Kokonuko, promovió una pugna jurídica al terrateniente Lorenzo del Campo Salazar y al encomendero Don Diego de Velazco y Noguera (que eran familiares) por haber despojado a los indígenas Kokonukos de sus tierras, entre aquellas modalidades de despojo, era eliminar los límites naturales, como por ejemplo cortar los árboles que eran señales hasta donde iba el límite territorial del resguardo¹², desviaban quebradas, hacían

¹¹ La guerra contra los resguardos indígenas duró el siglo XIX, culminando con la ley de reubicación de los resguardos, Ley 89 de 1890 que pretendía llevar a los indígenas a terrenos aún más improductivos. Estos decretos en los departamentos de Nariño y de Cauca encontraron una heroica resistencia ya que su tradición guerrera, especialmente de los paeces, habían mantenido más o menos al margen a los colonos y a las ambiciones del clero terrateniente. En esta defensa fueron fundamentales las formas de gobierno tradicionales, es decir, los cabildos, puesto que las decisiones eran tomadas en conjunto y acordadas por la comunidad (Fajardo Sánchez L. A., Gamboa Martínez J. C. y Villanueva Martínez O. 1999, p. 72).

¹² Recordemos que los resguardos indígenas buscaban acabar con las injusticias de los conquistadores españoles frente a la población nativa, pero garantizando al mismo tiempo la explotación de la fuerza de trabajo indígena. Para ello, los indios estuvieron instaurados en comunidades separadas de los españoles, a los que se les situaron territorios definidos de carácter no comercializable, que debían cultivar para pagar sus tributos en especie. Esta política de separación racial tenía

quemadas para ampliar las zonas de siembra y hacían que el ganado llegara hasta invadir a sus vecinos, por esos motivos el cacique Miguilli al conocer tal situación, hizo uso de su conocimiento de las leyes de indias, adquirido por la costumbre oral y apoyándose en el Corregidor de Naturales Don Juan de Huegonada Salazar antepuso la demanda, durante el proceso judicial y civil tuvo que instaurar cuales eran los límites territoriales a favor de los Kokonukos; Sin embargo, Don Lorenzo del Campo Salazar pretendió apelar aquella decisión ante el Rey y el Sr. Gobernador, acto que fue rechazado, revalidando la posesión de las tierras por parte del Corregidor de Naturales Don Juan de Huegonada Salazar antepuso (Solis, V. V., Sanchez, S. J., y Ipia A. V. (2022, p. 17). Demostrando que los Kokonukos de ese tiempo han tenido un posicionamiento político claro y diplomático, en un contexto donde a veces se desconocía y no favorecían a las comunidades indígenas.

3. Tiene relación con los caciques Juan Tama y Manuel Silos y Sicos, iniciaron un proceso político para que se legitimaran los cacicazgos, consecutivamente la corona española los llamaría resguardos indígenas. Como resultado, amplió la preocupación a la corona española como un acuerdo político, aclarando que no se trataba de una dádiva, sino de un derecho ganado, adquirido por sus antecesores, tal como el cacique Manuel Quilo y Sicos, en 1700, lo expresó en carta al Rey de España: *“Yo creo que solo vuestra Majestad tenga el derecho de ceder tierra a los blancos, esto sin perjuicio de los indios tributarios; porque a más tenemos derecho y preferencia, porque como dependemos y somos legítimos americanos y no somos venidos de lugares extraños, me parece todo un derecho a más de ser uno dueño. Ahora, como su Majestad es quien gobierna lo que conquistó y tiene derecho absoluto, suplicamos nos prefiera mirándonos primero como a sus sumisos tributarios; y, en segundo lugar, como justicia; como a dignos acreedores a las tierras que nuestros antepasados nos dejaron y de quien procedemos por nuestro origen y principios”*. Por otro lado Juan Tama elabora los cimientos políticos a través de estos procesos de negociación política, dando lugar a lo que hoy llaman el

gobierno propio, la autonomía sobre el territorio haciendo posible ejercer la Ley de Origen y la unificación de la nación Nasa como base de la disputa política de las comunidades indígenas. Hombre con filosofía estratégica que desafió al Rey Español con tácticas diplomáticas, mostrando una manera valiente de hacer política indígena, consecuente con la búsqueda de unidad, autonomía y resistencia pacífica (Bonilla, 2014, como se citó en Villareal 2020).

4. Tiene que ver con la época de finalización de la Colonia, donde se estaba forjando los primeros ejercicio de independencia a inicios del siglo XIX, donde aparece en la escena el indio Agualongo que defendía la Corona Española y de paso a las comunidades indígenas con títulos coloniales, creyendo que la república que se quería formar entre 1810 y 1819, iba ser más sanguinaria y excluyente que los mismos Españoles; por eso parafraseado al escritor Pablo Montoya (2016) Bolívar nunca le cumplió la promesa hecha a Alexandre Petión, porque en el fondo Bolívar desconfiaba de los afrodescendientes y por los indígenas sentía compasión sublime, en este sentido, hubiera nombrado darle las tierras baldías de la Gran Colombia, si a los militares de su ejército glorioso o a los siempre expropiados indios, que con su voluntad política favorecería a sus barbaros y compinches compañeros de faena, donde la historia le daría la razón al indio Agualongo del porque desconfiaba de su discurso de independencia.
5. Es la etapa, entre 1880-1967, cuando el ancestro y líder indígena Manuel Quintín Lame inicia su lucha contra el terraje de los grandes y pequeños hacendados en el departamento del Cauca, pero que después de tantas persecuciones políticas se radicó en Ortega-Tolima.
6. Tiene relación al contexto del inicio del Consejo Regional Indígena del Cauca, el cual empezó el 24 de febrero de 1971.

Con relación a las dos últimas etapas tienen mucha relación, aunque para Manuel Quintín Lame el cacique Juan Tama de la Estrella, fue de alguna manera su inspiración y su guía hasta señalar que su sangre tenían un pasado en común, por el apellido “Estrella” porque según él, su sangre los unía al cacique y al Pueblo Nasa, independientemente que hubiera 200 años de diferencia temporal y Manuel Quintín Lame lo reseñaba así:

Así nacen también los hijos del matrimonio indígena sobre un puñado de paja silvestre, así nació el que escribe esta obra, legítimo hijo de Ángel Mariano Lame; Ángel Mariano Lame hijo

de Jacobo Lame; Jacobo Lame fue el que se huyó del pueblo de Lame de la Cima más alta del Tierradentro por un castigo que le anuncio el Gobernador de la parcialidad del pueblo de Lame por desobediencia, y éste al llegar a Silvia y presentársele al Cacique de esa región no se acordó del apellido, que era Estrella y Cayapú por la madre, por no haberse acordado del apellido el Cacique lo llamó Jacobo Lame. Razón por la cual soy yo Manuel Quintín Lame (Quintín, 2004, p. 211).

Actualmente se siguen generando debates en donde nació, por ejemplo, hay tres versiones del lugar donde se encuentra el ombligo o el nacimiento de Manuel Quintín Lame, para algunos biógrafos nació en Silvia, para otros en Polindara, pero el lugar más exacto, se debe a su acta de bautismo, donde certifica que Manuel Quintín Lame nació el 26 de octubre del año 1880¹³ en la hacienda San Isidro, lo que es actualmente el Resguardo Indígena de Quintana, municipio de Popayán, en el departamento del Cauca y que lejos de su tierra falleció a sus 86 años, el 7 de Octubre de 1967 (Castrillón, 1973, p. 20); es decir que nunca vio la instauración del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), tampoco el proceso de consolidación de los primeros siete puntos de la plataforma de lucha que responde a las mismas expectativas, las cuales tenía en ese momento Manuel Quintín Lame, los primeros siete puntos de la plataforma de lucha hacer parte de ese proceso de educación propia como un acto político-organizativo que se maneja en los territorios y consisten de la siguiente manera:

1. Recuperar la tierra de los resguardos y realizar la defensa del territorio ancestral y de los espacios de vida de las comunidades indígenas.
2. Ampliar los resguardos
3. Fortalecer los cabildos indígenas
4. No pagar terraje
5. Hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación
6. Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas
7. Formar profesores indígenas¹⁴

¹³ Según su biógrafo Diego Castrillón Arboleda, en la Parroquia de San Miguel Arcángel. Puracé. El suscrito párroco certifica: que en el libro de bautismo No-13, en la página 16, se encuentra el certificado de bautismo de Manuel Quintín Lame (Castrillón, 1993, p. 20)

¹⁴ Después de la década del ochenta, en el VI congreso regional del CRIC, se le agregarían octavo punto de la plataforma de lucha: 8, fortalecer las economías propias, años después también se anexaría el punto 9: defender los espacios de vida

Manuel Quintín Lame se le conoce porque organizaba a la gente para que recuperaran tierras y así poder ampliar más los resguardos y fortalecer directamente a los cabildos indígenas, como fueron los hechos ocurridos entre 1912 y 1916 que fue un alzamiento popular conocido como *la Quintiada*, también daba discursos del porque no era justo pagar terraje, sencillamente porque su familia sufrió de las amenazas de lo que representaba no pagarlo, que significaba la destrucción y quema de la casa, los cercos y de los cultivos, fue en su momento un abogado empírico, y como el mismo señalaba “*La jurisprudencia que yo aprendí fue enseñada allá en esos campos de lucha*” (Quintín, 2004, p. 174). Por eso era un convencido de lo importante de leer las pocas leyes (como la ley 89 de 1890¹⁵) que de alguna manera indirecta estaban al servicio de las comunidades indígenas, como también de la historia y las costumbres indígenas. De ahí porque es importante seguir tejiendo memoria histórica entre lo que fue el caminar y obra de Manuel Quintín Lame comparado con el proceso político organizativo de la guardia indígena en el Resguardo Indígena de Kokonuko, municipio de Puracé, porque conocer el camino del trasegar de Manuel Quintín Lame es conocer la historia del CRIC, de las dinámicas de recuperación de tierra, educación propia, guardia indígena y del proceso político organizativo de todos los resguardos indígenas en el departamento del Cauca.

Podemos concluir que el caminar y obra de Manuel Quintín Lame es inspiradora para las nuevas generaciones, de igual modo, sigue siendo un símbolo de resistencia, de lucha, de liderazgo, a pesar que nunca pasó por una institución educativa, no impidió que aprendiera a leer como autodidacta, seguir la huellas de Manuel Quintín Lame es entender la fuerza del discurso a la hora de recuperar tierras, es comprender que la fuerza del movimiento indígena es milenaria, donde siempre ha habido capítulos de la historia de Colombia donde las comunidades indígenas se resisten a desaparecer y que a pesar de que la aristocracia, terratenientes, gamonales, politiqueros, poetas y la Fuerza Pública buscó doblegarlo, nunca lo consiguieron, así lo hayan señalado como un bandolero, un asno montes, un delincuente, un embaucador, un mentiroso y ruin, pero para el movimiento indígena seguirá siendo su líder, Manuel Quintín Lame fue su salvador, su mesías, su redentor, el

y en el X congreso del CRIC en el territorio ancestral de Sa'ath Tama Kiwe se añadiría el décimo punto de la plataforma de lucha que consiste en fortalecer la familia indígena como núcleo de la organización (CRIC, 2011, p. 37, 98).

¹⁵ Según los académicos en 1890, bajo un gobierno conservador, se promulgó la ley 89 que favoreció a los resguardos, aunque lo hizo porque consideraba que los indios debían ser protegidos como ciudadanos de segunda clase o, en palabras de los propios cabildos, ese reconocimiento se hizo al precio de municipalizar los resguardos y convertir a los cabildos en peones de los alcaldes y caudillos políticos (Zibechi, 2015, p. 299).

que los iba a liberar de las elites del país que los cobijaban con el manto de la ignorancia con los grilletos del terraje y la politiquería. Aunque para sus biógrafos e historiadores solo fue un rebelde en el departamento del Cauca y un profeta en el departamento del Tolima, que buscaba la manera de convertirse en un líder indígena, pero que influyó de alguna manera algunos resguardos indígenas, como el de Kokonuko municipio de Puracé.

Fogón 1.

Leño, 2: Entre las Montañas de los Kokonukos.

“El Palacio de la Sabiduría está en medio de nosotros, lo que no sabemos es interpretarlo, porque nos indica los ramajes de los árboles unos que sí, y otros que no”

(Quintín, 2004, p. 208)

Manuel Quintín Lame caminó la palabra en muchos resguardos indígenas, y de alguna manera el Resguardo Indígena de Kokonuko fue un lugar donde tuvo cierto grado la incidencia de sus pasos de guerrero y de líder; es más, Manuel Quintín Lame hace parte de la historia del Pueblo Kokonuko¹⁶ que del Pueblo Nasa, recordemos que Manuel Quintín Lame no hacía parte de ningún resguardo indígena, porque él fue hijo de terrajero en la hacienda San Isidro que actualmente es el Resguardo Indígena de Quintana municipio de Popayán, pero que hace parte del Pueblo Kokonuko y por otro lado, su acta de bautismo se encuentra en Puracé, sus padres como bien saben eran terrajeros, pero también era evidente que era indígena de varias partes del departamento del Cauca, demostrando la gran mega diversidad de las comunidades indígenas, como lo reseña Romero de este modo:

Nace Manuel Quintín Lame el 26 de octubre de 1880 y es bautizado en la parroquia de San Miguel Arcángel de Puracé. Su nombre refleja los conflictos, las concurrencias interculturales del contexto de los indígenas de ese momento, y señala su sistema de precedencia familiar. Por ejemplo, el apellido Lame es un toponímico de un lugar de Tierradentro; el apellido Chantre es

¹⁶ El Pueblo Kokonuko lo conforman ocho resguardos y un cabildo: el Resguardo Indígena de Paletará, el Resguardo Indígena de Kokonuko, El resguardo Indígena de Puracé, del municipio de Puracé, El Resguardo Indígena de Pueblo Kokonuko, el Resguardo Indígena de Quintana, Resguardo Indígena de Poblazón, y el cabildo Indígena de Julumito del municipio de Popayán, El Resguardo Indígena de Alto del Rey, el Resguardo Indígena de Guarapamba del municipio del Tambo.

de ascendencia española y significa cantor; el apelativo de Quintín que el padre le confiere, significa que es el quinto hijo (Romero, 2014, p. 70).

Por esa condición de terrajero y de nómada muestran a la vez su espíritu de viajero que ya llevaba en la sangre y en sus genes, pues su padre era originario del pueblo Nasa y parece ser que su madre era del Resguardo Indígena de Polindara, su espíritu errante lo demostró muchas veces, en especial su relación íntima con la mujeres; ese ejercicio se sigue viendo actualmente entre los líderes del movimiento indígena que van de reunión en reunión, de resguardo en resguardo, de movilización en movilización, no solamente aprendiendo del proceso político organizativo, sino también conquistando mujeres, sembrando la semilla en otros territorios y Manuel Quintín Lame no fue ajeno a esa dinámica como lo señala su biógrafo:

Pero su debilidad eran las mujeres; sobre esta época de su juventud se encuentra en la región sinnúmero de amoríos con las mejores doncellas. Siempre andaba “amañado” y bebiendo chicha con ellas, circunstancia que le vino a crear con el tiempo fama de licencioso; en Puracé y Coconuco se comenzó a hablar de Quintín Lame como un indio de cuidado, que hacia maleficio a las mujeres jóvenes para hacer que ellas lo siguieran. Multitud de requerimientos recayeron sobre el indio Mariano, a través de los curas párrocos, lo cual lo abrumó de mortificaciones y lo llevó a celebrar en Pichinguará¹⁷ fiestas religiosas, todo por cuenta suya, para borrar en algo las travesuras y fama de Quintín (Castrillón, 2005, p. 35, 36).

Actualmente esa imagen que tiene el indígena Kokonuko de mujeriego y borracho, no ha cambiado; es más, en mis ejercicios de investigación acción participante, ya sea caminando y bailando la palabra, me he dado cuenta que la semilla no se aleja mucho del árbol, puedo asegurar que la mayoría de los indígenas Kokonuko somos hijos de borrachos, de locos y del deseo sexual, aunque la cosmovisión indígena y la religión católica nos sugiere otra cosa, pero volviendo a seguir los pasos de Manuel Quintín Lame, fueron dos sucesos que lo llevaron a recorrer el Resguardo Indígena de Kokonuko, uno fue su liderazgo haciendo reuniones para recuperar tierra y fruto de ese ejercicio político organizativo su fama de indio aguerrido también cautivaba a las mujeres que se le atravesaban en el camino, por eso su primera esposa Pioquinta lo acompañaba a sus mingas y reuniones:

Su propio “encierro” se convirtió en el sitio de reuniones de todos los indios de la vecindad; inició con ellos su labor. Primero con sus parientes, sus amigos y, a poco, comunicando sus ideas a todos los terrazgueros de Polindara, llegó a Santa Teresa, La Laguna, PISOJÉ y San

¹⁷ Actualmente Pichinguará, se llama Patico, que queda entre la vía Popayán a Kokonuko, especialmente en el cruce que divide la vía entre el Resguardo Indígena de Puracé y Kokonuko.

Isidro. Cuando iba de viaje a Coconuco o Puracé, pasaba por los desechos de Jebilá y Achaquí sembrando sus ideas de rebeldía como si fueran maíz. Era incansable y en unión de Pioquinta¹⁸, su inseparable compañera, se convirtió en la figura asidua de todos los velorios y mingas que se celebraban en la comarca (Castrillón, 2005, p. 83).

Su paso por el Resguardo Indígena de Kokonuko, le permitió tejer amistades con muchos indígenas de otros resguardos que le ofrecían su apoyo, como fue el caso del indígena de la parcialidad de Kokonuko, Jacinto Calambas¹⁹, quien usaba como él mismo Manuel Quintín Lame, el cabello a la cintura cubierto con un pañuelo de los llamados “rabuegallo”. Se denominaba cacique de Kokonuko y el indio Quintín lo presentaban como secretario. Calambas era alfabeto y tenía el objetivo de escribir en letra legible los alegatos que Quintín le dictaba²⁰ (Castrillón, 2005, p. 85). Y que aparece en la siguiente foto:

¹⁸ Aunque se rumora por habitantes mayores de la comunidad, que su segundo matrimonio fue de Kokonuko con una mujer de ese lugar, y que se casaron en la iglesia que hace parte del corregimiento, pero no hay un apellido Lame en el territorio de algún hijo de él.

¹⁹ Actualmente se han hecho mingas de pensamiento para conocer su árbol genealógico, pero nadie lo recuerda, porque a lo mejor como muchos de sus habitantes les tocaba salir del Resguardo buscando mejores oportunidades laborales.

²⁰ Información del alcalde de Coconuco, Gerardo García actualmente sería del Municipio de Puracé en entrevista con Diego Castrillón (2005)

Figura 1

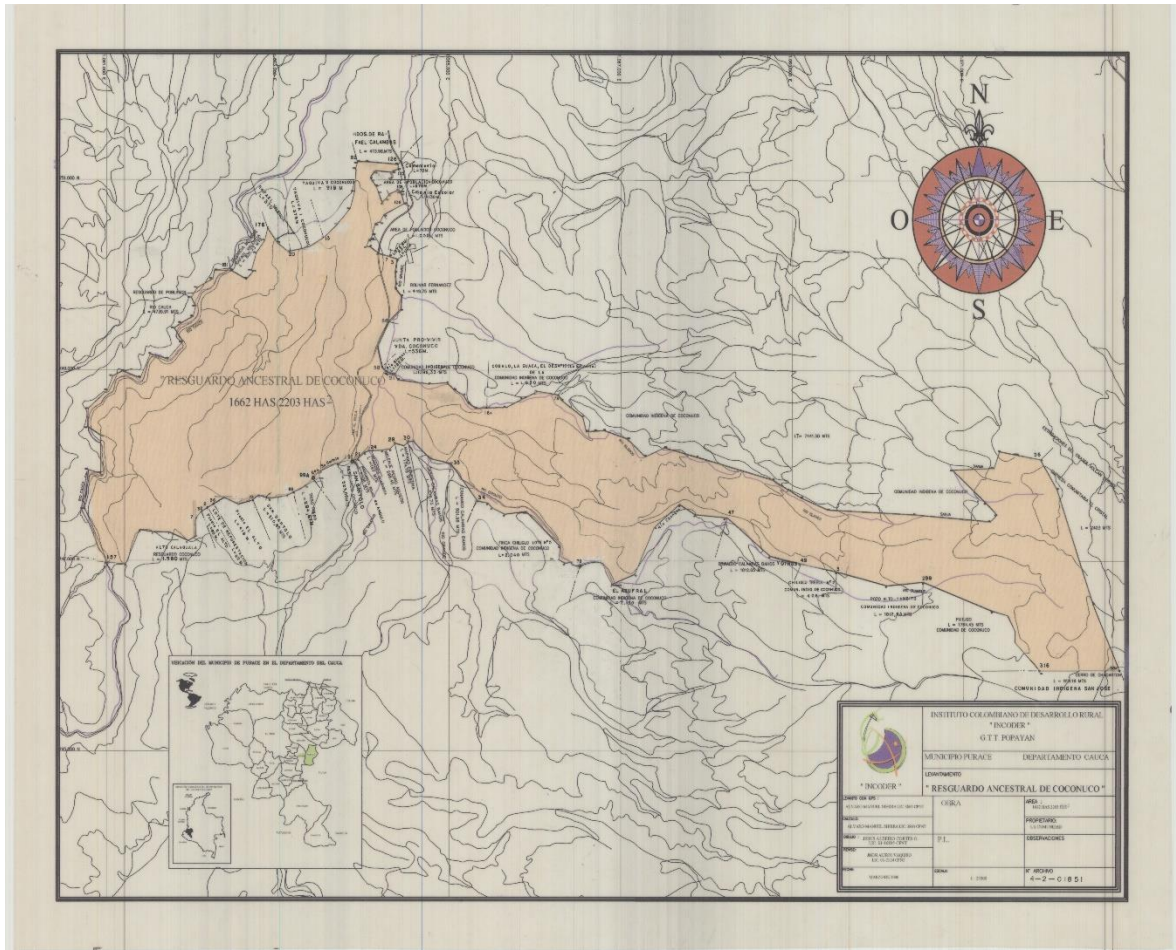
Manuel Quintín Lame y Jacinto Calambas.



Nota. La imagen se encuentra en el libro de Diego Castrillón (2005) en su libro: “El indio Quintín Lame”. Ahí aparece la única imagen encerrado con el círculo azul de Jacinto Calambas, acompañando a Manuel Quintín Lame cuando fue capturado por la fuerza pública.

Es decir que Manuel Quintín Lame conoció el Resguardo Indígena de Kokonuko que ya estaba constituido desde el año 1651, cuando apenas lo conformaba 1.688 hectáreas de tierra, con título colonial del año 1745, actualmente, fue legalizado mediante escritura pública N° 394 de 1912 y 538 de 1937, de las cuales solo 760 eran aprovechables y de estas, 400 estaba cultivadas y con pastos para ganado; y las otras 300 estaban ocupadas en construcciones para vivienda y huertas caceras (Plan de Vida, 2012, p. 13) y solo estaba conformado por cuatro veredas ancestrales, como la de San José de Pisanrabbó, San Bartolo, El Alto y San Pedrillo Rancho Grande, es evidente como el territorio era muy estrecho, donde según los Papás señores y Mamás señoras recordaban que en ese tiempo, antes de que se hicieran las recuperaciones de tierra, habían muchas necesidades, “*porque las familias crecían, pero la tierra no*”, por eso muchos comuneros y comuneros les tocaba luchar por recuperar o irse del territorio a buscar nuevas oportunidades como aparece en el siguiente mapa:

Figura 2
 Mapa del título colonial.



Nota. Archivo de la Casa del Cabildo Indígena de Kokonuko, este mapa hace parte del título colonial que fue proporcionado en el año 2018 para un taller de cartografía.

Pero con la conformación del CRIC en la década del setenta, y la necesidad de las familias que se sentían estrechas en el territorio, se fue haciendo conciencia para ir recuperando tierra y poco a poco el terraje ya dejaba de existir, el caso más representativo y que fue el inicio de las grandes luchas por la tierra y la autonomía es el caso de la Hacienda Cobaló, que pertenecía en ese momento a la Iglesia Católica que era en ese tiempo también era una gran terrateniente en el departamento del Cauca:

Adicionalmente, la propia iglesia era también propietaria de varias haciendas que fueron objeto de “recuperaciones” por parte de algunos cabildos, lo que la colocó claramente en el bando de quienes se habían apoderado de sus tierras. Uno de los casos más notables fue el de la Hacienda Cobaló, situada en el resguardo de Coconuco, propiedad del Seminario Conciliar de Popayán. Este predio fue invadido en treinta oportunidades desde finales de 1972 y en su

recuperación participaron 517 familias. La reacción de los cuerpos de seguridad condujo a la detención masiva de los pobladores. En algún momento hubo más de 200 detenidos, incluyendo niños y mujeres que prácticamente “invadieron” las cárceles. Al final el Obispo de Popayán se vio obligado a entregar la hacienda en diciembre de 1973, luego de que los propios indígenas hubieran acudido a la autoridad papal (Peñaranda, 2015, p. 130).

Por eso el Resguardo Indígena de Kokonuko, es reconocido a nivel regional, porque fue uno de los primeros resguardos que hizo el ejercicio de recuperación de tierras, especialmente recuperando tierra que era propiedad de la Iglesia Católica, y se pensaba que como estaba en manos de la iglesia no había inconveniente, porque esa tierra era de Dios y por lo tanto no había problema de que se le entregara a las familias más necesitadas en ese tiempo, aquel ejercicio de reivindicación duro casi tres años, y con el éxito de la primera hacienda recuperada, con la experiencia comunitaria y estrategias para resistir, permitió seguir recuperando predios que estaban en manos de grandes hacendados en el territorio que a manera de síntesis fue así: Después de la Hacienda Cobaló, de ahí se pasó al predio Kanan o como se llama actualmente: Cristales, después la Estrella y Portales, con una particularidad que se entregó con escritura pública especialmente el predio de Cristales, es decir que los beneficiarios quedaron como campesinos y les toca actualmente que pagar predial y no como los indígenas que tiene un carácter más comunitario y ancestral por el título colonial, después de esas tres fincas, en el año 1985 se le entrega el predio Comuneros anexado ya al título colonial a la comunidad, después el siguiente ejercicio de recuperación fueron los predios de Caracol y Fortaleza en los años 1988, después sigue los predios de Patugó, Consuelo, Portales, la Pradera y el Jigual²¹, hasta que actualmente el Resguardo Indígena de Kokonuko, es un territorio con más de 14.000 Mil hectáreas de tierra, producto de las grandes luchas, por eso las nuevas generaciones debe sentirse agradecidos con esa generaciones de mayores y mayoras, porque gracias a los abuelos, abuelas, a los padres, a las madres, tíos, tías y primos y muchos Papá señores y Mamá señoras, que dieron ejemplo de cómo se recuperaba tierra, porque sin haber terminado la primaria, pudieron en treinta años, recuperar más de 12.000 hectáreas de tierra y podemos decir que por eso la comunidad tiene autonomía territorial, tienen un pedazo de tierra para que las familias no pasen necesidades, como aparece en el siguiente mapa:

²¹ Entrevista con el guardia y ex autoridad Manuel Calambas, además resalta que los últimos predios, Patugó, Consuelo, Portales, la Pradera y el Jigual fue una recuperación más rápida, porque ya existía y estaba más consolidado en el Departamento del Cauca el Comando Quintín Lame, una guerrilla, que tiene su origen indígena y que los hijos de los primeros dueños al ver esa situación vendieron más rápido aquellos predios.

Figura 3

Mapa del Resguardo Indígena de Kokonuko del 2016



Nota. 1. Este mapa se encuentra en el Archivo de la Casa del Cabildo Indígena de Kokonuko. Año 2019

Aquel ejercicio de recuperación de tierra, permitido consolidar a los Cabildos Indígenas, hasta el punto de que la autonomía poco a poco se fue tejiendo comunitariamente; pero, no fue un espacio gratis, fueron años de luchas donde muchas veces la comunidad en ese pulso entre el Estado y la comunidad, crearon espacios territoriales alternativos al Estado y su modelo económico neoliberal

hegemónico, donde la comunidad como alternativa tejió relaciones sociales no capitalista, sino relaciones comunitarias creando heridas grandes al sistema político dominante en el departamento del Cauca, ese ejercicio político pedagógico como recuperar tierras es un forma de fracturar, lastimar y lesionar un concepto tan sagrado como es la propiedad privada, esa herida al sistema dominante se traduce en el Resguardo Indígena de Kokonuko, en que actualmente tiene 16 veredas, 38 grupos comunitarios²² o empresas que son producto de los grupos de recuperación; recordemos que estas luchas se dieron en todo Sur América, por eso Raúl Zibechi resaltaba que “*en América Latina los pobres están haciendo una reforma agraria desde abajo. Los indígenas están recuperando sus territorios ancestrales y desde ellos resisten a las multinacionales; en esos territorios ensayan formas de vida diferentes a las hegemónicas*” (Zibechi, 2008, p. 35, 36). Aquellos espacios pequeños, se están produciendo pequeñas revoluciones, pequeñas emancipaciones como señala Raúl Zibechi:

Los movimientos indios al introducir conceptos como territorio, autonomía, autodeterminación y autogobierno, que pertenecen a una misma problemática, están produciendo una revolución teórica y política. Las comunidades indias que luchan por la tierra desde hace siglos, en determinado momento comenzaron a expandir el autogobierno local-comunal a espacios más amplios como parte de su construcción como sujetos nacionales y como pueblos (Zibechi, 2008, p. 52, 53).

Además de ese proceso de lucha y de resistencia, hay un valor agregado donde las comunidades indígenas tejen memoria y como señala los académicos: “*El movimiento indígena colombiano, y el del Cauca en particular, fue pionero en esta movilización, que se desarrolló en un terreno en el que demostró ser particularmente competente: En el de las luchas por la memoria*” (Peñaranda, 2015, p 42) por eso hablar de recuperación de tierras es hablar de la historia del proceso político organizativo, es hablar de los Mayores como Manuel Quintín Lame y demás Papá Señores o Mamá Señoras que se han sacrificado por defender el territorio, y en algunos casos más dramáticos ver como se ha abonado de sangre en la tierra, demostrando una vez más, que el territorio es sagrado; eso demuestra que el concepto movimientos sociales no es suficiente para entender las

²² Los grupos de recuperación, eran familias necesitadas por tener tierra, ya que la familia crece, pero la tierra no, frente a esa dificultad, se hacen reuniones o mingas de pensamiento y se decidía que predio era más factible de que lo entregaran o se lo vendieran al Estado y este después se le entregaba a la comunidad, en general el grupo estaba la cabeza principal de una familia, el hombre o la mujer, donde se comprometían a picar los predios por la noches, a cocinar, prestar guardia por si llegaba la fuerza pública y demás acuerdos internos que tenga el grupo, generalmente un grupo de recuperación podían haber de 7 integrantes hasta sesenta, dependía que tan grande era el predio que se iba a recuperar.

realidades de los movimientos indígenas o movimientos sociales en que son categorizados y elaborados en otros contextos, respondiendo a sus necesidades analíticas: “*El concepto de movimientos sociales ha sido elaborado en Estados Unidos y en Europa, no es un concepto nuestro, lo hemos adoptado*” (Zibechi y Nuin, 2008, p. 18). Del mismo modo, teniendo en cuenta los conceptos teóricos que nos ofrece la academia, es pertinente que se utilicen otros conceptos como “movimientos societales”, “movimientos anti sistémicos” y “sociedades en movimiento”. Pero por otro lado, la misma comunidad de Kokonuko utiliza la palabra “*indiada*” para referirse a los ejercicios reivindicativos para mostrar cómo se hace resistencia actualmente frente al Estado Nación y como resuelven sus necesidades básicas; porque cuando aquellas comunidades indígenas tienen sus propios problemas, dificultades existenciales como pueblos, se empiezan a movilizarse para reivindicar sus derechos, no solamente empiezan a movilizarse en la calle, sino activarse como pueblos, porque saben que con la movilización pueden cambiar las situaciones como muchas veces les toca que hacer, como pueblos hay una gran mega-diversidad cultural y mil formas de ver el caminar, por eso señalan que esa es una otredad en movimiento y territorializada, tiene una gran riqueza. Cuando se movilizan los nuevos movimientos sociales, va la familia, el barrio, incluso llevan algunos estandartes propios del barrio o de la manzana o de lo que sea. Entonces, lo que se moviliza es una parte de la sociedad. Son individuos asociados que se movilizan, ya sea en la calle, o en reunión, o en el espacio que les corresponda (Zibechi y Nuin, 2008, p. 31); por eso una mejor manera de entender que características tienen estos nuevos movimientos sociales, es teorizar de la siguiente manera:

En otro momento he señalado hasta siete características comunes entre los movimientos latinoamericanos actuales: el arraigo territorial en espacios conquistados a través de largas luchas; la autonomía de Estados, partidos, iglesias y sindicatos; la afirmación de la identidad y de la diferencia, la capacidad de tomar en sus manos la educación y de formar sus propios intelectuales; el papel destacado de las mujeres –y por lo tanto de la familia—que son a menudo el sostén de los movimientos; una relación no jerárquica con la naturaleza y formas no tayloristas de división del trabajo en sus organizaciones, y el tránsito de formas de acción instrumentales hacia las auto afirmativas (Zibechi, 2011, p. 137, 138).

Aunque podemos advertir que en algunos momentos, estos movimientos latinoamericanos, tienen a tener varias mutaciones de estos nuevos movimientos sociales, por ejemplo, en el ejercicio de recuperación de tierras, muestra que esa comunidad es un movimiento anti-sistémico, porque está enviando un mensaje a la sociedad y al Estado que la propiedad privada debe ser abolida y suprimida cerca de los resguardos indígenas, porque es considerada una aberración y no algo tan sagrado para el Estado como es defender la propiedad privada; pero cuando ya esa comunidad,

haya recuperado tierras y hay una comunidad que se está tejiendo en ese territorio, entonces aquella comunidad es un movimiento societal por su arraigo territorial, le ha permitido tener autonomía y no dejarse manosear de los partidos políticos, sindicatos, iglesias y del Estado que imponen sus intereses por encima de la comunidad. Pero cuando hay nuevas coyunturas o en el Estado hay ciertas grietas en su sistema por la pérdida de legitimidad y de credibilidad, los nuevos movimientos sociales aprovechan esos acontecimientos para demandar derechos, eso implica movilizarse, como pueblos indígenas, campesinos o afros, llevando todo ese valor simbólico, todas esas prácticas de resistencia comunitaria salen a flote, ya sea enfrentando la fuerza pública y proponiendo otras formas de gobernar, por eso la categoría de sociedades en movimiento; del mismo modo, algo que tienen en común los movimientos sociales y los movimientos anti-sistémicos es que nacen en las coyunturas, por ejemplo la lucha de Quintín Lame es el momento más importante de la memoria histórica de la resistencia de los pueblos indígenas y le dan forma a la primera de las dos coyunturas que es necesario considerar de modo muy conciso: la Quintiada (1914-1917), y el nacimiento del CRIC (1971) en el marco de la política reformista de Lleras Restrepo:

A comienzos de 1959 el gobierno de Alberto Lleras Camargo presentó al Congreso su proyecto de reforma agraria, dando inicio a un largo debate que tomaría cerca de dos años, al cabo de los cuales y luego de importantes aproximaciones entre el Gobierno y los sectores que se oponían de manera más radical, fue expedida la Ley 135 de diciembre de 1961, base de la política agraria de las siguientes décadas. La puesta en marcha de la ley fue encargada al recién creado Instituto Colombiano para la Reforma Agraria (Incora) y tuvo un desarrollo desigual durante los mandatos presidenciales de Guillermo León Valencia (1962-1966) y de Carlos Lleras Restrepo (1966-1970), uno de sus principales promotores. En efecto, durante la primera etapa de implementación de la reforma agraria, una parte sustancial de los recursos se destinaron al fomento de la productividad, mediante la construcción de distritos de riego, el desarrollo de obras de infraestructura y la transferencia de tecnología, dejando de lado el aspecto propiamente redistributivo de la ley. Solo a partir de 1966, bajo el gobierno de Carlos Lleras Restrepo, se habría de impulsar de manera decidida el cumplimiento de la Ley 135. Esto se logró fundamentalmente a través de dos acciones: la aceleración de las adquisiciones de predios, junto con un énfasis en la dotación de tierras a los arrendatarios y aparceros, y la profundización de la reforma por medio de la organización de los campesinos. Esta última medida condujo a la creación de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), que constituía una osada respuesta al ascenso de los movimientos insurgentes y al populismo de la Alianza Nacional Popular (ANAPO), y habría de poner en marcha la mayor movilización rural de la segunda mitad de este siglo (Peñaranda, 2015, p. 138).

Esa promesa pospuesta de la reforma agraria empezó en la hegemonía del Partido Liberal entre los años 1930 hasta el 1946, pero que también tuvo mayor eco en los discursos del socialista Jorge Eliécer Gaitán que estaba camuflado con las banderas del liberalismo, por eso lo desaparecieron, creando una herida en la memoria de Colombia: *“La muerte de Gaitán partió la historia de*

Colombia en dos, con un tajo de machete. Después el maquete se siguió cortando cabezas. Y los ríos se fueron llenando de decapitados” (Vallejo, 2003, p. 56) en medio de esa guerra civil no declara, entre los viejos partidos políticos divididos entre Liberales y Conservadores, aparece la ANUC para acoger la demanda de campesinos, indígenas y afros, donde todos son los mismo, bajo los ojos de la sociedad homogénea pareciera que no habían diferencias, pero a medida que las demandas eran más específicas, se creaban divisiones dentro del movimiento, recordemos que el CRIC fue parte de la ANUC a través de la Secretaría Indígena hasta mediados de la década del setenta, cuando las tensiones emanadas de la incomprensión de la organización frente a las particularidades que pretendían las comunidades indígenas produjeron una disolución terminante (Peñaranda, 2015, p. 140). No hay dudas que el CRIC, nació como un retoño bajo la sombra de ese gran árbol que representaba en su momento la ANUC, porque permitió crear las primeras escuelas de líderes que después asumirían la configuración y creación del CRIC en 1971, como una de las organizaciones pioneras del movimiento indígena en Colombia y Latinoamérica, entre sus fundadores hay indígenas y personal de la ANUC que no hacía parte de ningún resguardo; entre los indígenas estaba Manuel Transito Sánchez, Manuel Trino Morales, Antonio Mestizo, Héctor Cuchillo, Francisco Guenguel, Javier Calambas y Mariano Calambas y por parte del personal externo se encontraba Gustavo Mejía, Iván Bocanegra, Luis Ángel Monrroy, Gabriel Soler, Edgar Londoño, Pablo Tatay y Graciela Bolaños²³. Su postura en medio de múltiples conflictos, simboliza un formidable desafío definible, cedidas las importancias de las acciones colectivas que custodian su experiencia comunitaria hasta el presente, faenas que se han perfeccionado siempre en circunstancias de alto peligro (Peñaranda, 2015, p. 143). Demostrando la capacidad de movilización y de reivindicación por la memoria y la lucha indígena, que tienen estas sociedades en movimiento, movimientos sociales o movimientos anti-sistémicos:

El CRIC es un ejemplo único en Colombia de la capacidad de movilización de los actores sociales con una base étnica, aun en las circunstancias más adversas. Aparte de las condiciones internas que hicieron posible su creación, el origen del CRIC debe interpretarse en el contexto político y social colombiano de finales de los años sesenta y, más específicamente, desde la perspectiva de los efectos de la modernización agraria, fruto del impacto de “La Violencia”. La emergencia del CRIC debe interpretarse como el resultado de un largo proceso de acumulación de fuerzas, que se desarrollan en dos vertientes estrechamente ligadas al proceso

²³ Minga de pensamiento “el Fogón”, información suministrada por José Domingo Caldón de Puracé y Jesús Rey Avirama de Kokonuko. El día 22 de agosto del 2024

de modernización rural. De una parte, la movilización institucional a favor de la reforma agraria a través del Incora, que estimuló la movilización social, favoreciendo la acción de educadores y agentes de políticos externos al movimiento indígena, que tendrían una amplia influencia en el futuro movimiento. De otra parte, el desarrollo de una serie de experiencias locales de organización comunitaria, lideradas principalmente por “terrajeros”, indígenas sin tierra despojados por las haciendas a las que habitualmente quedaban adscritos. La lucha de los terrajeros implicó una ruptura con la actitud dócil de los Cabildos de entonces, doblegados y manipulados por los propietarios y las autoridades políticas (Peñaranda, 2015, p. 144).

Por eso, lo importante de los concepto de “sociedades en movimiento” “movimientos sociales” “movimientos anti sistémicos” para entender el surgimiento de estos sectores sociales sin caer en la demagogia de señalar a las comunidades indígenas de guerrilleras, terroristas, bandoleros, facinerosos, etc., y comprender que el surgimiento del CRIC , es la acumulación de muchos sectores sociales que buscaban en ese momento que les escucharan sus necesidades y demandas, que el surgimiento del CRIC quedará en la memoria de las organizaciones sociales, cuando germinó el 24 de febrero de 1971 durante la asamblea indígena celebrada en el Resguardo de Toribío, convocada por Fresagro, a la cual asistieron representantes de los resguardos de Toribío, Tacueyó, San Francisco, Jambaló, Guambía, Quichayá, Quizgo, Paniquitá, Totoró y Pitayó. Como presidente del primer comité ejecutivo fue nombrado Miguel Tránsito Sánchez, del Resguardo de Totoró, hermano del dirigente de los años treinta José Gonzalo Sánchez. Como vicepresidente se designó a Héctor Cuchillo, de Tacueyó y como secretario a Antonio Sánchez, de Guambía (Peñaranda, 2015, p. 145).

Además de eso, hay que señalar que para el resguardo indígena de Kokonuko, no es tan evidente que la fuerza del discurso del fantasma de Manuel Quintín Lame haya sido tan relevante para el ejercicio de la recuperación de tierra, aunque muchos puntos de la plataforma de lucha del CRIC, tienen cierta relación con lo que pretendía hacer Manuel Quintín Lame; porque es pertinente señalar que con él o sin él, el ejercicio de recuperar tierras ya estaba en la mentalidad de las comunidades indígenas que se sentían estrechas en el territorio, puesto que más bien fue la necesidad por tener tierra que algunos comuneros o comuneras se reunieran y acordaran que predios sería estratégicamente más fáciles de recuperar a favor de la comunidad; por otro lado, aunque algunos académicos como Romero, Castrillón, Fals y Peñaranda han señalado a Manuel Quintín Lame como un caudillo indígena, que solo le apasionaba mandar y liderar solo; pero que no se nos olvide que aquellos intelectuales solamente analizan el proceso político organizativo, pero no lo sienten, no lo viven como seguramente si lo vivenció Manuel Quintín Lame, como un intelectual que fue más allá del discurso, su capacidad intelectual estuvo al servicio a favor de una causa indígena, fue un líder

que no se dejó asimilar y comprar por aquel sistema que lo doblegaba como seguramente pasa con algunos intelectuales que se arrodillan al sistema por algunas monedas o un sueldo estable, o partido político y si Manuel Quintín Lame fracasó en el departamento del Cauca, se debe al poder elitista y racista que de alguna manera sigue sobreviviendo y gobernando en el Cauca y en Colombia.

No obstante, queda la duda de que tan fuerte fueros los discursos de Manuel Quintín Lame en los ejercicios de recuperación de tierra en el Resguardo Indígena de Kokonuko, pero en el ámbito de la educación propia es pertinente volver a tejer su legado, para las nuevas generaciones o semillas de vida que hay en el territorio; del mismo modo, en ese ejercicio de hacer una reforma agraria desde abajo, también tuvo su apoyo desde las instituciones del Estado, donde se abrió esa grieta del siglo XX, del igual manera, el origen de la guardia indígena tiene relación directa con la recuperación de tierras y viceversa, porque se necesitaba de ese ejercicio de control, para cuidar, protegerse de la Fuerza Pública cuando se presentaban los desalojos, aunque en el inicio se llamaban centinelas, vigilante y después guardia cívica, queda el antecedente que cuando se creó aquella estructura de gobierno propio, fue y sigue siendo bajo la lógica de que “*guardias indígenas somos todos*” hasta que se apague el Sol (CRIC, S.F)²⁴.

²⁴ El origen de la Guardia Indígena de Kokonuko, todavía se sigue analizando en distintas mingas de pensamiento, que junto con las autoridades indígenas y la comunidad tienen el objetivo de crear la línea del tiempo, con el acompañamiento de los académicos que hacen parte del CRIC, con la finalidad de crear un material pedagógico para la misma guardia indígena.

Fogón 1.

Leño 3. La Educación Propia de Manuel Quintín Lame para la posteridad

“La investigación del pensar del pueblo no puede ser hecha sin el pueblo, sino con él, como sujeto de su pensamiento. Y si su pensamiento es mágico o ingenuo, será pensando su pensar en la acción que él mismo se superará. Y la superación no se logra en el acto de consumir ideas, sino de producirlas y transformarlas en la acción y en la comunicación”.
(Freire, 2005, p. 135)

Manuel Quintín Lame es considerado como pionero de la educación propia, porque le enseñó a la comunidad como luchar contra el terraje, como recuperar tierra para fortalecer los cabildos indígenas, como rebelarse y no dejarse humillar de los grandes hacendados de ese tiempo, su praxis como líder e intelectual indígena demuestran que de alguna forma el ejercicio pedagógico de la educación propia, es un estilo de vida, que como autodidacta entendió que la educación va de la mano con el pueblo, donde su pensamiento se innova en acción, Manuel Quintín Lame enseñaba con el ejemplo, su obstinación por defender a las comunidades indígenas, implicaba hacer muchos sacrificios por los cuales Quintín Lame los pagaría estando en la cárcel, aquel indio que se educó en las montañas, nos demostró que las ideas hay que defenderlas con lágrimas, sudor y sangre, nos enseñó que si hay injusticias contra las comunidades indígenas y la naturaleza se debe hacer todo lo posible en comunidad para desobedecer al establecimiento que las esté promoviendo.

Por otro lado, si el padre de la educación popular es Paulo Freire, que construyó los cimientos para que Latinoamérica tejiera su propia pedagogía y demostrar ante el mundo, que las comunidades indígenas del Cauca y en especial las del Resguardo Indígena de Kokonuko somos la vanguardia en aspectos de la educación propia, que muchas veces es opacada y poco valorada por esa educación eurocéntrica que esta encarcelada en los estándares internacionales; pero que aquella educación popular en la década del sesenta del siglo XX, no dejó de soñar y fue abriendo camino con otros nombres semejantes como educación liberadora, pedagogía del oprimido, educación emancipadora, pedagogías crítico-sociales, pedagogías comunitarias, de la cual Marco Raúl Mejía ha señalado en sus libros y conferencias que no existe solamente una educación popular, sino varias educaciones populares cuya tarea:

Plantea construir propuestas pedagógicas, formas institucionales en las cuales se muestre que lo otro diferente a la propuesta del poder dominante es posible y viable aquí como parte de una lucha que se da en la esfera de la cultura y ahora para construir esas otras globalizaciones diferentes a la capitalista y neoliberal (Mejía, 2011, p 98).

El maestro Mejía es muy fiel de las tesis de Simón Rodríguez, donde se sentenciaba que “*América no debe imitar servilmente, sino ser original-- enseñen y tendrán quien sepa-- , eduquen y tendrán quién haga. La guerra de independencia no ha tocado a su fin*” (Mejía, 2020, p. 81), es decir que la gran batalla que tiene la educación popular es desde las trincheras pedagógicas de la emancipación, en aras de buscar esa verdadera independencia pedagógica, espiritual, económica y política, en aquel mundo eclético y diverso de la educación popular que manifiesta el maestro Raúl Mejía, podemos encontrar a la educación propia para los pueblos originarios de Colombia, en espacial en el departamento del Cauca; por eso, cuando hablemos de educación propia, quiere decir que también es una forma de emanciparse, una manera de buscar la autonomía; como lo ha vivenciado el Resguardo Indígena de Kokonuko, que a pesar de los procesos de colonización y asimilación por el Estado Nación, en muchas de sus mingas de pensamiento, asambleas, congresos, juntas directivas y recorridos territoriales, manifiestan que la educación propia no tiene que ver con estar sentado en las horas de clase de las instituciones educativas, la educación propia no es saber leer y escribir español, es saber leer y escuchar a la naturaleza, a los demás seres vivos que hacen parte del territorio, es respetar y escuchar a los abuelos, abuelas, tíos, tías, madres y padres alrededor del fogón y escuchar sus historias de vida, la educación propia no es saberse el himno nacional y conocer el mapa de Colombia, es reconocer que hay en el mapa del título colonial que heredaron nuestros ancestros y reconocer los sitios sagrados y los sitios turísticos, la educación propia tiene que descolonizarse de Dios y de cualquier doctrina religiosa cristiana que busca adoctrinar bajo un pensamiento de que sólo somos hijos de Dios, como si no existieran otras formas de entender cómo se originó el caminar, por eso lo importante de rescatar, conocer y vivenciar la cosmovisión del Resguardo Indígena de Kokonuko y que a pasar que nuestro idioma propio está en proceso de despertar, por lo tanto no tenemos palabras propias tejidas en la educación propia para conceptualizar, por eso seguimos utilizando conceptos de la academia que nos permite guarguiar, amarrar o sistematizar para volver a recuperar y fortalecer aquellos topónimos, zoónimos, hidrónimos, fitóminos, etnónimos, y los antropónimos que todavía están enraizados en la comunidad, la educación propia no es para crear Estado y la propiedad privada en el territorio, porque es anti-sistémica por eso la educación propia se manifiesta en los ejercicios de la recuperación de tierras y en los taponamientos de las vías buscando reivindicar derechos, la educación propia en el fondo es una forma de ser o un estilo de vida de los que han nacido y vivido en el territorio, aunque también es necesario señalar que la comunidad de alguna manera estamos en

constante proceso de asimilación y pérdida de nuestros usos y costumbres, es decir estamos contaminados por el modelo económico y el aparato burocrático del Estado.

No obstante para seguir posicionando nuestra educación propia, es necesario también posicionar a nuestros líderes e intelectuales indígenas como Manuel Quintín Lame que con su obra “*Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*” (Quintín, 2004), dejan testimonio de su filosofía, pedagogía y su política en cada una de sus páginas; de igual manera, teniendo en cuenta este punto, podemos sentenciar que el padre de la educación propia para Colombia vendría siendo Manuel Quintín Lame, porque se juntó con el pueblo para independizar y buscar la libertad en cada uno de todos los aspectos, caminando la palabra como se suele decir, vivenciando el territorio, es donde aparece esa verdadera pedagógica salvaje como una forma didáctica de la educación propia, que se materializa con los recorridos territoriales donde estamos poniendo en práctica en conocer y reconocer nuestra cosmovisión, que a pesar de no tener claro nuestro idioma propio, las cosmovisión nos identifica como indígenas Kokonukos; de igual manera, nuestra educación propia representada en Manuel Quintín Lame se visualiza en la horizontalidad en la toma de decisiones, porque nadie es más que nadie, donde todos aprendemos, todos enseñamos, todos tenemos algo que decir, con una finalidad, que es buscar nuestro pensamiento propio que nos permite defender nuestra autonomía en tiempos de incertidumbre en las asambleas, congresos, mingas de pensamiento y juntas directivas.

Manuel Quintín Lame no solamente es un líder indígena, que luchaba contra los grandes terratenientes, buscaba defender las injusticias de un poder colonial que sobrevivía y hacia parte de las columnas de un Estado racista, machista, excluyente, paupérrimo y corrupto, Manuel Quintín Lame es más que ese grito de resistencia que se sigue escuchando, porque él es el filósofo, el historiador, el pedagogo, el abogado, el político que desde la base comunitaria, buscaba hacer escuela, para que el pueblo y las comunidades indígenas se despertaran del letargo en que estaban sometidos por esos grandes gamonales y politiqueros que solo los buscaban para que les tumbaran montañas y hacerles potreros para sus vacas, o para que les ayudaran en las tareas domésticas, o que les dieran sus votos para que ellos pudieran seguir delinquiendo desde las grandes oficinas del Estado; toda esa rabia, ira e impotencia la manifestaba Manuel Quintín Lame cuando lo señalaban de crear una guerra racial contra los blancos aristócratas de aquella elite excluyente, por eso se defendía argumentando: “*es que ustedes no han sido humillados como nosotros*” (Castrillón, 2005, p. 26). Es difícil que para Manuel Quintín Lame viera a los grandes terratenientes de manera compasiva, si había sido terrajero del hacendado como Ignacio Muñoz, porque en esas relaciones

solo había desprecio, explotación, racismo, donde se sentían oprimidos por aquel sistema impuesto que no tenía indicio de hacer cambios estructurales y democráticos.

Manuel Quintín Lame es ante todo, un sobreviviente, le tocó vivir en una época donde matar indios y liberales no era pecado, porque no eran considerados cristianos, porque se mantenía en el contexto y en el discurso que el ser humano americano era inferior al europeo, aquella lesión colonial a la que Santiago Castro Gómez ha señalado “*acaso seres carentes de alma racional*” (Castro, 2005, p. 56) legitimando durante cinco siglos aquella práctica tan descarada como la esclavitud hacia los indígenas por carecer supuestamente de conocimiento y de alma²⁵; por eso, se rebeló contra su destino y contra lo que él llamaba el “*Coloso de Colombia*” donde seguían habiendo guerras por el poder y donde la familia de Manuel Quintín Lame también tuvo que dar su cuota de sangre, recordando que en Colombia siempre ha habido guerras y siempre van a existir, porque en Colombia se acaba una guerra es para que comience la otra, podemos observar cómo fue su contexto de crianza:

Durante la guerra civil de 1885 en Colombia, luego de que las tropas gubernamentales derrotaron el ejército rebelde en Silvia (Cauca), llegaron a la casa de los Lame, tres hombres armados que violaron a Licenia, su hermana muda. Ella murió cinco años después, cuando Manuel Quintín empezó a ayudar a sus hermanos mayores en las faenas agrícolas (Castrillón, 1973, p 70).

Por provenir de una familia leal al Partido Conservador, también su hermano Feliciano Lame es asesinado a machetazos por los Liberales, pero esas calamidades que enfrentó en su momento la familia, no lo doblegaron, porque al parecer, pareciera que la muerte de alguna manera ya le venía persiguiendo; pero esas crisis familiares en vez de hacerlo desfallecer al contrario, le dio más fuerza para no decaer y convertirse en el primer indígena autodidacta, porque desgraciadamente su padre le negó en su momento la educación, pero fue gracias a su tío materno Leonardo Chantre, que se compadeció de la difícil situación que enfrentaba la familia Lame, ese acompañamiento fue importante para Manuel Quintín Lame, que tiempo después filosofaría: “*El hombre que sabe sufrir sabe vivir, y el hombre que no sabe sufrir no sabe vivir*” (Quintín, 2004, p. 243), entendió que sufrir hacia parte de su vida, por eso valoró mucho el acompañamiento de su tío, porque fue el que le

²⁵ A pesar que en el año de 1537 el papa Pablo III, había afirmado que los indios si tenían alma en su bula *sublimis Deus*, el discurso de su inferioridad ya había agarrado mucha fuerza creando un concepto de vacío jurídico que justificó la invasión, la ocupación, la deshumanización de su territorio y de sus comunidades (Santos, 2009, p. 166).

enseñó a escribir sus primeras letras en la tierra con una varita, podemos decir que ese fue su primer ejercicio de rebeldía, fue cuando no se dejó llevar de la ignorancia:

pero yo con ese entusiasmo que sobrepujada en mi interior me llegó el pensamiento de que debía escribir en una tabla con un carbón y que la pluma debía ser dicha aguja en la hoja de un árbol, la muestra fue que a sabiendas le tomé varios papeles que tenía mi anciano tío Leonardo Chantre (Quintín, 2004, p 146).

La resistencia y ser una persona autodidacta, son cualidades educativas que no se enseñan en las aulas de clase del resguardo indígena de Kokonuko, por eso Manuel Quintín Lame desconfiaba de esa educación oficial, porque nadie enseña a resistir, nadie enseña a pararse frente a las dificultades de caminar la palabra, las instituciones educativas no enseñan a recuperar tierra, a fortalecer los cabildos, a defender los resguardos, a entender la naturaleza, a saber caminar la montaña, a entender las señas que nos ofrece la naturaleza y aunque Manuel Quintín Lame nunca hablo de una educación propia, ni de teorías decoloniales, ni de las epistemologías del sur, si dejó un lineamiento político y pedagógico claro en su línea de pensamiento frente a lo que debe ser la educación para las comunidades indígenas, donde se ve su posicionamiento pedagógico en señalar que la verdadera educación no se encuentra encerrada en las cuatro paredes:

Aquí se encuentra el pensamiento del hijo de las selvas que lo vieron nacer, se crio y se educó debajo de ellas como se educan las aves para cantar, y se preparan los polluelos batiendo sus plumas para volar desafiando el infinito para mañana cruzarlo y con una extraordinaria inteligencia muestran entre sí el semblante de amoroso cariño para tomar el vuelo, el macho y la hembra, para hacer uso de la sabiduría que la misma Naturaleza nos ha enseñado, porque ahí en ese bosque solitario se encuentra el libro de los amores, el libro de la filosofía; porque ahí está la verdadera poesía, la verdadera filosofía, la verdadera literatura, porque ahí la naturaleza tiene un coro de cantos y son interminables, un coro de filósofos que todos los día cambian de pensamientos (Quintín, 2004, p 149).

Manuel Quintín Lame que nunca pasó por una escuela, colegio ni universidad, curiosamente sería un intelectual indígena que por su entendimiento espiritual hacia la naturaleza y que como pensador y pedagogo criticaría la existencia de la educación que se encierra en cuatro paredes, de ahí porque se convierte en un referente pedagógico, porque Manuel Quintín Lame nos está desafiando que la verdadera educación se encuentra en medio de la naturaleza y que hay que saberla leer como se lee un libro, y para llegar a esa sensibilidad es necesario reconocer el territorio en que nacemos y crecemos:

El primer libro fue el ver cruzar los cuatro vientos de la tierra;

El segundo fue el contemplar la mansión de los cuatro vientos del cielo;

El tercero, fue el ver nacer la estrella solar en el oriente y verla morir en el ocaso y que así moría el hombre nacido mujer;

El cuarto libro, contemplar la sonrisa de todos los jardines que sembrados y cultivados por esa señorita que viste de traje azul, y que se corona ella misma de flores y se perfuma en su tocador interminable, etc, etc;

El quinto libro, el coro interminable de cantos;

El sexto libro, ese bello jardín de la zoología montés;

El séptimo libro, oír atentamente esa charla que forman los arroyos de agua en el bosque, lo que me parecía un concierto de niños que van de embeleso en embeleso²⁶;

El octavo libro, el idilio;

El noveno libro, el verdadero libro de los amores, porque no es el secretario de los amantes, etc.;

El décimo libro, estudiar ese libro del reglamento armónico que tiene esa señorita, con el nombre <<La Naturaleza>>, en el palacio de sus tres reinos;

El undécimo libro, de la agricultura y quienes son los dueños de esa agricultura, es decir, los consumidores, etc.,

El duodécimo, el libro de la ganadería montés;

El decimotercero, el libro de La Higiene;

El décimo-quinto, la Ontología, la que señala o investiga el ser en general y sus atributos inmediatos, etc., (Quintín, 2004, p, 240, 241).

Como podemos observar, Quintín Lame pasa del decimotercero al decimoquinto, por lo tanto el decimocuarto nos lo quedo debiendo, pero no sería impedimento para resaltar que aquel pensador indígena nos está recomendando que debemos reconocer el territorio vivenciándolo, porque para defender una comunidad o recuperar y defender la tierra, primero hay que reconocer que hay en nuestro alrededor, que tenemos de valioso, cuáles son nuestras riquezas hídricas, de fauna y flora; de ahí la importancia de hacer recorridos territoriales como didáctica materializada por la pedagogía salvaje en el marco de la educación propia y de la educación popular porque para Manuel Quintín Lame aquella selva es ese lugar mágico, armónico donde se encuentra la cuna de la sabiduría, donde se encuentra “*todos los teoremas de la ciencia del mundo material y también la ciencia del mundo espiritual*” (Romero, 2014, p. 378). Aquella obsesión por entender la sabiduría y el

²⁶ Notarán que cuando Manuel Quintín Lame habla de la naturaleza, sus versos se hacen idílicos, sublimes y melódicos, su sensibilidad lo convierte en un intelectual indígena.

conocimiento en medio de naturaleza también se debe al contexto educativo de su época, a la que de alguna manera Manuel Quintín Lame tuvo contacto, como lo advierte Romero dentro de este contexto:

Su obra no es sólo un texto político como se puede pensar, en diversos párrafos, Quintín explica que su objetivo es pensar el pensar, es decir, ofrecer un punto de vista acerca de los hitos de la religión católica, su propia versión. Analizar y argumentar utilizando la filosofía neotomista y la perspectiva indígena, acerca de diversas problemáticas filosóficas en torno de la naturaleza, la educación y el saber, las cuales constituyen temas de referencia obligada a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, en la sociedad colombiana... Tenemos entonces que Quintín utiliza la perspectiva neotomista de cuatro maneras: Una, empleada ínter textos de la obra la Suma Teológica de Santo Tomas de Aquino y “lecciones de metafísica y ética” de Carrasquilla. Esto significa que Quintín, al igual que Carrasquilla y la legislación educativa conservadora de comienzos del siglo XX, considera de gran importancia la formación filosófica neotomista. En otras palabras, Quintín Lame considera que la formación argumentativa, la lógica, el estudio de las causas y el mundo, son importantes de formación disciplinar y de sustento del “pensar” (Romero, 2014, p. 144, 182).

Manuel Quintín Lame como indígena de su época, fue un católico inexorable, que nunca pudo zafarse de la educación cristiana de su tiempo, debido a que el monopolio de la educación, lo seguía manejando el clero, a pesar de las reformas educativas que pretendían los Liberales en su momento; tampoco se va a hondar en su forma de pensar con relación a su religión, aunque su valoración de la naturaleza tenga relación directa con el cristianismo de su periodo de vida, que lo resume de esta manera: *“La naturaleza es el libro de Dios y la Ciencia De Dios²⁷ es infinita y la ciencia del hombre es finita, porque él aun cuando más estudia no sabe nada, porque su corazón está lleno de orgullo y de muerte”* (Quintín, 2004, p. 151), también queda claro, que de alguna manera su lógica y manera de pensar lo hacía dudar en algunos momentos frente algunos ideas del catolicismo:

Se dice, que en seis días creó Dios el mundo; pero no hay una prueba satisfactoria señores filósofos cristianos y paganos, porque todo lo dicho sobre la Creación del mundo viene es de boca en boca y no hay una prueba que acredite de que el mundo fue creado en seis días (Quintín, 2004, p. 199).

Lo que si le podemos criticar a Manuel Quintín Lame, es que nunca fue tan crítico de la religión católica, aquella institución en ese momento eran considerados como grandes terratenientes en el Cauca, no fue capaz de quitarse la venda de los ojos y comprender que la religión es un dispositivo

²⁷ Aquel pensamiento filosófico de Manuel Quintín Lame parte de la premisa de que solamente la sabiduría la podemos encontrar caminando en medio de la naturaleza.

de control, muy eficaz que tenían los españoles para legitimar la barbarie contra los pueblos originarios, aquel dispositivo provocó grandes “epistemisidios”²⁸ contra las lenguas originarias, la espiritualidad con sus dioses, las formas de ver y sentir el mundo fueron amputadas, cercenadas creando un ambiente de inferioridad, donde el único refugio de las comunidades indígenas sobrevivientes fue su Dios cristiano, creando una herida colonial que todavía no se ha sanado, donde la premisa es que el Dios traído de occidente, representa la verdadera religión del mundo, esa es la gran deuda que dejó Manuel Quintín Lame y aunque así se haya rodeado de liberales y socialista no pudo ser considerado un intelectual ateo en su contexto o proceso de formación:

El primer contexto o “situación de instrucción”, fue su contacto con la escritura y el impreso a través de su tío y en las haciendas durante la infancia. El segundo contexto, la relación con abogados liberales, radicales y socialistas, intelectuales y políticos en los años de 1912 a 1922, los cuales lo motivaron a la lectura “crítica y analítica” de textos políticos y jurídicos. El tercer y tal vez más importante contexto, la lectura libre, la cual realizaba de manera continua (Romero, 2014, p 72).

Su apasionamiento por leer libros, se le debe a su tío Leonardo Chantre que le enseñó a leer, después su roce social e intelectual con personas letradas le sirvió en su ejercicio autodidacta, pero no lo suficiente para ser excomulgado por la iglesia Católica como le pasó en su momento a escritores contemporáneos de su época como Vargas Vila; sin embargo haber nacido y criado en la montaña le daba un aura de místico y de profeta porque entendió que *“el Palacio de la Sabiduría está en medio de nosotros, lo que no sabemos es interpretarlo, porque nos indica los ramajes de los árboles unos que sí, y otros que no”* (Quintín, 2004, p. 208). Su gran acierto, fue entender y reconocer que no debemos sentirnos avergonzados en qué lugar del mundo hemos nacido, criado y educado:

Pero el pensamiento de un montañés, quien se inspiró en la montaña, se educó en la montaña y aprendió a pensar, para pensar en la montaña; como también se profundizó en el bosque y después se elevó sobre la copa altanera del Cedro del Líbano para extender los pensamientos sobre las praderas de la civilización los que aparecen en esta obra cojeando, pero llegarán a sorprender la historia universal, porque ningún ignorante de que han hablado los hombres que

²⁸ Para evitar los futuros “epistemisidios”, que es una forma conceptual de analizar como aquellos conocimientos de los oprimidos y explotados son excluidos en la modernidad, donde la ciencia va creando saberes y a la vez desconocimientos, creando científicos ignorantes de las prácticas culturales milenarias de los pueblos indígenas (Santos, 2009, p. 12, 54). Por eso, es importante no dejar que la educación propia siga siendo captada por el establecimiento, porque en el tercer capítulo se utilizara el concepto de “pedagogía salvaje”, una forma didáctica de la educación propia que hay en el Resguardo Indígena de Kokonuko, de tejer educación propia desde la oralidad buscando diferenciarse del Estado y de los demás pueblos originarios evitando la asimilación por la institucionalidad y el modelo económico neoliberal.

se educaron en la antigüedad, en la edad media y en la contemporánea, todos hablan de sus claustros de educación; por esta razón, yo también debo hablar como lo hago de los claustros donde me educó la naturaleza; ese colegio de mi educación (Quintín, 2004, p. 239).

Manuel Quintín Lame nunca hablo de educación propia, derecho propio, cosmovisión, etc., pero su vida y obra es una ruta metodología para acercarnos a la educación propia que necesita las comunidades indígenas, si es que quieren seguir resistiendo, persistiendo e insistiendo en el tiempo y en el espacio, hasta que se apague el sol; de igual modo, es pertinente hacer una aclaración desde nos preguntamos ¿Qué es la educación propia para el departamento del Cauca? Desde las orientaciones del CRIC, tienen una connotación milenaria y comunitaria, ya que se sabe, que hace cincuenta años se ha debatido bastante lo que es la educación para las comunidades indígenas del Cauca:

La educación propia es comunitaria, integral, bilingüe e intercultural; lo propio se asume desde un posicionamiento de autonomía. La capacidad de dirigir, orientar y administrar la educación en los territorios indígenas, abarca los procesos de formación por pueblo que inician desde el vientre de la madre hasta el retorno al vientre de la madre tierra y que se dan en distintos tiempos y espacios; esta educación se direcciona hacia la defensa del territorio, fortalecer el gobierno propio, legitimar y dinamizar nuestros saberes y conocimientos ancestrales, nuestras prácticas culturales, lenguas originarias y diferentes expresiones de arte y cultura. La educación propia como derecho ancestral orientado desde la ley de origen, asume todos los procesos formativos que nacen de las dinámicas espirituales, comunitarias, territoriales y políticas-organizativas en nuestras comunidades, fruto de ello se tienen procesos como la guardia indígena, las hiladoras y tejedoras de vida – programa mujer, los movimientos juveniles, los semilleros de lenguas originarias, los semilleros artísticos, los semilleros de investigación, los semilleros autónomos, la universidad indígena, entre otros (CRIC, 2022, p. 9).

Llegar a esta conclusión, no fue tarea fácil, fueron más de 50 años de resistencia del Consejo Regional Indígena del Cauca, en los espacios comunitarios y autónomos como en las mingas de trabajo y mingas de pensamiento, en las asambleas, juntas directivas, congresos locales, zonales y regionales, donde el fortalecimiento de la educación propia es para seguir creando lazos de comunidad, donde no hayan jerarquías, donde todos y todas somos iguales, y como lo reseña Zibechi: *“La comunidad no es, se hace; no es una institución, ni siquiera una organización, sino una forma que adoptaran los vínculos entre las personas. Más importante que definir la comunidad, es ver cómo funciona”* (Zibechi, 2007, p. 48). Esto es importante tenerlo en cuenta, por que la educación propia tiene como objetivo principal crear, tejer y fortalecer la comunidad, por medio de sus prácticas ancestrales, por otro lado, la educación propia no es para crear Estado, ni para adoptar el modelo económico neoliberal en los territorios, la esencia de la educación propia es anti-sistémica, a pesar de que en algunos momentos está en proceso de asimilación por parte del

Estado y contaminada por las formas de vida de aquel modelo económico capitalista; lo cierto es que la educación propia nos permite tener la intención de pensar y crear que otro mundo es posible, por fuera del Estado y del modelo económico hegemónico como lo es el neoliberalismo, de igual manera, es algo que la educación popular también está tejiendo en sus caminos pedagógicos y didácticos en camino de buscar la emancipación o liberación en los contextos donde la pedagógica del oprimido es una regla, como lo señala el educado popular Marco Raúl Mejía:

Metodológicamente la educación popular crea condiciones para que estos sujetos convertidos en actores sociales aprendan a trabajar en grupo, a ser solidarios, a construir en el día a día en su práctica social un mundo orientado por valores que a la vez que cuestionan y critican son re-creadores del mundo. Por ello es una educación que crea actores sociales, que con su accionar muestran que otra educación es posible, y a través de ella ese otro mundo emerge (Mejía, 2011, p, 172).

En esa diversidad en que se compone las educaciones populares, tiene como finalidad en sus sueños, propósitos y en la esperanza de crear sociedades más justas con relaciones sociales más humanas; aquellos espacios, es donde se desenvuelve tanto la educación propia como la educación popular, donde se busca potencializar al ser humano como sujetos históricos y no como simples objetos comprimidos en cifras o números que están plasmados en una estadística, lo que se busca en verdad, es que el ser humano poco a poco vaya rompiendo las cadenas de la ignorancia e ignominia en la que se encuentra el pueblo latinoamericano, con el espíritu de formar seres humanos más revolucionarios en las relaciones sociales que contestatarios: *“lo más revolucionario que podemos hacer es empeñarnos en crear nuevas relaciones sociales al interior de nuestros territorios, relaciones que nacen en la lucha y se sostienen y expanden gracias a ella”* (Zibechi, 2007, p. 33). Ahora bien, en ese ejercicio complementario entre la educación propia y la educación popular se puede entender que van por el mismo camino emancipador, con un espíritu radical, para crear prácticas anti-sistémica más allá del discurso, recordemos que:

La educación popular puede hoy entenderse como un conjunto de actores, prácticas y discursos que se identifican en torno a unas ideas centrales: su posicionamiento crítico frente al sistema social imperante, su orientación ética y política emancipadora, su opción con los sectores y movimientos populares, su intención de contribuir a que éstos se constituyan en sujetos a partir de ensanchamiento de su conciencia y subjetividad, y por la utilización de métodos participativos, dialógicos y críticos (Torres, 2016, p 76).

En ese sentido podemos señalar que tanto la educación propia y la educación popular siempre está construyéndose, cada día se tejen nuevos conocimientos alrededor de la emancipación, la liberación, la esperanza, donde la utopía tiene cierta esperanza; del mismo modo, es algo que ya se viene haciendo en la praxis de las comunidades indígenas, en especial el Resguardo Indígena de

Kokonuko, que es pionero en los ejercicios de recuperación de tierra en el departamento del Cauca, ese ejercicio le permitió tejer comunidad, autonomía, de igual modo, para los Papá señores y Mamá señoras, la esencia de la educación propia es fortalecer el Cabildo Indígena de Kokonuko, por medio de la recuperación de tierras se va fortaleciendo la comunidad, la educación propia no solamente está encaminada en realizar un ejercicio pedagógico de lectoescritura, que también es necesario realizarla porque la educación propia es intercultural, pero también se orienta en saber leer la naturaleza y los demás seres vivos; de igual modo, también es saber leer los caminos de la luna, del sol o los calendarios propios, es conocer las señas de la naturaleza, que nos permite entender el contexto donde se nace, se crece, se reproduce, se resiste y se pasa al otro espacio espiritual como es la muerte, la educación propia no tiene que ver con estar sentados en las aulas de clase, tiene que ver como se aprende a escuchar a los abuelos y abuelas en medio del fogón, a escuchar los padres en la huerta cacera, de cómo se siembra y se trabaja la tierra, es caminar los sitios sagrados, la educación propia no se habla de religión y del Dios cristiano, se trata de entender la cosmovisión del Resguardo Indígena de Kokonuko, en conclusión la educación propia es anti-sistémica, donde se reproducen los discursos encaminados en tejer autonomía, resistencia, pensamiento propio y cultura a favor de la comunidad, como fueron los primeros inicios de aquella resistencia, como aquellos momentos en que Manuel Quintín Lame le preguntaba a las comunidades:

¿A cuenta de qué seguimos descontando terraje por un pedazo de tierra que es de nosotros? ¿Nos da miedo que nos quemen los ranchos y nos corten los cercos, porque reclamamos lo que nuestro señor nos dio? Los “blancos” nos quitaron las tierras porque no supimos defenderlas y hoy nos quieren estrechar más; no lo podemos permitir (Castrillón, 1973, p. 89).

Enseñar a rebelarse contra el establecimiento es un ejercicio del deber ser que caracteriza la pedagogía salvaje, que puede tener muchas complejidades, especialmente en el contexto que le tocó vivir a Manuel Quintín Lame, donde no existía el marco legal de la Constitución de 1991, ni los derechos humanos, donde cualquier sublevación era satanizada por esa aristocracia acomodada en los viejos partidos políticos tradicionales que veían el posicionamiento intelectual de Quintín Lame como un monstruo, el diablo en persona, era el signo del mal, un loco con delirios de poder, porque con su discurso amenazaba las comodidades de una clase política que desde los inicios que se creó el Estado Nación no han dejado de mamar de la teta del Estado; pero no siempre la confrontación y la lucha eran los métodos de Manuel Quintín Lame, era un estratega político, un abogado

autodidacta que mandaba solicitudes al gobierno de su época, hacia protesta con propuestas como todo un intelectual adelantado de su época:

Necesitamos una ley que reconozca y defienda nuestros derechos”, “porque somos los que trabajamos, los que con el sudor de la frente hacemos producir la tierra”, “sin el trabajo de nosotros se morirán de hambre los blancos”. “Nosotros hemos derribado todas esas montañas, hemos hecho todos esos potreros, hemos construido o por lo menos ayudado a construir todas esas casas de los blancos, y nada de cuanto ha recibido el ser de nuestras manos nos pertenece (Romero, 2014, p. 26).

Sus propuestas y discursos, eran tomadas en serio, debido a que la colectividad de los pueblos indígenas habían sufrido el terraje, la humillación de trabajar una tierra que le pertenecía a los ancestros, porque el Estado también roba, que por medio de sus estrategias burocráticas, con sus tinterillos y leguleyadas se apoderaron o más bien robaron tierras que hacían parte de los títulos coloniales, como en la Ley 55 de 1905²⁹, declarando baldíos los territorios de los indígenas, aunque para el derecho occidental no lo reconozca, y aunque esas barreras legales y administrativas no fueron un impedimento para que Manuel Quintín Lame se movilizara contra el establecimiento, en ese momento:

Un indígena ilustrado, un intelectual orgánico, un pensador indigenista, el cual hizo uso de aquello que le ofrecía la cultura occidental, tal como concepciones sobre la ley, el neotomismo, la perspectiva instruccionalista y regeneracionista de la educación, las ideas del socialismo científico sobre la explotación y la riqueza” (Romero, 2014, p. 64).

Por eso lo pertinente, de volver a caminar entre la huellas de aquel líder que aprendió a escuchar la naturaleza, porque Manuel Quintín Lame nos inspira a seguir tejiendo la educación propia, porque actualmente hay una generación de jóvenes indígenas que no conocen su historia de vida, para entender mejor lo que significa un ejercicio de superación personal muy propio de las comunidades indígenas.

²⁹ Art. 1. ° La Nación ratifica y confirma las declaratorias judiciales y legalmente hechas, de estar vacantes globos de terrenos conocidos como Resguardos de indígenas, así como también la venta de ellas efectuadas en subasta pública; y reconoce como título legal de propiedad de esos terrenos el adquirido por sus rematadores. Y, Art. 2. ° La Nación cede a los Distritos municipales los terrenos de Resguardos de indígenas ubicados dentro de su jurisdicción; pero los Distritos agraciados respetarán los derechos de los indios que residan en ellos y que les han sido otorgados por leyes anteriores. En total son seis artículos de esta Ley, en los que se deja manifiesto, la expropiación de tierras (Villarreal, 2020, p. 16).

Para concluir en este primer capítulo, queda claro que es pertinente y necesario en estos tiempos, volver a tejer la memoria histórica de Manuel Quintín Lame, porque desde su grito de resistencia, nos enseñó que es la dignidad para las comunidades indígenas del departamento del Cauca; con sus manos grandes, llenas de cayos y cicatrices de tanto trabajar la tierra de los grandiosos gamonales y terratenientes, el indio Quintín Lame nos enseñó que otro mundo es posible, y así como se pudo abolir el terraje desde las orientaciones del CRIC inspiradas en el caminar de Manuel Quintín Lame, también se pueden hacer cambios estructurales en el sistema como la revocación de la propiedad privada; en medio del ejercicio de la pedagogía salvaje de las recuperaciones de tierra; porque la familia crece, pero el territorio no; bajo esa necesidad es que aparece en el Resguardo Indígena de Kokonuko el símbolo de la guardia indígena, aunque en ese tiempo tenían nombre de centinelas; por otro lado, puede que el discurso de recuperar tierra de Manuel Quintín Lame no haya sobrevivido en la memoria de los Kokonukos; pero si, su acción de pedagógica salvaje de recorrer el territorio que sobrevive en el ejercicio de hacer el control territorial de la guardia indígena como una metodología propia de hacer educación, debido a eso, Manuel Quintín Lame puede ser considerado como pionero y progenitor de la educación propia, como también considerar a la Cacica la Gaitana, el cacique Miguilli y el cacique Juan Tama como sus abuelos, porque con sus luchas y formas de resistencias se convirtieron en un referente pedagógico de cómo hacer educación propia en el territorio.

Con respecto a Manuel Quintín Lame, queda claro que por proceder de una familia conservadora, no tuvo la capacidad analítica de extirpar de sus creencias espirituales a Dios, podrá haber sido un indígena ilustrado de su época, pero un ateo jamás; sin embargo para los hacendados, aristócratas y politiqueros de su tiempo, el liderazgo de Manuel Quintín Lame, era una amenaza latente, por eso fue satanizado, dándole un sinnúmero de calificativos peyorativos, de que era un bandolero, un socialista, un pícaro, un libidinoso, un estafador, un criminal, un loco con sed de poder, un sedicioso y facineroso; pero en realidad fue un sobreviviente, un lujurioso, un soñador, un revolucionario, un diplomático, un estratega, un pedagogo, un filósofo, un historiador, un abogado empírico, un intelectual orgánico, un líder, un defensor de la naturaleza, un caudillo, un héroe, un tinterillo que creía en las leyes, un servidor de Dios y de las comunidades indígenas, su vida y obra es una especie de superación personal, que todavía persiste en la memoria de pocos Papas Señores y Mamás Señoras.

Por otro lado para entender actualmente esas dinámicas de las colectividades indígenas del departamento del Cauca, es necesario utilizar conceptos como movimientos anti-sistémicos,

movimientos societales y sociedades en movimiento para hacer un análisis más acertado de comprender las realidades y necesidades de los resguardos indígenas, en especial la comunidad de Kokonuko, en sus formas de ver, sentir, y comprender el caminar, porque por medio de sus grandes luchas, pudieron tejer una comunidad autónoma de los partido políticos tradicionales, sindicatos y del Estado, están haciendo revoluciones teóricas, con sus propios dinamizadores, que desde la educación propia están luchando, sin luchar físicamente, están aprendiendo por fuera de las instituciones educativas, están soñando con los ojos abiertos, no obstante, a veces en algunas coyunturas el ejercicio de educación propia se hace más radical, en las movilizaciones o paros, en despojar la propiedad privada en los resguardos indígenas, se vuelve más radical cuando se crea comunidad y se destruye el Estado sin llegar al uso de las armas como veremos a continuación.

Fogón 2.

Leño 1. Entre el proceso político organizativo y la política salvaje.

“Debemos no ponerle acato señores indígenas colombianos es a la política del negocio que han tenido con nosotros esos dos viejos partidos, Liberal y Conservador”

(Quintín, 2004, p. 197).

Es muy común que se hable y se escuche del proceso político organizativo en las agrupaciones indígenas del Departamento del Cauca, en especial en el Resguardo Indígena de Kokonuko, porque dependiendo de la experiencia en aquel ejercicio político organizativo, depende que tan enserio le pongan atención a las propuestas u opiniones en alguna asamblea o junta directiva; en esta primera parte de este segundo fogón, buscaremos la forma de entenderlo, teorizarlo y comprenderlo, para hacer mejor los análisis del movimiento indígena en sus estructuras internas como es la operatividad de la guardia indígena de Kokonuko; de cómo ese proceso político organizativo se desenvuelve en los discursos y en las prácticas de cada habitante que hace parte de la comunidad; a manera de resumen, el proceso político organizativo es un estilo de vida de los comuneros y las comuneras que se han caracterizado por defender el territorio, desde los espacios comunitarios, como ser guardia indígena, ser autoridad independientemente del cargo, es haber pasado por las juntas comunales de la vereda a la que se pertenece, como ser secretario, fiscal, tesorero, presidente

etc. Es participar activamente en las mingas de trabajo, de pensamiento, y demás espacios comunitarios como las asambleas, juntas directivas y congresos, de entender los posicionamientos y lógicas que se escuchan en esos debates internos, es en la arena política, en aquellos escenarios donde más es visible aquella frase de la comunidad, donde aquel proceso político organizativo se materializa en el discurso que *“del cuero se sacan las correas”* es decir, que de la crítica, de la confrontación contra el establecimiento, y entre nosotros mismo, es donde se hace los posicionamientos políticos organizativos más claros y radicales. Aquella palestra o escenario comunitario, es donde más nos cuestionamos entre nosotros y cada vez nos volvemos más expertos en dar posibles soluciones; el proceso político organizativo es estatus, es credibilidad, es experiencia comunitaria en resolver y entender los problemas que aqueja a la comunidad; de igual manera; es importante aclarar que el proceso político organizativo, es algo distinto a la política electoral, aunque hay momentos en que se asemejan, tienden aparecer en el mismo escenario, pero el proceso político organizativo está enfocado en crear autonomía para salvaguardar la comunidad y tejer lasos de resistencia y hermandad desde la base comunitaria como un proceso político reivindicativo; en cambio la política electoral está más enfocada el crear aparatos burocráticos para legitimar y seguir instaurando mañosamente el Estado en territorios indígenas bajo el discurso democrático, o parafraseando a Robert Dahl aquel Estado ha reivindicado su jurisdicción territorial con la capacidad de obtener obediencia desde sus reglas como es la coerción, la violencia y la fuerza (Dahl, 1999, p. 51, 55). De cualquier modo, es pertinente resaltar que la ruta metodológica para tener experiencia comunitaria del ejercicio político organizativo, está en la plataforma de lucha del CRIC, que se ha caracterizado por ser una estructura organizativa regional con bastante madurez y experiencia comunitaria:

Un movimiento social ha madurado cuando ha desarrollado la capacidad de proyectar formas alternativas de organización y dirección, sobre todo cuando ha desarrollado la capacidad de movilizar sus fuerzas para cristalizar el proyecto. La factualización crea las condiciones para la consolidación, el arraigo y la cristalización de un movimiento. Un movimiento que no pasa a la factualización de sus ideas se convierte en o es simplemente opinión crítica en la esfera de lo público (Tapia, 2011, p. 78).

Hace más de 50 años, el CRIC³⁰ como movimiento indígena, es más que una estructura que critica al establecimiento, no solo es protesta, paros, movilizaciones y taponamientos en la panamericana; sino que deja propuesta, con sus insumos y posicionamientos políticos y reivindicativos se van politizando a las comunidades indígenas, ya sea para crear tejidos de autonomía, libertad, emancipación; especialmente en esta coyuntura neoliberal como lo advierte Luis Tapia: *“El liberalismo como neoliberalismo es hoy más que nunca una ideología política de restauración y reducción social, y como tal inviable en el largo plazo, aunque predomine en la reorganización de las cosas del mundo por un tiempo”* (Tapia, 2011, p. 18). El desafío de las comunidades indígenas del Cauca, es no dejarse despolitizar del modelo económico neoliberal, al contrario hay que hacer ejercicios pedagógicos para que las nuevas generaciones que hacen parte de la guardia indígena no caigan en los tentáculos del neoliberalismo, que como bien sabemos y no es un desconocimiento de las comunidades indígenas es que somos la piedra en el zapato de aquel modelo económico hegemónico que cada vez le crecen más sus extremidades:

Después de 20 años de hegemonía neoliberal, de un pensamiento que necesitaba maquillar la realidad en espejismos de igualdad para despolitizarla, donde la simplificación produjo igualdades aparentes, emerge la acción colectiva y la realidad se habita de nuevo a sí misma desde la pluralidad antes esquivada. Es decir, permite pensarla más allá de lo construido como inevitable e incuestionable (Tapia, 2011, p. 11).

Uno de los grandes retos del movimiento indígena es estar atento a las trampas que pone el neoliberalismo, que busca despolitizar toda relación social, debido a que su ideología es reducir lo social a lo económico, donde se busca individualizar más la condición humana, por eso es importante el papel que juega las autoridades indígenas y la guardia indígena, que dentro de sus comunidades que dinamizan lo social, lo politizan, unifican el pensamiento político de las comunidades, cuestionan el sistema económico y la idea de Estado Nación, que históricamente han sido discriminados, actualmente el Resguardo Indígena de Kokonuko no se escapa a esa coyuntura neoliberal, donde la comunidad es acusada por los burócratas del Estado, que critican los ejercicios de recuperación de tierras, porque no son tan productivos al sistema económico, porque atentan contra la propiedad privada y señalan a los resguardos indígenas de improductivos, de haraganes, que todo lo quieren regalado, que el país no avanza porque existen los usos y costumbres de las

³⁰ Actualmente el CRIC, lo conforman diez pueblos y 139 autoridades indígenas representadas en doce asociaciones de cabildos (CRIC, 2023, p. 61)

comunidades indígenas que no quieren ser parte del modelo económico neoliberal, en esta coyuntura económica:

Lo peculiar del discurso neoliberal es que presenta las crisis contemporáneas como resultado de los desvíos respecto del modelo liberal y no como un resultado de las estructuras económicas y sociales que dicen organizarse bajo sus principios, como es el caso del capitalismo (Tapia, 2011, p. 19).

En la actualidad el Resguardo Indígena de Kokonuko, se encuentra oprimido, estrujado, atezado por el Estado por una parte y por otra con el discurso neoliberal, por ejemplo, para el Estado con sus burócratas de la Agencia Nacional de Tierras³¹ señalan con sus discursos a la opinión pública, al interior de sus oficinas gubernamentales, que no es conveniente seguirle comprando predios a las comunidades indígenas de Kokonuko, porque no la están trabajando, porque la dejan llenar de monte, sencillamente porque no ponen a producir la tierra como los grandes ingenios de caña que hay en el departamento del Valle del Cauca, por eso a la colectividad de Kokonuko, le ha tocado desde los usos y costumbre, junto con el derecho propio recuperar aquellos predios que eran de los ancestros convertidas en fincas y propiedades privadas que hay en el interior del resguardo indígena, para que aquella agencia como máxima autoridad en la compra y venta de predios, pueda responder a las expectativas de la comunidad, pero siguen dilatando ese proceso de compra de predios, porque no hay voluntad política para solucionar las problemática, por eso es evidente el desgaste burocrático que se hace intencionalmente para que comunidad desista de hacer aquel ejercicio de recuperar tierra, como es el caso específico de Agua Tibia³², pero por otro lado, otras estructuras burocráticas como la Corporación Autónoma Regional de Cauca (CRC)³³, como entidad encargada de hacer los Planes de Ordenamiento de las Cuencas Hidrográficas (POMCAS) señalan al Resguardo indígena de Kokonuko de contaminar los ríos porque tienen mucho ganado alrededor de la cuencas hidrográficas, porque tienen muchos monocultivos de papa y fresa y que no hacen un

³¹ La Agencia Nacional de Tierras es lo que antes era el Incoder (Instituto Colombiano de desarrollo rural) que antecedió al Incora (Instituto Colombiano de Reforma Agraria) y que actualmente se convirtió en la Agencia, como máxima autoridad de la tierra en Colombia, da el visto bueno para la resolución de materialización de compra y venta de predios privados.

³² El tema de Agua Tibia, lleva más de 20 sin poder solucionarse, y se ha convertido en un caso mediático de los medios de comunicación tradicionales para seguir denigrando de las comunidades indígenas en el departamento del Cauca.

³³ La Corporación Autónoma Regional de Cauca, (CRC) Bajo el discurso del medio ambiente por medio de los POMCAS también se quieren entrar a las comunidades indígenas para dividir las y cuestionar sus prácticas de subsistencia en el territorio.

control adecuado de los químicos y demás abonos, que a la final van a dar al río, aunque si bien es cierto es una práctica que desarmoniza el territorio, es evidente que en el fondo lo que le incomoda al Estado son las comunidades indígenas, porque si no trabajan la tierra es malo, pero si la trabajan demasiado también se convierte en un delito, y aquellos discursos al final nos hace pelear entre nosotros mismos, creando divisiones adentro de la comunidad; de igual manera, el modelo económico neoliberal con su discurso de lucro está fragmentando el tejido social que ha elaborado el Resguardo Indígena de Kokonuko, por más de 50 años de lucha y de resistencia, porque no es un secreto que los grandes terratenientes y politiqueros siempre le han echado la culpa del atraso económico del departamento del Cauca a las comunidades indígenas, pero no le echan la culpa a la corrupción de los que siempre han tenido el poder, que se han robado los dineros de las arcas públicas del Estado. Por eso es importante que ese ejercicio del proceso político organizativo de las autoridades y de la guardia indígena se siga tejiendo bajo la lógica de la resistencia, persistencia, rechazo a esas formas de dominación, de opresión, de desigualdad política y exclusión de aquel Estado Nación que es manoseado por el modelo económico neoliberal, el proceso político organizativo es una representación de reforma intelectual o moral, es pensar lo político por fuera del Estado, de los Partidos Políticos, es pensar y analizar que las relaciones humanas son más allá de las jerarquías que imponen el sistema político dominante; por eso lo relevante del aporte teórico de Luis Tapia (2011) donde describe que los nuevos movimientos sociales dinamizan sus demandas bajo la lógica de la política salvaje de la siguiente manera:

La política salvaje es la dirección colectiva sin organización permanente, sin institución de gobierno. Por eso ocurre temporalmente, de manera nómada. La política salvaje es nómada. En algunos lugares ocurre como resistencia a la institución de formas de dominación. En otras existe como viaje más allá de la civilización y el orden social existente... La política salvaje es la eliminación de los jefes. El cultivo de la autonomía moral e intelectual es un medio. La desorganización colectiva es otra, es decir, espacios de confluencia y participación sin centro ni institucionalización... Las políticas salvajes introducen una proliferación de principios de organización contingente, y sobre todo una proliferación de principios y prácticas de desorganización de la dominación, de los monopolios y jerarquías existentes (Tapia, 2011, p. 150, 151, 159).

Tanto el ejercicio del proceso político organizativo como la política salvaje, hacen alusión de que se puede hacer política por fuera del Estado, por fuera de los Partidos Políticos, de los sindicatos, donde no haya jerarquías representadas en los jefes, aquellos ejercicios de autonomía, de unidad y de resistencia se hacen más evidentes en las movilizaciones, paros y taponamientos de las carreteras, cuando se busca reivindicar derechos, cuando se critica el modelo económico neoliberal que quiere convertir a la naturaleza en una mercancía más, como si la naturaleza fuera una bodega o

en una nevera, donde podemos disponer de sus recursos naturales en cualquier momento sin medir las consecuencias; en fin el proceso político organizativo o la política salvaje son anti-sistémicas, anti-institucionales, anti-capitalistas, que se hacen más visibles en las movilizaciones, paros y taponamientos en la vía panamericana, donde se genera desde las acciones colectivas, con un desgaste del músculo social de sus integrantes donde dedican todas sus energías, sino también un desgaste del músculo financiero, como son los recursos materiales; de igual manera, es pertinente en este momento comprender que tan oportuno es entender ¿Cuál fue el ejercicio del proceso político organizativo para Manuel Quintín Lame? ¿En qué consistía y cuáles eran sus propuestas pedagógicas y políticas? Hay que analizar que tener proceso político organizativo, es algo hereditario, se lleva en la sangre, en los genes, hay que haber nacido y crecido en el territorio, por eso se defiende y se recupera la tierra, así toque que dar una cuota de sangre, el proceso político organizativo es un calificativo que te lo da la comunidad, es un estatus político de las distintas experiencias comunitarias que se han tejido en el resguardo indígena, y aunque aquel concepto no lo utilizó Manuel Quintín Lame en sus discursos y diálogos filosóficos, políticos y pedagogos, sus acompañantes de riña y de resistencia en el Tolima se lo recordaron al país en el epitafio de su tumba, como lo señala Gonzalo Castillo para todo aquel que lo quiera visitar:

Aquí duerme el Cacique indio Manuel Quintín Lame Chantre; que no se dejó humillar de ninguna de las autoridades departamentales, ordinarias, municipales, ni de los ricos, acaparadores, archimillonarios, oligarcas, aristócratas, que le ofrecieron pagarle sumas de dinero para que abandonara el pleito del resguardo nacional de la tribu de indígenas de Ortega y él contestó: soy un defensor a pleno sol ante Dios y los hombres, que defendiendo las tribus y huestes indígenas de mi raza de la tierra Guananí: muerta, desposeída, débil, ignorante, analfabeta, abandonada, triste y lastimosamente por la civilización (Quintín, 2004, p 15).

El que no defienda a la comunidad y el territorio, nunca podrá decir que tiene proceso político organizativo en la comunidad, esa es la enseñanza que deja Manuel Quintín Lame con su ejemplo, que se sentía orgulloso de ser indígena, esa es otra característica para que el proceso político organizativo no decayera en su espíritu de resistencia, que lo haría bajar del monte por el desfiladero a defender aquella raza desterrada, hostigada, ultrajada, despojada, ultimada por aquellos hombres que no se consideraban indígenas; por eso se auto-convencía que: “*Yo no soy profeta; pero si he sido y soy el apóstol de mi raza y los hombres de raza blanca que me han hecho la guerra en los departamentos de Nariño, Cauca, Valle del Cauca, Huila y Tolima*” (Quintín, 2004, p. 157). Esa guerra que señala Manuel Quintín Lame se traducían en que cada vez era perseguido y enviado a la cárcel por incitar a las comunidades indígenas a sublevarse contra los terratenientes al no pagar terraje:

Pues yo he sido encarcelado en el Tolima ciento ocho (108) veces por los hombres no indígenas y en ninguna de esas ciento ocho veces necesité de abogado o defensor ante cuatro mil y tantos mentirosos, cohechadores y perjuros de la raza blanca y mestiza unidos con los investigadores, con los jueces y Alcaldes, Consejos, Secretarios; también tuvieron unión con el Director del Panóptico de Ibagué Señor Jesús Elías Quijano para que no diera comunicaciones sobre mi defensa; pero yo desterré la presión y la calumnia formada por mis enemigos, hombres de estudio y de experiencia quienes estaban entrenchados dentro de las murallas de la duda producidas por las fronteras de la locura del orgullo, de dichos hombres no indígenas quienes inventaron acusaciones contra mí pero no pudieron probar ante la ley, la razón y por eso la justicia salió a encontrarme en la forma y con el cariño en que mi madre me recibía después de tres meses de ausencia y así sucesivamente (Quintín, 2004, p. 167).

Su activismo político lo llevo muchas veces a la cárcel, que por cierto, no se sabe cuántas veces estuvo en la prisión, puede ser una exageración las 108 veces que lo encarcelaron, por otro lado sus biógrafos tampoco dan un dato exacto, pero si se sabe que fueron lo suficiente para que Manuel Quintín Lame desistiera de luchar en departamento del Cauca y se radicara en el departamento del Tolima, donde también fue perseguido por sublevar a los indígenas a defender sus territorios; no obstante sus estadías en la cárcel le sirvieron para convertirse en un abogado empírico, por eso el mismo señalaba que: *“La jurisprudencia que yo aprendí fue enseñada allá en esos campos de lucha”* (Quintín, 2004, p. 174). Aquel ejercicio autodidacta como abogado a favor de las comunidades indígenas, le dieron la fama del “doctor Quintino” en la región, porque de alguna manera, intuía sin la necesidad de leer a Carlos Marx que la propiedad privada era un robo, por eso se acercó a algunos abogados para que lo asesoraran mejor:

Decidió, por ello, mirar hacia donde se hallaban los hombres que sabían de esas cosas, que él tan solo intuía; y así buscó el camino de la ciudad, de Popayán. Viajó con Pioquinta y allá conoció al abogado Francisco de Paula Pérez Esparza, quien tenía oficina en la Ermita. Se lo recomendó un indio amigo suyo de Totoró José Gonzálo Sánchez, como experto en asuntos sociales y de tierra... Y le obsequio un pequeño libro intitulado El abogado en casa. Era un manual muy usado en la época por los tinterillos, pues contenía modelos de cartas, memoriales y nociones de procedimiento. Una sonrisa se dibujó en los gruesos labios del indio, tomó el libro y recibió instrucciones sobre su manejo, pero compró el Código; un Código Civil (Castrillón, 1973, p. 70, 72).

Si bien es cierto que Manuel Quintín Lame nunca hablo del derecho propio, de la ley de origen y derecho mayor, dejaba entrever que desconfiaba del derecho romano o derecho occidental, eso sí, a pesar que tenía un fetiche por las legislaciones, hasta el punto que creía que el ser humano con las leyes el: *“hombre será más sabio que ayer y mañana será más sabio que hoy”* (Quintín, 2004, p. 174). Del mismo modo, deja entre ver que el verdadero abogado se curte es el terreno, en el trabajo de campo o trabajo comunitario, donde las relaciones sociales no se resuelven fácilmente con

leguleyadas³⁴, porque a veces el abogado está pensando en ganar un sueldo, que en defender a las comunidades indígenas:

Con ese valor civil le he hablado al más temible juez al más inteligente jurisconsulto, valor que dejo como un ejemplo para todos los niños indígenas de buena voluntad de todo el país colombiano porque para ser abogado no se necesita de estudiar y tener <<Diploma>>, el diploma es la verdad en su punto y la interpretación del falso abogado porque ese no se apoya en la ley sino en el espíritu del negocio, etc. El verdadero abogado es el estudio del Derecho Universal abstracto, concreto, natural y positivo, porque el hombre tiene cuerpo común con los minerales, el caminar con las plantas, la sensibilidad con los brutos y la razón con los espíritus puros, motivo por el cual fue llamado microcosmos (Quintín, 2004, p. 154).

Lo que advierte Manuel Quintín Lame es que el abogado, deja de ser abogado, cuando en vez de guiarse por las leyes justas o por esa ética que sobrevive en el Estado; y más bien, se deja llevar por los intereses del dinero, el verdadero abogado es el que defiende la naturaleza y tiene sensibilidad con los seres vivos que la componen; debido a eso, Manuel Quintín Lame siempre desconfiaba de los abogados, porque intuía que la mayoría de ellos, se dejaban llevar por los intereses económicos y no por las necesidades y demandas de la comunidad, que en vez de solucionarles los problemas, lo que hacían era engañar al pueblo y quitarle los poquitos centavos que les quedaban en los procesos de asesoramiento judicial, por eso el indio Quintín se ufanaba de su forma de auto defenderse en los estrados judiciales: *“Se dice que Popayán es la cuna de los sabios, la cuna de los poetas, la cuna de los filósofos y la cuna de los jurisconsultos más afamados, pero a ninguno le consulté yo mi defensa en el año de 1918 y 1919”* (Quintín, 2004, p. 177). Para Quintín los abogados eran marrulleros y solo asesoraban al indio que tenía vacas, o bienes materiales porque tenían con que responder a sus servicios jurídicos; en su libro *“los pensamientos del indio que se educó en las selva de Colombia”* (Quintín, 2004) hay ejemplos de cómo aquellos abogados se aprovechaban de la ignorancia de los indígenas, por eso de forma autodidacta se forjó a pulso como un abogado a favor de su raza contra el sistema de esclavitud como era el terraje; en definitiva era común ver a Quintín sin ningún temor o vergüenza, en sus reuniones, argumentado desde un posicionamiento tanto político como jurídico:

Quintín no se amilanó; se le enfrentó citando leyes y artículos del código civil aprendidos de memoria. A él no lo podían desalojar en esa forma de su “encierro”, porque él tenía cultivos

³⁴ Es una forma despectiva que tienen las colectividades indígenas del Pueblo Kokonuko de señalar que a veces las leyes no resuelven nada, que si no hay verdadera voluntad política por parte del Estado, es difícil de dar solución a las demandas de las comunidades indígenas.

propios que había plantado con su mano; tenía un potrero hecho por él. El estimaba, además, que la tierra era de los indios, porque no existían leyes que demostraran lo contrario; los indios estaban allí antes que los “blancos”. El no aceptaba eso de que porque los “blancos” los habían conquistado, los indios habían perdido todo derecho a la tierra. Los indios habían vivido siempre en América, que todo era baldía, y él, Quintín Lame, como todos los demás terrazgueros, no tenía por qué descontar terraje ni lo podían expulsar de su “encierro” (Castrillón, 1973, p. 86).

De cualquier modo, su desempeño como abogado empírico, le permitió mambear nuevas ideas, transformar y establecer ingeniosidades sobre las comunidades indígenas, utilizar las pocas legislaciones en oficio de la causa y sus derechos y deberes ancestrales, que forjaron un posicionamiento político cada vez más ambicioso, sentía que después de superar y suprimir el terraje en el departamento del Cauca, sencillamente porque ya quería pasar al plano nacional, en efecto pretendía rescatar para los indígenas de Colombia, todo lo que les había usurpado aquella clase política, como era sus tierras, la libertad, el poder, en definitiva, anhelaba fervientemente ser elegido cómo: *“cacique general para unificar en él toda la autoridad y poder luchar con el derecho y con la fuerza. Estos eran, en síntesis, por otra parte los puntos consignados en el llamado por el gobierno “proclama-programa” de Quintín Lame”* (Castrillón, 1973, p. 132). Su delirio por el poder, lo hizo planear una estrategia más allá de los cabildos indígenas, como por ejemplo crear unos estatutos que le permitiera a los indígenas ser elegidos al Congreso Nacional, dentro de una representación especial; creía ingenuamente que solo así podrían luchar por otros medios y con mayor certeza por los pueblos indígenas:

El indígena colombiano debe tener su representación, 1° en el Senado de la República y en la Cámara baja, en las Asambleas departamentales y en los Consejos Municipales por las razones siguientes:

- a) Porque el legislador da órdenes contrarias, dicta leyes contrarias contra la propiedad comunal de nosotros los indígenas por nuestra ignorancia:
- b) El legislador ordena que repartamos nuestro terrenos de resguardos, pero no dice que el blanco que tiene sus latifundios también los repartan; porque así como se ordena por medio de leyes, a una raza débil reparta lo suyo, también debe ordenarse a una raza fuerte por su inteligencia y astucia, y
- c) Es el medio más apropiado que debe tener nuestra raza proscrita y abandonada por la civilización colombiana (Quintín, 2004, p. 176).

Más tarde, con muchos años de experiencia, Quintín abandonó esta aspiración, por considerarla inexistente, sabía que aquellos partidos políticos o politiqueros tradicionales, que estaba enraizados en el poder, manoseaban a las comunidades indígenas para que les dieran solamente su voto y después aquellas promesas que habían en campaña, serían olvidadas hasta que volvieran haber elecciones; pero tuvieron que pasar cuarenta y cuatro años, para que Manuel Quintín Lama entendiera que era el proceso político organizativo era un ejercicio comunitario, muy distinto al proceso político electoral, donde los partidos políticos tradicionales convertían aquella acción democrática en un negocio, donde el papel del servidor público se transformaba en un aprovechador público, donde los intereses personales eran más importantes que el bienestar de la sociedad; y así lo hizo saber cuándo visitaba la ciudad de Bogotá, donde fue entrevistado en el diario el Espectador el mes de julio en 1924, cuando le preguntaban de que partido político era:

Hoy no tengo opiniones políticas ningún indígena puede tenerlas ahora; la bandera de la raza indígena no es roja ni azul; es blanca muy blanca, como debe ser la justicia y ser la paz. Mañana puede que nos hagamos a la sombra de una bandera que nos ampare". "--¿y anteriormente?" "—Unos eran liberales y otros conservadores y hasta había republicanos... Pero desde hace 400 y más años nuestra raza para abajo, resolvimos formar una comunidad aparte. Las ideas de los blancos no resultan... estamos desengañados (Romero, 2005, p. 120).

Aunque era bien sabido que Manuel Quintín Lama, provenía de una familia, fiel al Partido Conservador, debido a su condición de terrajeros, desde luego, en algunos momentos Quintín traicionaba y jugaba con aquellos partidos políticos tradicionales, cuando le convenía, especialmente en aquellas coyunturas electorales, cuando le prometió votos a favor del Partido Liberal, con el ánimo de ayudar al gobernador Ortega; Quintín era también un promiscuo en cuestiones electorales como evidencia Castrillón:

Se había despojado del fanatismo partidista y obraba con independencia y lógica dentro de su movimiento racista. No vacilando años más tarde en romper con su secretario, José Gonzalo Sánchez, porque éste desvió su acción hacia el partido comunista, ideología que Quintín consideró siempre extraña a los intereses nativos y nacionalistas de la mentalidad india (Castrillón, 1973, p. 128).

En resumidas cuentas, Manuel Quintín Lama, estuvo encrucijado, porque quería hacer política electoral, en una época donde sólo se podía ejercer aquella democracia restringida y limitada desde el Partido Conservador o el Partido Liberal, y por lo que se ve el comunismo y el socialismo tampoco eran de sus agrados, porque en el fondo, tenía un pequeño espíritu conservador, pero que gracias a su experiencia comunitaria, pudo forjar un proceso político organizativo, que le permitía hacer críticas al sistema sin acudir a escritores e intelectuales de izquierda como Carlos Marx, ni a

Lennin, Stalin, haciendo posicionamientos políticos fundamentales y claros desde su pensar y desde su origen ancestral:

La raza indígena aquí en Colombia ha sido odiada por todo el capitalismo, y muy pocos sacerdotes o religiosos han hablado por ella, porque han estado sus pensamientos muy lejos de las ideas del Padre Fray Bartolomé de las Casas, porque no ha habido sacerdotes de nuestra propia raza que identifiquen el verdadero derecho que tenemos los indígenas de Colombia legítimamente indígenas, y no de los que por sus venas les corre ya sangre española que está manchada de envidia, egoísmo y orgullo, etc., y que sus conciencias de generación en generación vienen manchadas con sálpicos de sangre indígena (Quintín, 2004, p. 156).

Actualmente los Papá Señores y Mamá Señoras en el Resguardo Indígena de Kokonuko, nos advierten que debemos diferenciar, que una cosa es el proceso político organizativo y otra cosa muy distinta y separada es lo político electoral, que como queda evidenciado con el caminar y labor de Manuel Quintín Lame, el proceso político organizativo es más anti-sistémico, es más radical y crítico en los discursos, donde nos empoderamos y nos convertimos en sujetos históricos, en cambio en el escenario político electoral las comunidades indígenas somos asimiladas por el sistema, manoseadas por los intereses particulares de los partidos políticos tradicionales, donde nos convertimos en objetos, manipulados por un sistema que se auto legitima cuando solamente votamos en los espacios electorales y politiqueros de la cultura política del tamal y del aguardiente.

Para los Kokonukos, el ejercicio del proceso político organizativo, se traduce en que somos hijos de recuperadores de tierra, al ser pioneros en el proceso de recuperar tierras en el departamento de Cauca, la comunidad tiene un estatus político organizativo a nivel regional, pero también a nivel local, donde no nos dejamos manosear por los partidos políticos fácilmente, por eso en los anterior congresos internos del Resguardo Indígena de Kokonuko, se mandató en comunidad en el año 2017 que la casa del Cabildo, no se siguiera prestando a los partidos políticos, independientemente de su orientación ideológica para hacer proselitismo político, para evitar desarmonías en el territorio, porque siempre que había algún ganador y perdedor, era común los enfrentamientos entre los y las comuneros y comuneras del resguardo por defender banderas de los partidos políticos, aquella experiencia político organizativa nos da la facultad y el criterio para direccionar como se debe poner en práctica los puntos de la plataforma de lucha del CRIC, por eso reitero que el proceso político organizativo es un estilo de vida como se evidencia en la siguiente fotografía donde aparece el primer ejercicio de recuperación de tierra, cuando se recuperó la Hacienda Cobaló en la década del setenta:

Figura 4.

Recuperación de la Hacienda Cobaló en la década del setenta.



Nota. Archivo del Cabildo Indígena de Kokonuko, 2020

En los ejercicios de recuperación de tierra, es donde la unidad se fortalece más, que como aparece en la foto, hay hombres mujeres, jóvenes, niños y niñas, todos luchando por una misma causa, que como señala el exgobernador y actualmente guardia indígena Darío Tote plantea que el proceso político organizativo actualmente consiste en tres cosas:

Para mí el proceso político organizativo está en dos cosas, casi en tres, primero la necesidad, segundo la conciencia, tercero la preocupación y el afán de no desaparecer, si esa preocupación no existe, estamos muertos, porque a mí me preocupa descuidarnos y abandonarnos tanto, porque como están las cosas, quieren y vamos a desaparecer, con las políticas de los distintos gobiernos neoliberales, que hay en el mundo y en Latinoamérica, quieren desaparecer esto, es un miedo que yo tengo; y a veces en lo comunitario se en raiga lo moderno y lo moderno aísla, olvida fácilmente y la conciencia hoy está en crisis, porque unos están porque les tocó y yo estoy aquí no porque me tocó, sino porque me gusta y por conciencia, la conciencia la tengo que sentir (Tote, D. comunicación personal, minga de pensamiento 13 de marzo del 2024).

Es evidente que el proceso político organizativo está en la conciencia de aquellos que lo fortalecen porque les apasiona y no porque por obligación como se ve actualmente, antes recuperar tierras era producto de la necesidad, porque las familias se sentían estrechas en el territorio, la conciencia de justicia de buscar la manera de buscar un mundo mejor para aquellos condenados de la tierra que

sobrevivieron al terraje, a las guerras inconclusas consisten en que: *“Las guerras se terminan pero no se resuelven. Los antiguos combatientes, con la conciencia de haberse enfrentado por una causa perdida, sobreviven a la espera de la próxima guerra”* (Sánchez, 2006, p. 55). El proceso político organizativo ha sobrevivido a la guerra por la tierra, que han desangrado el país, como señala otro guardia indígena que en sus tiempos de juventud fue recuperador de tierras y después militó en el movimiento armado Comando Quintín Lame, el mayor Luis Melenje, que comprendió que el proceso político organizativo se traduce en que:

Desde que se comenzó a recuperar la tierra, pues era de todas maneras, buscar de que la comunidad comenzara a tener sus propias cosas, comenzar a organizarse, a manejar la parte económica de cada familia que mejorara, y en la organización, pues nosotros lo que hemos predicado ha sido que nosotros entendamos que tenemos unas autoridades, que hay una autoridad que hay que respetarla, que hay que apoyarla, que hay que defenderla.... Tratar que los cabildos se fortalezcan, que los cabildos sean autónomos, que nadie tenga que estar interviniendo en la organización del cabildo, sino que sea la misma comunidad y su cabildo que sean autónomos para poder decidir sobre el territorio, sobre como amparar a su gente, como ayudarla, como defenderla (Melenje, L., comunicación personal, minga de pensamiento 13 de marzo del 2024).

Y a pesar de que los Papá Señores y Mamá Señoras, nunca terminaron la primaria, y escasamente sabían escribir y leer, sabían cómo defender y sacrificarse por la comunidad, en una época donde no existían los derechos humanos, donde llegaba la policía con armas de fuego (carabinas) donde apuntan a la comunidad para que dejaran el ejercicio recuperar tierra, nunca se dejaron intimidar por las armas de fuego, y gracias que aquellos que derramaron y siguen derramando sangre en el territorio, es que hay cierta grado de autonomía en el Resguardo Indígena de Kokonuko. Pero ya después de eliminar el terraje y de recuperar tierras el proceso político organizativo se dejó tentar por la política electoral, para poder llegar a la alcaldía del municipio de Puracé, ya sea como alcalde o de concejal, y tener mayor poder de decisión, pero lo que pasó en realidad fue que la comunidad se fue dividiendo más por la politiquería, hasta el punto que la casa del cabildo de Kokonuko, la prestaban para hacer proselitismo político, y tocó que hacer un congreso interno en el año 2017 para que se prohibiera esos ejercicios electorales, y volver a encaminar el ejercicio político electoral como lo advierte Manuel Calambas, que ha sido ex autoridad y guardia indígena desde su acompañamiento al proceso lo entiende de la siguiente manera:

Es prácticamente es volver a recuperar absolutamente todo, porque recuperamos la tierra, pero hemos perdido cultura, hemos perdido la forma de cultivar, cuando vivíamos en las 1.600 hectáreas que conformaban el título colonial, era un resguardo más pequeño, había más comida que la que había hoy, porque en ese tiempo salían las chivas (transporte popular) que habían aquí llenas a vender a Popayán, hoy las estamos trayendo llenas de Popayán para acá,

complicado porque uno se da cuenta que ya nadie tiene una gallina, un cuy, ovejos, cerdos nada hay, la huerta casera, que eso era grande alrededor de las casas ya no se ve (Calambas, M., comunicación personal, minga de pensamiento 13 de marzo del 2024).

Muestra que si bien es cierto se ganó la tierra, pero actualmente las nuevas generaciones nos estamos alimentado mal, porque estamos consumiendo muchos productos procesados con tantos químicos, no necesitamos ser profetas, ni médicos para analizar que las juventudes en vez de alimentarse se están envenenando en esta coyuntura donde el neoliberalismo hace rato entró a los territorios por medio del consumismo, no solo de alimentos procesados, sino por medio de los vehículos de motor, celulares y estilos de vidas ajenos a la comunidad.

Desde el espíritu de lucha y resistencia que representa el ejercicio político organizativo como un horizonte a seguir o como se ve a partir de las teorías de la academia desde la “política salvaje” podemos darnos cuenta que se puede hacer política por fuera del Estado, por fuera de aquellos centros de poder que se manifiesta en los partidos políticos y sindicatos, se puede crear un pensamiento filosófico, político y jurídico propio, por fuera de las ideologías de izquierda y de derecha, por fuera de la academia, el proceso político organizativo es un estilo de vida, donde muchas veces ha tocado que pagar con lágrimas, sudor y sangre, para lograr tener espacios de autonomía; tanto el ejercicio del proceso político organizativo como la política salvaje, busca crear relaciones no jerárquicas, donde nadie es más que nadie, donde todos aprendemos bajo la lógica de la unión, que nos permite sembrar semillas de resistencia y politizar las relaciones sociales que cada vez son despolitizadas por un modelo económico neoliberal que cada vez individualiza la condición humana, donde los intereses personales son más importantes que las necesidades comunitarias; donde el Estado cada vez busca burocratizar a las comunidades indígenas, ya sea desde lo político electoral, donde va poco a poco creando divisiones dentro del Resguardo Indígena de Kokonuko, por eso lo importante de potencializar lo político organizativo, junto a la política salvaje para crear barreras anti-sistémicas, anti-estatales, anticapitalistas y convertir las relaciones comunitarias como la piedra en el zapato a un modelo económico, mientras buscamos otra alternativa de vivir y sentir el caminar.

Fogón 2.

Leño 2. La Guardia Indígena, Cosmovisión y la Simbología

“el indio sin tierra, no es indio”

(La Jigrapucha, 2012, p. 16)

El ex senador, Anatolio Quirá³⁵ del Resguardo Indígena de Puracé del pueblo Kokonuko, tenía razón al señalar que no se podía ser indio sin haber tenido tierra; por lo tanto es entendible que no se puede ser guardia indígena sin no se tiene tierra, no se puede tener proceso político organizativo sino se tiene tierra, no se puede tener cosmovisión si no se tiene tierra, no se puede tener familia, sino se tiene tierra, todo va tejido en el proceso comunitario, por eso es entendible que el origen de la guardia indígena es producto de la recuperación de tierras, porque se buscaban mecanismos para la protección y salvaguardar el caminar en ese tiempo, por eso se ponía un vigilante, que tenía como función avisar para que los y las comuneras estuvieran prevenidas y no fueran capturadas por la policía o el ejército: *“Eso nos pasó en La Estrella y también cuando recuperamos Cobaló, nos metimos 78 compañeros en ese lote y pusimos un vigilante cuando acordamos la policía ya había llegado y esa vez cogieron a un solo compañero que era enfermo y no podía correr”* (CRIC, s.f, p, 28) aquella estructura de organización propia en la década del setenta que consistía en vigilar desde lo alto de las montañas para avisar si llegaba la fuerza pública utilizando un cacho de vaca, haciéndolo sonar, también se les llamaba vigía o centinelas, águilas, pero que en la década de los años ochenta y noventa pasó a llamarse guardia cívica y en el año 2000 y 2001 finalmente las mingas de pensamiento, asambleas y congresos direccionados por el CRIC se decidió por el nombre de la guardia indígena. Con relación al Resguardo Indígena de Kokonuko, después de las grandes recuperaciones por la tierra en la década del 70, 80 y 90, en treinta años la comunidad pasó de tener 1.688 hectáreas de tierra, con título colonial del año 1745, hasta llegar las 14.000 hectáreas de tierra, donde se empezaron a organizar las 16 veredas de las cuales 4 son ancestrales y 38 grupos comunitarios, donde cada vereda y grupo comunitario con acuerdos con el cabildo se comprometían

³⁵ Anatolio Quirá Guauña (1939-2004) líder indígena, Senador de la República por la Alianza Social Indígena (ASI) reconocido por la UNESCO como maestro de la sabiduría (Jigrapucha, 2012, p. 16)

a enviar un guardia indígena³⁶ y un capitán de loma o capitán citador para que acompañara cada año al nuevo cabildo que era elegido bajo los usos y costumbres, el coordinador de guardia indígena local, se nombraría por asamblea general, teniendo en cuenta su experiencia en el proceso político organizativo y su carisma y buen trato con la comunidad, además de eso, para ser coordinador de guardia indígena, no tiene que tener antecedentes tanto con la comunidad, ni antecedentes judiciales, ni tener malos vicios, como alcoholismo, drogadicción, ni problemas intrafamiliares etc., en pocas palabras: “*ser un ser de luz*”, para que pueda tener carácter y criterio a la hora de tomar decisiones frente a las tantas dificultades y desarmonías que hay en la comunidad.

³⁶ Hay algunos acuerdos internos entre el Cabildo Indígena y aquellos grupos comunitarios que por ser tan pequeños, solo mandan un guardia, y cuando los diez socios ya sirvieron por determinados periodos de tiempo, solo envía capitán, como pasa actualmente con el grupo comunitario el Caracol, en la vereda Chiliglo.

Tabla 1.

Veredas y Grupos Comunitarios del Resguardo Indígena Kokonuko.

| Veredas Y Grupos Comunitarios del Resguardo Indígena de Kokonuko | | | |
|--|----------------------------|---|------------------|
| Tipo | Nombre | Grupos Comunitarios | |
| Ancestral | Pisanrrabó | San José Alto Sin grupos comunitarios: surte a otros grupos | |
| | | San José Bajo Sin grupos comunitarios: surte a otros grupos | |
| | San Bartolo | Sin grupos comunitarios: surte a otros grupos | |
| | Alto de la laguna | Alto de La Laguna Sin grupos comunitarios: surte a otros grupos | |
| | | Yaquivá | |
| | | Yaquivá 2 | |
| | | Cauquita | |
| | | Alaska | |
| | San Pedrillo-Rancho Grande | Sin grupos comunitarios: surte a otros grupos | |
| | Ampliación | Cobaló | seminario Cobaló |
| La Vega | | | |
| La Estrella | | | |
| Arrayanes | | | |
| Pinos | | | |
| Corralitos | | | |
| Agua Amarilla | | | |
| Carne Fiambre | | | |
| El bosque | | | |
| San Andrés | | | |
| Gran Colombia | | | |
| Chiligló | | Pradera | |
| | | Comuneros | |
| | | Portales | |
| | Caracol | | |

| | | |
|--|----------------------|------------------|
| | | Fortaleza |
| | | Guacharaco |
| | Patugó | Patugó |
| | | Patugó 2 |
| | Consuelo | Consuelo |
| | | consuelo 2 |
| | Pinisigó – Calaguala | Pinisigó |
| | | Calaguala |
| | | Trebol 2 |
| | | Aguas Tibias |
| | | Guatabillo |
| | Jigual | Jigual |
| | Trebol | Trebol |
| | San Miguel Los Lagos | los lagos |
| | | san miguel |
| | | pedra de león |
| | Alto Calaguala | alto calaguala |
| | | Alto San Bartolo |
| | 3 de noviembre | 3 de noviembre |
| | Cristales | Cristales |
| | Loma Linda | Loma Linda |

Nota. La Fuente: (Calambas, 2023, p. 38)

La simbología

Una vez posesionados con sus parcelas, la comunidad fue tejiendo nuevamente sus usos y costumbres, en relación a la salud propia, educación propia, economía propia, derecho propio y su cosmovisión, en este último punto, es necesario detenernos, porque la cosmovisión nos va a permitir hacernos tres preguntas existenciales, entender en realidad, ¿Quiénes somos? ¿Qué queremos? Y ¿Para dónde vamos? Es tanta la incidencia, influencia y la alegría de la cosmovisión

del Resguardo Indígena de Kokonuko, que también hace parte no solamente del resguardo, sino también como Pueblo Kokonuko³⁷, como podemos observar a continuación:

El Pueblo Kokonuko tiene su origen a partir de tres seres y fuerzas naturales fundamentales: EL AGUA, EL FUEGO y LA TIERRA. Estos Seres se interrelacionan espiritualmente con el Volcán Puracé, (Papá Señor) y el Nevado Sotará (Mamá Señora). Cuentan nuestros Mayores y Mayoras que: En un principio, todo era natural alrededor del Volcán Puracé, y el Nevado de Sotará. Blancos y armoniosos resplandecían adornando la naturaleza. Estos dos, se comunicaban armoniosamente a través de bolas de fuego como surcos por entre el arco iris, dándose equilibrio y armonía. Llego un tiempo, en que volcán y nevado explotaron tan fuerte que convirtieron el hielo que los cubría en gran cantidad de agua líquida provocando una gran avalancha, la cual se descolgó en forma de ríos, cascadas y quebradas, descansando en el gran Valle de Pubenza, dándose el encuentro espiritual con los grandes cerros (Munchique y Santa Ana). Dentro de esa gran avalancha, venía una enorme serpiente, la cual recorre todo el territorio, dando vida al Pueblo Kokonuko, al mundo de arriba, al mundo del medio y al mundo de abajo. Cada uno con su forma de vida (PSEPIK, 2013, p. 29).

Es importante recalcar la cosmovisión del Resguardo Indígena de Kokonuko, porque en ella está nuestra ley de origen, ahí está plasmada nuestra ley natural, nuestro derecho propio, que ha existido antes que las leyes del Estado Nación, entendiendo la cosmovisión como sinónimo del origen del caminar, nos quiere enseñar que nosotros los Kokonukos somos hijos, del agua, del fuego y de la tierra; de igual manera, después de varias mingas de pensamiento se le agrego que también somos hijos del aire o del viento, aquella noción del origen del caminar y la vida de los Kokonukos, es importante tenerla en cuenta, porque nos advierte que tenemos otra tesis, teoría e hipótesis del origen de la vida, distinta a la católica que está muy arraigada en la comunidad, porque tampoco es un secreto que las comunidades indígenas todavía están marcadas por esa contusión colonial de que somos hijos de Dios y el Resguardo Indígena de Kokonuko, no es la excepción, aquí en estas tierras siguen habiendo camanduleros, fanáticos de todas las ramas, ya sean católicos, evangélicos, testigos de Jehová etc. Debido a eso, aquí en Kokonuko aquellos cristianos que habitan estas tierras y que hablan de la “religión verdadera”, les aterra que los Kokonukos estemos diciendo que somos hijos del agua, del fuego, de la tierra y del viento, todavía existe este choque cultural, aquel nudo que nos tiene amarrados a los dogmas cristianos; pero en este viaje a pie, caminado, gateando, pedaleando y bailando la palabra, también me he dado cuenta que somos hijos del deseo sexual, de la lujuria, somos hijos del incesto, somos hijos de la esquizofrenia, de la promiscuidad, somos hijos

³⁷ El presente es la reafirmación del III Congreso zonal del Pueblo Kokonuko que se pudo materializar en el Resguardo Indígena de Poblazón en el año 2011 (Jigrapucha, 2012, p 20).

del baile, del guarapo, del chirrincho, del ron, la cerveza y del aguardiente, es decir somos hijos de borrachos, de la drogadicción, del tabaco y porque no también, somos hijos del amor, independientemente de los hechos negativos que estén desarmonizando el territorio, no olvidemos que somos hijos de los recuperadores de tierra que con amor y sacrificio han sabido defender el territorio: por eso la importancia de la cosmovisión del Resguardo Indígena de Kokonuko, que hace parte de la simbología plasmada en la parte de atrás en el chaleco de la guardia indígena actualmente:

Figura 6.

Imagen de la cosmovisión del Pueblo Kokonuko.



Nota. La fuente es del. Archivo del Cabildo de Kokonuko, bandera del Pueblo Kokonuko y de la Asociación de Cabildos Genaro Sánchez, 2019.

La cosmovisión del Resguardo Indígena de Kokonuko, es nuestra carta de navegación que tenemos en nuestros planes de vida, nos permite tener identidad propia, donde reconocemos frente al Estado Nación el derecho a ser diferentes, a ser distintos, que bajo las lógicas del principio de los usos y costumbres, por eso hace parte de la simbología de la guardia indígena de Kokonuko, que

aparece en la parte de sus chalecos de la organización comunitaria, como podemos observar en las siguientes fotos:

Figura 7.

Caminando el proceso político organizativo en el territorio.



Nota. La fuente; son fotos propias, tomadas en la Casa del Cabildo, y el los cumpleaños del Resguardo de Kokonuko en el año 2024

Como podemos ver la guardia indígena lleva en sus espaldas la cosmovisión, dejando un mensaje de educación propia cuando caminan la palabra en el territorio, por eso hace parte de la simbología para dar el mensaje de quienes somos y para donde vamos, con relación al bastón de la guardia indígena, tiene las siguientes características, por ejemplo el bastón, debe ser de madera de 60 centímetros y sin anillos, pero que el bastón debe estar relacionado con los tres espacios del pueblo Kokonuko, pero en la parte superior o en la cabeza, debe de llevar los picos del Pueblo Kokonuko, debe de cargar cintas rojas y verdes, las rojas significan la sangre derramada en la lucha y la resistencia de los pueblos indígenas, las cintas verdes representan nuestro territorio, la naturaleza y la relación de caminar la palabra³⁸; dentro de este contexto, el bastón representa el/la compañero/a

³⁸ Entrevista con Robert Molina, ex - coordinador de guardia del Resguardo Indígena de Kokonuko, 24 de abril del 2024

guiador/a espiritual enmarcado en los principios unidad, tierra, cultura y autonomía. Siempre debe de estar armonizado por parte de los mayores y las mayores espirituales. Se diferencia de los bastones de las autoridades tradicionales que son hechos de chonta, es totalmente prohibido golpear con el bastón a un comunero o ser de la naturaleza, el bastón va con un chumbe que representa el tejido de cada pueblo, la rigidez, la fuerza y la orientación al caminar con la cual se forman nuestros comuneros y comuneras (CRIC, 2019, p. 14).

Cada símbolo que represente la guardia indígena debe ser portado con respeto; debido a eso, mientras que se porte la simbología de la guardia, no se debe ni bailar ni consumir alcohol o sustancias psicoactivas, la guardia indígena también lleva sus pañoletas que llevan los colores verde y rojo con las insignias de las autoridades tradicionales de cada pueblo indígena, así como de la organización regional; de igual modo en la parte delantera del lado izquierdo del chaleco de la guardia indígena también está expresada la simbología del resguardo Indígena de Kokonuko, que tiene que ver con los tres mundos como aparecen en la siguiente foto:

Figura 8.

Chaleco de la guardia indígena de Kokonuko.



Nota. Fuente propia, simbología del chaleco de la guardia indígena de Kokonuko, en la parte delantera, lado izquierdo, vigencia 2024

Aquellos tres espacios están distribuidos de la siguiente manera: el mundo de arriba está conformado por el sol, la luna y las estrellas; el mundo del medio tiene que ver con la naturaleza, los seres vivos, y los seres espirituales y el mundo de abajo lo representan los ríos subterráneos, los minerales, lo que está dentro de la tierra y lo que no podemos ver. Estos tres mundos se relacionan entre sí para dar armonía al Pueblo Kokonuko; en el mismo sentido, los tres triángulos, hacen mención a los tres picos o montañas que representan los sitios sagrados del territorio como Pueblo Kokonuko, que son Chagartón, el cerro de Pusná y Pan de Azucar (Molina, R., comunicación personal, minga de pensamiento 24 de abril del 2024)).

Pero antes de seguir adelante, consideremos que antes, los primeros ejercicios de la guardia indígena en la década del ochenta y noventa, no tenían tanta carga simbólica como ahora, ni el presupuesto que tiene actualmente que oscila entre los 50.000.000 millones y 80.000.000 millones de pesos, que le cuesta a la comunidad sostenerla anualmente, la guardia indígena no tiene sueldo fijo, pero el cabildo de cada vigencia tiene que garantizarle la dotación, que consiste en mantenimiento de los chalecos y los bastones, la compra del campin, peinilla, colchoneta, linterna, botas, transporte, viáticos a las distintas actividades, alimentación, mantenimiento de los radios de comunicación, capacitaciones y apoyo económico por alguna eventualidad como son las enfermedades e incluso la muerte que le pueda pasar en su ejercicio comunitario. Todo este presupuesto sale patrocinado por dos músculos financieros, una parte sale por los recursos económicos de las transferencias y la segunda por el músculo financiero de los sitios turísticos (Agua Hirviendo y Pozo Azul Salinas), estos últimos se les conoce como la gallinita de los huevos de oro, porque gracias a los sitios turísticos, la comunidad no pasa tantas necesidades; hace 34 años, la comunidad no contaba ni con los sitios turísticos, ni tampoco por lo de transferencias, por ejemplo 1989 Agua Hirviendo pasó a ser de la comunidad, después que lo administraba el municipio, y lo de transferencias ya fue en el año 1996, por lo tanto, era muy paupérrimas sostener una guardia indígena, sin embargo se hacía, porque antes había más unidad y voluntad para apoyar los ejercicios comunitarios, los guardias no tenían chaleco, pero sí, una cinta que identificaba a la organización, como podemos ver:

Figura 9.

Escuchando al Papá Señor. Eleuterio Mapallo Pausa.



Nota. Fuente propia tomada a un Papá Señor Eleuterio Mapallo que fue parte de los primeros ejercicios de guardia indígena en la década del 80, 90, foto tomada el 27 de abril del 2024 en la vereda Chiliglo.

La mayoría de los y las comuneras argumentan que antes si había unidad, porque sin tanto presupuesto económico habían voluntad para prestar el ejercicio de guardia indígena, pero actualmente es una rogadera para que asuman este ejercicio comunitario, ya se hace es por interés, no obstante independiente de los aciertos y desaciertos de la guardia indígena, no queda duda que su sacrificio, representa el verdadera fuerza y resistencia del Resguardo Indígena de Kokonuko; Además de eso, mi hipótesis es demostrar que la guardia indígena hace pedagogía salvaje en el marco de la formación propia, por encima de las instituciones educativas que hay en el resguardo (2 colegios y 5 escuelas rurales con más de mil estudiantes), que con su caminar, están reconociendo los sitios sagrados y turísticos que hay en la comunidad, aquel ejercicio de caminar la palabra es vivenciar la cosmovisión del Resguardo Indígena de Kokonuko, es conocer nuestras riquezas hídricas, de fauna y de flora, que no solamente están en los libros, sino en el contexto donde vivimos, persistimos y resistimos; de ahí la importancia de los conocimientos de la guardia indígena que han vivenciado el territorio en varias mingas de trabajo, de pensamiento, asambleas, juntas directivas y congresos, que con su caminar han identificado los sitios sagrados y los sitios turísticos que hay en el resguardo y que lo han sistematizado de la siguiente forma:

Tabla 2.

Sistematización de los sitios sagrados y los sitios turísticos

| SITIOS SAGRADOS | SITIOS TURÍSTICOS |
|---|---|
| El Cerro Chagartón | Agua Hirviendo |
| Mamá Dominga | Agua Tibia (en proceso de recuperación) |
| Piedra la Marqueza | Salinas |
| Chorrera Tinajuela | Chorrera Onix o Chorrera Agua Hirviendo |
| Chorrera San Bartolo, chorrera las monjas | Chorrera Calaguala |
| El salado Colorado y Los Hornos | Pozo Azul |
| Chorrera la Estrella | La Chorrera del Duende |
| Chorrera la Cabalonga | |

Nota. Elaboración Propia con acompañamiento de la guardia indígena de Kokonuko, 2023, 2024.

Hay sitios como Pozo Azul que podía considerarse un sitio sagrado, pero por el incremento del turismo, se fue perdiendo esa característica, porque como señalan nuestros médicos tradicionales o *makukos*, los sitios sagrados se caracterizan porque son lugares solitarios, para meditar, reflexionar, potencializar las energías, hacer refrescamiento de los bastones, ya sea de la guardia indígena o de las autoridades del resguardo, buscar las respuestas ante tanto caos y para que los médicos tradicionales hagan sus rituales para armonizar la madre tierra y salvaguardar el territorio, pero con el incremento del turismo ya se perdió esa condición, ya que por ganar algunos recursos económicos, esos espacios para poder reflexionar y meditar se van perdiendo, dándole paso al turismo que una de sus consecuencias más visibles es la contaminación y la falta de respeto a aquellos lugares sagrados por medio de ruido; de igual manera, también facilita que científicos y académicos vengan a los territorios, hagan sus investigaciones con la comunidad, se lleven la información, convirtiendo a la comunidad como un simple objeto, como ratones de laboratorio, donde los científicos y académicos sacan sus conclusiones sin darles créditos a las comunidades, para quedarse con el crédito de alguna patente; en fin los sitios turísticos en el mundo posmoderno, se convierten en los “no lugares”³⁹ donde todo parece ser controlado y vigilado por las cámaras de seguridad, donde las personas tienen un anonimato relativo y su identidad solo se asoma en las relaciones económicas en los peajes o en las cajas registradoras con sus boletos o manillas:

³⁹ “Se ve claramente que por “no lugar” designamos dos realidades complementarias pero distintas: los espacios constituidos con relación a ciertos fines (transporte, comercio, ocio), y la relación que los individuos mantienen con esos espacios. Si las dos relaciones se superponen bastante ampliamente, en todo caso, oficialmente (los individuos viajan, compran, descansan), no se confunden por eso pues los no lugares mediatizan todo un conjunto de relaciones consigo mismo y con los otros que no apuntan sino indirectamente a sus fines: como los lugares antropológicos crean lo social orgánico, los no lugares crean la contractualidad solitaria” (Auge, 2000, p. 98)

El pasajero de los no lugares sólo encuentra su identidad en el control aduanero, en el peaje o en la caja registradora. Mientras espera, obedece al mismo código que los demás, registra los mismos mensajes, responde a las mismas apelaciones. El espacio del no lugar no crea ni identidad singular ni relación, sino soledad y similitud. Tampoco le da lugar a la historia, eventual mente transformada en elemento de espectáculo, es decir, por lo general, en textos alusivos. Allí reinan la actualidad y la urgencia del momento presente. Como los no lugares se recorren, se miden en unidades de tiempo. (Auge, 2000, p. 106)

El Resguardo Indígena de Kokonuko, no se escaba de estas lógicas de comercio, donde los sitios turísticos pierden su identidad histórica y antropológica, y se vuelven lugares de ocio como cualquier otro en el mundo, pero independientemente de que vamos siendo absorbidos por el sistema económico neoliberal, hay momentos en la vida, que podemos seguir filosofando y teorizando en un mundo que tenemos que seguir explorando: *“pues vivimos en un mundo que no hemos aprendido a mirar todavía. Tenemos que aprender de nuevo a pensar el espacio”* (Auge, 2000, p. 42). La guardia indígena en sus ejercicios de control territorial están aprendiendo a observar el mundo cuando van caminando y pensando sus lugares; y de alguna manera, sigue las huellas del fantasma de Manuel Quintín Lame, cuando recorren y hacen control territorial, están vivenciando las enseñanzas pedagógicas de Quintín, con su forma de relacionarse con la naturaleza, porque para la guardia indígena la naturaleza también es su claustro del conocimiento, su escuela del saber, su palacio de la sabiduría, La guardia indígena también aprendió a *“pensar, para pensar”* en medio de la montaña, como lo visualizo Manuel Quintín Lame:

Pero la naturaleza me educó debajo de sus sombras, de sus calores y sus hielos; ella me mostró ahí debajo de dichas sombras el indio de la poesía; también me mostró sus tres reinos mineral, animal y vegetal; ella me enseñó a pensar, para pensar, ella me indicó donde estaba mi escritorio en el desierto y que me fue entregado por la soledad (Quintín, 2004, p. 236).

Podemos darnos cuenta que la naturaleza es el nido del conocimiento tanto de Manuel Quintín Lame, como de la guardia indígena, donde sus manantiales de agua refrescan la inteligencia y nos limpian de la ignorancia; acaso eso no hicieron los anteriores científicos y académicos, que fue reconocer su entorno, entrarse a las selva, buscando muestras en la naturaleza para validar su conocimiento, sistematizando todo lo que hay a su alrededor, aquellos científicos fueron clasificando el mundo y los demás seres vivos que la componen; de alguna manera la guardia indígena hace aquel ejercicio científico, pero no desde la académica, sino desde lo que podríamos llamar la pedagogía salvaje dando aportes a la educación propia, donde vivenciar el territorio es la ruta pedagógica para seguir aprendiendo de la naturaleza, donde los lugares van teniendo un significado histórico.

Cabe concluir que, tanto el proceso político organizativo y la educación propia son estilos de vida, que le dan forma al ejercicio comunitario del ser y sentir de la guardia indígena, que independientemente de sus aciertos y desaciertos, seguimos tejiendo educación propia para fortalecer el tejido comunitario del Resguardo Indígena de Kokonuko, ya sea desde la cosmovisión, de los usos y costumbres de la comunidad, siempre va haber algo que rescatar para demostrar que si somos comunidades indígenas a pesar de que el idioma propio se ha perdido, se ha amputado o sigue dormido; que a pesar de que el proceso de asimilación del Estado y de la contaminación del modelo económico con sus lógicas de consumo del neoliberalismo, todavía seguimos contando con ejercicios político organizativos y de resistencia frente a esas dos posturas hegemónicas, donde demostramos que tenemos derecho a ser diferentes, por eso la importancia de la guardia indígena, que con su presencia le está demostrando al Estado y al mundo que se puede hacer control territorial sin el uso de las armas de fuego, que se puede tener el monopolio de la coerción sin acudir a los fusiles, su ejemplo de servicio comunitario servirá para desmitificar al héroe como veremos a continuación.

Fogón 2.

Leño 3. La guardia indígena y la desmitificación del héroe.

“Los héroes son exactamente quienes ayer buscaron la unión para la liberación y no aquellos que, con su poder, pretendían dividir para reinar”.

(Freire, 2005, p. 191)

Desde niños, crecimos con la herida colonial, de que el héroe es aquella persona que tiene que estar armada de pies a cabeza, para defenderse o defender alguna causa o para demostrar su honorabilidad, coraje y valentía frente al cualquier situación; pero gracias al ejercicio y el ejemplo comunitario de la guardia indígena podemos resaltar que no se necesitan de las armas de fuego para defender la comunidad, con sus ideas y su territorio; por eso la importancia de desmitificar el héroe, que según la Real Academia de la Lengua Española, desmitificar significa *“disminuir o privar de atributos míticos u otros semejantes”*, por eso la importancia de la guardia indígena, como un ejemplo más práctico para descolonizar la mente y la figura del héroe, acompañado con las ideas de Manuel Quintín Lame y la literatura colombiana, especialmente la novela, desde las obras de Vargas Vila, pasando por Gabriel García Márquez, Fernando Soto Aparicio, Gustavo Álvarez Gardeazabal, Evelio Rosero, William Ospina, Fernando Vallejo, entre otros, que se han

caracterizado por burlarse del héroe, desenmascarar su condición humana y la decadencia de la utilización y del exceso de las armas de fuego en la guerra, provocando aquella locura en el ser humano. Entonces resulta que ese fetichismo por las armas, tuvo mayor efervescencia cuando se formó la república, entre los años 1810, y 1819, cuando aquellos próceres como Francisco de Paula Santander que tenía no solamente un fetiche por las leyes sino también por las armas de fuego, por eso en su frase célebre señalaba que: “*las armas dieron la independencia, las leyes darán la libertad*” (Montoya, 2016, p, 147), era tanta su fiebre por las armas de fuego, que no dudó que todo ser humano tenía que relacionarse con ellas para defender la patria, a tal punto era aquel amor tan hipnotizado por las armas de fuego, que proponía que en las escuelas les dieran fusiles de palo a los niños, para que jugaran en los recreos (Montoya, 2016, p, 146) de igual manera ese fetiche por las armas de fuego creó un héroe enloquecido por el poder y que también fue una tendencia universal como lo señala William Ospina inspirado en el intelectual Gilbert Keith Chesterton que afirmaba lo siguiente:

En otra parte sostiene que la gran diferencia entre las mágicas históricas antiguas y las prosaicas y realistas históricas modernas es que en las antiguas el héroe era sensato y el mundo estaba loco, mientras que en las modernas el mundo es tediosamente normal pero el héroe ha enloquecido. Tal vez Don Quijote sea el sublime testimonio de ese momento terrible, cuando el heroísmo y el milagro se convirtieron en delirio y locura, cuando con lo que ha sido llamado “la era mundial de la prosa”. Si ello es así, Chesterton es un vasto anacronismo, un rebelde magnífico y un gran contradictor de la decadencia del mundo (Ospina, 2012, p.129).

Con la llegada de los españoles en 1492, como una fecha clave para entender los inicios de la modernidad, donde se demuestra una vez más, como la fiebre por las armas de fuego es el comienzo de la era de la modernización, es un ejercicio más de la locura del ser humano por apoderarse de nuevos territorios, de cómo ese fetiche por utilizar las armas de fuego en contra de su contradictor, de aquel que piense, sienta y sueñe diferente convirtiendo la condición humana en la era moderna en una ficha de ajedrez enloquecida por el ego, la codicia y el poder, lo que nos lleva a decir que aquellos héroes venidos de Europa tenían una idea de superioridad muy errónea de la condición humana, pero que contagió algunos pueblos indígenas con la idea de la razón y la civilización de una manera tan imperceptible que durante años hayamos hecho de ella nuestra certeza y nuestro orgullo (Ospina, 1994, p. 106). Es tan arraigada aquella herida colonial por las armas de fuego, que con mi mirada etnográfica podemos ver que todavía en las instituciones educativas indígenas en el Resguardo Indígena de Kokonuko, los estudiantes a la hora del receso siguen jugando a los soldados, al policía, al detective, al guerrillero, al bandolero, al criminal con los palos de las escobas como si fueran fusiles, por eso un gran reto de la educación propia con su didáctica de la pedagogía

salvaje es interrogar el espíritu de venganza, para que las nuevas generaciones del Resguardo Indígena de Kokonuko no se conviertan en esos engranajes de la guerra, donde los jóvenes son tentados por los medios de comunicación, por las películas, por el Estado, por el dinero, por los grupos armados tanto legales como ilegales para que toquen un arma y hagan parte de sus filas, porque aquí en este territorio también existen las “*venganzas de sangre*”⁴⁰, aunque el martillo de la guerra no haya golpeado con mucha fuerza este resguardo indígena, es pertinente tener en cuenta que:

La venganza tendrá que inventarse otras formas de dirimir sus conflictos, y no podrá creer que se elimine una contradicción eliminando a los contradictores....Sin embargo se ha extendido la creencia de que los valientes son los tenebrosos guerreros que necesitan andar armados hasta los dientes y que se jactan de perdonar a todos los demás el atrevimiento de existir (Ospina, 2001, p. 8)

Si algo ha hecho las comunidades indígenas y en especial el Resguardo Indígena de Kokonuko, es solucionar las diferencias sin la necesidad de asesinar a su contradictor, todas las diferencias que hay entre compañeros y compañeras en la comunidad, se resuelve en la casa del Cabildo del Resguardo Indígena de Kokonuko, donde la guardia indígena hace el debido acompañamiento por si algún comunero o comunera no quiere acatar y obedecer el acuerdo que se dicte en consenso entre las partes, la guardia indígena es el brazo solidario que no necesita de las armas de fuego para tener el monopolio de la coerción, la guardia indígena no está contaminada por el uso de las armas, por eso la importancia de la educación propia para que haga el acompañamiento pedagógico tanto a la guardia indígena como a las autoridades del resguardo, para que no caigan en la maldición de las armas o en ese fetiche que produce tocar una pistola, un revolver o un fusil, por eso hay que descolonizar la mente, empezando por desmitificar a los próceres de la independencia como mejor lo hace la literatura colombiana:

Mírelo usted, el disociador, el sanguinario, el ambicioso, cuajada su ambición en bronce sobre un caballo. El Libertador le dicen, ¿pero de qué nos libertó? ¿De España y sus tinterillos? ¿A

⁴⁰ Las venganzas de sangre hacen parte del panorama nacional del conflicto armado en Colombia, donde existe la “*ley del talión*” conocido como “*ojo por ojo y diente por diente*” donde la premisa tiene relación cuando matan o le hacen daño a un familiar, se busca la manera de vengar esa ofensa con sangre, María Victoria Uribe la relaciona con el enfrentamiento bipartidista entre liberales y conservadores: “*En este escenario, la venganza de la sangre forma parte del tejido social de lealtades primarias que sustentan la identificación del campesino con su partido político. Esta venganza alimenta los sentimientos y sirve de telón de fondo a muchos de los altercados interpartidistas*” (Uribe, 1990, p. 31), pero vengar la sangre de un familiar en medio del conflicto armado colombiano fue una manera de conseguir justicia.

quiénes cada dos meses cambian de alcalde, de personero, de tesorero, de gobernador, de ministro? Por equidad los cambian, por justicia, porque hay que repartirse el botín, el escuálido hueso que le quitamos hace más de ciento cincuenta años al español, incorpóreo ya de tanto ruñir... Vuelan las palomas sobre la estatua del héroe y la bañan de porquería. El Libertador, el héroe, un héroe que murió en la cama (Vallejo, 1987, p 22).

Uno de los ejercicios de la educación propia es empezar a desmitificar el héroe y a los próceres de la patria, para que no caigamos en el nefasto fetiche de las armas de fuego por defender una patria, que nunca ha sido nuestra, análogamente cabe resaltar que burlarse del libertador no es nada nuevo, en espacial para las comunidades indígenas, el mejor ejemplo lo podemos resaltar con el indígena ilustrado Manuel Quintín Lame, que en muchas de sus reuniones afirmaba a sus compañeros y compañeras que Bolívar era una farsa de la historia que nos habían inculcado, Quintín nunca creyó en aquel Libertador que murió en la cama y no en el campo de batalla, de esta forma mordaz se los hacia saber a las comunidades indígenas:

La independencia que nos dio Bolívar fue un engaño, gritó en forma agresiva. Bolívar peleó con los indios y les ofreció que les devolvería las tierras que les había quitado los españoles. Pero ¿Qué pasó? Que Bolívar mintió y no les devolvió las tierras sino que las dejó en manos de los otros conquistadores blancos pagando terraje. No hay que pagar terraje; porque nosotros no hemos venido como puercos sin horqueta a meternos en un sembrado ajeno. Esta tierra es de nosotros (Castrillón, 1973, p. 98).

Cuentan sus biógrafos como Castrillón, que su metodología para desmitificar al prócer de la independencia, consistía en primero, reunir a la comunidad y antes de su discurso, colocaba el himno nacional de Colombia y después de escucharlo en su totalidad, acto seguido, se despachaba con su oratoria lucida contra aquella mentira materializada en bronce y en los libros de historia:

Todo lo que dice el himno nacional es mentira, porque la libertad no ha llegado para los indios. Yo vengo a defender las tribus de indios desposeídos, débiles, ignorantes, abandonados por los “blancos” que nos gobiernan sin derecho y se han adueñado de las tierras de América que nuestro señor Jesucristo nos dio para que las trabajemos y defendamos. Yo estoy escribiendo una ley para llevársela al gobierno de Bogotá pidiéndole que ordene que nos devuelvan las tierras que tienen los blancos. Los indios no tenemos por qué pagar terraje porque Colombia es un gran baldío, que el rey de España no podía dar en encomienda a los blancos conquistadores que vieron a robarnos y asesinarnos (Castrillón, 1973, p. 92).

Recordemos que aquellos soldados y subordinados del proceso de independencia como Piar y Padilla se burlaban de Simón Bolívar, porque lo consideraban sarcásticamente como el “*Napoleón de las retiradas*” (Rosero, 2012, p. 159), porque era un verdadero estratega pero para huir de las batallas, por eso para Evelio Rosero, Bolívar fue el genuino precursor de la publicidad política moderna, a partir de una única agencia: “*él en su caballo dictando folletines de grandiosidad a sus amanuenses, que debían ser relevados, extenuados de la epopeya interminable que el héroe*

inventado dictaba de sí mismo” (Rosero, 2012, p. 203); del mismo modo, para Manuel Quintín Lame, Bolívar fue un aristócrata más de su época que prometía cosas, que no iba a cumplir, porque solo buscaba era perpetuarse en el poder y así quedar solito en la historia, y fue así que aquel prócer, sigue representando la unidad de este Estado que desde sus inicios, representa analógicamente como desde sus cimientos tiene esa manía por mentir y manipular para beneficio de su estructura burocrática, cuánta razón sigue teniendo Evelio Rosero (2012, p 309) cuando manifiesta que: *“En cada pueblo tiene su mentira a caballo”*. Pero ya sabemos que una mentira bien materializada y forjada en bronce varias veces se vuelve verdad, esa fue la forma que tuvo el Estado para que pensáramos e idealizáramos que todos somos iguales, afortunadamente existieron pensadores como Manuel Quintín Lame que no se dejaron engallar, que nos abrieron el camino para filosofar de manera diferente y para que no queden más dudas de que con su pluma, es un intelectual indígena que buscaba descolonizar la mente de sus compañeros de lucha y lo reafirmaba de esta manera: *“Pero hoy no se encuentra en Colombia una estatua de un Atahualpa, de un Bochica como se encuentra en las demás Repúblicas hermanas; porque en Colombia ha sido y es la mansión del odio y la envidia contra el indígena”* (Quintín, 2004, p. 196). Cuánta razón tenía Quintín, que hasta el día de hoy, son pocas las estatuas que hagan alusión a las comunidades indígenas o sus líderes que resistieron en la conquista, a excepción de monumentos como la Cacica la Gaitana en el departamento del Huila, por eso al Resguardo Indígena de Kokonuko, le ha tocado que acudir los muralismo, como veremos en el tercer capítulo; mientras tanto resaltemos que Manuel Quintín Lame, también estuvo contaminado por las armas de fuego, ya que por ser su familia afín al Partido Conservador, a Manuel Quintín Lame le tocó participar en la guerra de los Mil Días, entre el comienzo de la pugna el día 17 de octubre de 1899 hasta el 21 de noviembre de 1902; en calidad de ordenanza del general Carlos Albán perduró en Panamá durante un año. En 1901 fue reubicado a Tierradentro, en donde participó en el control de las guerrillas liberales que saqueaban la región al mando del indígena Francisco Guainas (Peñaranda, 2015, p 117) fueron más de tres años, donde Manuel Quintín Lame viajó y entendió que la guerra era una necesidad de la condición humana; por eso, después de sobrevivir al ejercicio de la guerra y a pesar que le tocó que cargar un fusil, nunca le hizo una apología a las armas como lo hacían los próceres como aquel héroe de fusil y sable Francisco de Paula Santander; es más, considero que Manuel Quintín Lame participó en la guerra de los Mil Días, llevado más por vengar la muerte de su hermano Feliciano Lame y la violación de su hermana Licenia Lame por parte de los Liberales de su época:

Cierta tarde de noviembre, se encontraba en San Alfonso, de regreso del trabajo, Feliciano, Manuel, Quintín y Gregorio Nacienceno, cuando sorpresivamente un grupo de estos hombres,

armados de machetes, los rodeó. Eran más de ocho, y ello hacía poco menos que temerario cualquier enfrentamiento; la solución era huir. Comprendieron que la única salida era subir por el zarzo y saltar a la loma. Sin pensarlo dos veces, Gregorio Nacienceno y Manuel Quintín desaparecieron por el monte; más cuando habían ido por el río, advirtieron la falta de Feliciano. Con sigilo regresaron y, ya cerciorados de que los asaltantes se habían ido, entraron al rancho y encontraron tendido sobre la acera a su hermano, horriblemente mutilado a machetazos. Trataron de ayudarlo, pero todo fue inútil. Las heridas eran mortales y falleció a la madrugada (Castrillón, 1973, p. 42).

Manuel Quintín Lame fue un ser humano de carne y hueso, que sentía tirria e indignación cuando le tocaban un familiar de él, por eso enfatizaba en contra de sus enemigos: “*es que ustedes no han sido humillados como nosotros*” (Castrillón, 2005, p. 26). En mi opinión, Quintín quiso más a la raza indígena, que este humilde servidor, porque nunca he pagado cárcel por recuperar tierra, así yo haya sido autoridad en calidad de alguacil suplente y sea censado por el Resguardo Indígena de Kokonuko, mi experiencia en el proceso político organizativo es algo mínimo frente a lo que hizo Quintín Lame que fue movilizar a las comunidades indígenas para reivindicar sus derechos y el no pago de terraje, con relación a ese ejercicio, hay dos teorías frente a ese ejercicio reivindicativo que representan las movilizaciones, por ejemplo, se cree que su movilización fue armada por eso los indígenas del Cauca que crearon el movimiento armado Quintín Lame, le colocaron ese nombre para reivindicar su historia desde el uso de las armas de fuego, para seguir rindiéndole homenaje y la segunda teoría es que fue un movimiento sin la utilización de armas de fuego, solamente con piedras y palos como lo sostiene Lemaitre:

Entre 1912 y 1916 estos indígenas protagonizaron el alzamiento popular conocido como *la Quintiada*, sublevación que, a pesar de ser por lo general desarmada, alarmó a los gobernantes locales y llevó tanto a la muerte de varios indígenas en la toma de Inzá, Cauca en 1916, como a la posterior captura (1917) y juicio (1921) de Lame, José Gonzalo Sánchez y otros indígenas del movimiento (Lemaitre 2013, p 222)

Si bien es cierto, que Manuel Quintín Lame prestó servicio militar, nunca le hizo una apología al uso de las armas de fuego, de haber sido así, no hubiera sobrevivido a la represión de la fuerza pública en ese momento, además siempre salía libre, sin que le comprobaran algún delito más allá de luchar contra el terraje; pero pueda ser que algunos de sus compañeros de lucha, si las haya utilizado en ese ejercicio de movilización y reivindicación, porque las comunidades no son ajenas a ese malestar de la modernidad, a ese fetiche por las armas siempre ha estado coqueteando el

ejercicio de resistencia a las comunidades indígenas, donde en algunos momentos coyunturales es más evidente, como por ejemplo cuando se creó el movimiento armado “Comando Quintín Lame”⁴¹ a inicios de la década del ochenta:

El 5 de enero de 1985 una columna de ochenta combatientes descendió de un campamento ubicado en las montañas del municipio de Buenos Aires, en el norte del departamento del Cauca, y se dirigió hacia la población de Santander de Quilichao⁴², que tomarían por asalto en horas de la tarde. Las armas y los uniformes que portaban hicieron que muchos pobladores los confundieran con alguno de los grupos insurgentes establecidos desde años atrás en esta región. Los rasgos indígenas de sus miembros, los sombreros de fieltro y la insignia que llevaban en sus uniformes con la sigla CQL (Comando Quintín Lame) indicaban, sin embargo, que se trataba de una nueva organización armada. Al término de la toma, luego de tres horas de combates, quedaron al lado de los muros agujereados del cuartel de la Policía unas borrosas cuartillas que llevaban por encabezamiento “COMANDO QUINTÍN LAME. POR LA DEFENSA DE LOS DERECHOS INDÍGENAS”, en las cuales se anunciaba el surgimiento de un nuevo grupo insurgente (Peñaranda, 2015, p. 25).

En el departamento del Cauca, se configuraron en la década del ochenta, dos clases de resistencia en las comunidades indígenas, una resistencia de carácter civil que se traduce en el ejercicio político organizativo con la simbología de los bastones de autoridad y una resistencia armada como fue el surgimiento del movimiento armado “*Comando Quintín Lame*” como la única estructura armada indígena que se configuró en Colombia y de echo fue la única en Sur América de esta naturaleza. El principal objetivo del Comando Quintín Lame fue defender a las comunidades indígenas de tanta represión por el Estado y los terratenientes y fortalecer la lucha en los territorios de los resguardos como lo aseguran Pablo Tattay y Jesús Elvio Peña:

Hasta 1978 se dan cerca de 50 compañeros asesinados. Incluidos dirigentes tan valiosos como Justiniano Lame, Marco Aníbal Melenje, Avelino Ul y Gustavo Mejía, todo esto en contra del movimiento indígena, por parte de gamonales del Cauca que tienen al ejército, la policía, y algo

⁴¹ En una entrevista en Popayán a un importante desmovilizado (*Gildardo*), resume porque se le dio ese nombre a esa guerrilla indígena: “*Nosotros en 1982 realizamos una concentración con todos los grupos de apoyo, y el objetivo era ese de escoger el nombre con que se iba a bautizar al grupo. En ese momento hubo discusión, se hablaba de Juan Tama, de la Cacica Gaitana, pero a lo último miramos que lo de Quintín era más fresco. En ese momento era desconocido totalmente entre las mismas comunidades, entre los mismos dirigentes había mucha gente que no sabía quién era Quintín Lame, inclusive en algunas partes tocó hablarles un poco de Quintín Lame, quien había sido él, porque había luchado*” (Peñaranda, 2015, p 175).

⁴² La toma de Santander de Quilichao fue realizada conjuntamente con el “Comando Ricardo Franco”, disidencia de las FARC que operaba desde hacía algunos meses en el Cauca, y que tiempo después se haría tristemente famosa por las purgas internas que la liquidaron. La alianza con el “Ricardo Franco” no fue solo fruto del azar o la necesidad, el vínculo con esta organización constituía también un reto a las FARC, tal como se haría patente durante los años siguientes (Peñaranda, 2015, p 25).

más privado: los grupos de pájaros, en muchos casos los mismos indígenas que se ponen del lado de los terratenientes, generando hechos violentos, y las víctimas más perseguidas son los dirigentes, los líderes. Sin embargo, se logró la conformación y la relación con otras zonas, creando amigos en los resguardos, especialmente el Norte, Oriente, Centro, y posteriormente Occidente, pero ya en 1979 surge un hecho, que es la conformación de los grupos de autodefensa para contrarrestar estos acontecimientos (Tattay y Peña, 2013, p 29).

Aquella aventura armada nació por la necesidad de defender la autonomía que se venía forjando por parte de los resguardos indígenas y el CRIC, pero también fue una reconquista por el monopolio de la violencia ejercida a nombre de los indígenas, neutralizando la acción de otros actores armados que procuraron usurparla. Aunque puede calificarse como un grupo armado con base étnica, la ofensiva que redimió no fue una beligerancia étnica (Peñaranda, 2015, p. 101). Aunque aquel ejercicio de resistencia armada no fue lo suficientemente efectivo para alejar la guerra de las comunidades indígenas, al contrario, en algunos casos fomentó el conflicto armado dentro de ellas, creando un ambiente de rechazo y de poca credibilidad lo que le valió el airado reclamo de las autoridades comunitarias, que demandaron la estricta observación de los límites de su acción, como requisito indispensable para garantizar la “legitimidad” que la población indígena le había otorgado (Peñaranda, 2015, p. 236). Hasta el punto que el CRIC y los cabildos indígenas fueron señalados de alcahuetear y patrocinar aquel grupo insurgente⁴³, por eso fue tan importante la presión de la base social que solicitaban que el Comando Quintín Lame se desmovilizara porque estaba creando las mismas desarmonizaciones al territorio que los grupos armados, tanto ilegales como legales, y para evitar más derramamiento de sangre y no caer en esa guerra cíclica que padece Colombia metafórica en Macondo, tanto las comunidades indígenas que hacían parte del Comando Quintín Lame comparada con la familia Buendía sentían que de: *“tanto odiar a los militares, de tanto combatirlos, de tanto pensar en ellos, has terminado por ser igual a ellos”* (García, 1967, p. 140). No obstante, quedara para la historia del departamento del Cauca que el movimiento indígena ha sido, incluso, el único movimiento anti-sistémico, o movimiento societal que en las últimas dos décadas tuvo la capacidad de movilizarse en contra de los actores armados, asumiendo riesgos enormes (Peñaranda, 2015, p. 96). Por eso en ese afán de desarmar al monstruo

⁴³ Las críticas salpicaban también al CRIC, al que en algunos grupos sociales señalaba públicamente como el “Estado Mayor” del Quintín, circunstancia que no fue desapercibida por los tantos enemigos de la organización. En septiembre de 1989, en medio de una enérgica discusión sobre este punto con AISO, una bomba de mediano poder destruyó algunas instalaciones del CRIC en Popayán (Peñaranda, 2015, p 271).

de la guerra que anda enloquecido por sed de sangre, fue lo más viable que el Comando Quintín Lame se desmovilizara en el marco de la constitución de 1991:

El balance de los costos y beneficios que podría arrojar la continuación de las hostilidades o la búsqueda de un acuerdo de paz resultaba particularmente urgente en el caso del Quintín Lame. Primero, por una razón estructural, fruto de su profundo anclaje con las comunidades indígenas locales, que constituían las redes sociales que soportaban su acción, lo que condujo a que su evolución estuviera ligada al curso del movimiento indígena en el Cauca. Segundo, por una razón circunstancial, derivada de la crisis por la que estaba atravesando, que hacía insostenible la continuidad de su proyecto, a riesgo de entrar en un proceso acelerado de bandolerización o de ser absorbido por alguno de los grupos guerrilleros activos en ese momento. Tercero, por una razón estratégica, dada la perspectiva de un proceso de ampliación democrática, que a todas luces ofrecía beneficios que superaban ampliamente las perspectivas de una incierta aventura armada (Peñaranda, 2015, p. 292).

Aquel ejercicio de desmovilización del Comando Quintín Lame evitó que se siguieran promoviendo por parte de las comunidades indígenas aquellas guerras inútiles, porque en estas tierras macondianas, la violencia formaba venganzas cíclicas difíciles de romper, porque también era más posible emprender una pugna que terminarla, sencillamente porque aquel fetiche por: “*Las armas de fuego, que con sólo tocarlas condenaban a veinte años de guerra*” (García, 1967, p 312), seguían permitiendo que la serpiente del desagravio se siguiera mordiendo la cola por revanchismo. Así que antes que un ejercicio de resistencia armada llena de ideales revolucionarios se convirtiera en una carnicería, políticamente fue más viable su desmovilización. Y fue así que se visualizó un panorama de una aparente paz, donde la guardia indígena fue una alternativa en la década del ochenta, para que las comunidades no se dejaran llevar por la lógica guerrillera, porque tuvo mayor relevancia e importancia como una forma de descontaminar la mente de las nuevas generaciones por ese fetiche por las armas de fuego y evitar las posibles venganzas en los pos-acuerdos, porque ya lo pertinente como señala la comunidad indígena de Kokonuko no era vengar las víctimas del pasado, sino evitar las víctimas del futuro.

Caminando la palabra con las comunidades indígenas y en espacial con la guardia indígena se recordó en dos mingas de pensamiento, que en el año 1982, lo que se conoce como la guardia indígena, que en ese tiempo se le llamaba la guardia cívica y hacen el primer control territorial durante la visita del presidente Belisario Betancur en Guambia y en el año de 1983 en el séptimo congreso del CRIC, se convocó la primera marcha de las comunidades indígenas, donde se visualizó la importancia del fortalecimiento de la guardia cívica para el control territorial y protección de la comunidad en aquellos ejercicios reivindicativos y para que no hubieran infiltrados de los grupos armados que a nombre de la organización, buscaban legitimarse en el territorio y el

Resguardo Indígena de Kokonuko, no fue la excepción; recordemos que la guardia indígena no es una organización policial, sino un mecanismo humanitario y de resistencia civil no armada, que anhela salvaguardar y divulgar su cultura ancestral y las dinámicas de derecho propio. Procede su mandato desde las propias asambleas, por lo que depende directamente de las autoridades indígenas y cómo podemos darnos cuenta, el fortalecimiento de la guardia indígena surge para ampararse de todos los actores armados de las distintas ideológicas políticas, ya sea de izquierda, derecha o de centro, que agreden los usos y costumbres de los pueblos indígenas, que solamente se defienden con su “chonta” o bastón de mando, lo cual le imprime un valor simbólico a la guardia indígena.

Aquellos actos simbólicos son más evidentes en los ejercicios de movilización, recordemos que en el séptimo congreso del CRIC en el Resguardo Indígena de Caldon territorio ancestral Sa'th Tama Kiwe en el mes de noviembre del año 1983, fue el escenario para la primera movilización, aquella marcha indígena mostraría el pulso o el musculo comunitario que representa lo que en ese tiempo se llamaba la guardia cívica, es importante analizar que mientras más se fortalecía el ejercicio comunitario con la guardia cívica y las autoridades indígenas; el ejercicio de resistencia armada por parte del Comando Quintín Lame, entraba en un proceso de desmovilización, en 1988 a través de proyectos sociales para las comunidades; específicamente en el Resguardo Indígena de Kokonuko, aquellos desmovilizados del Comando Quintín Lame y de otras guerrillas, serían autoridades y guardias indígenas, como el caso de los compañeros de lucha, como Luis Melenje, Crispol Hernandez entre otros. Incluso todavía se sigue debatiendo en la comunidad en las asambleas, mingas de pensamiento, juntas directivas y congresos que tan pertinente es volver a coger las armas para defender a la comunidad y el territorio, esto se debe porque algunos predios como Patugó, Calaguala, el consuelo entre otros, se cedieron rápido a la comunidad, porque la presencia del grupo armado Comando Quintín Lame en el Resguardo Indígena de Kokonuko, hizo que se asustaran los hijos herederos de los grandes terratenientes y pudieran vender más rápido.

Pero en la década del noventa fueron años, de victorias electorales para el movimiento indígena en la coyuntura de la constitución de 1991, pero con respecto a la guardia indígena, su protagonismo será más visibilizado y posesionado con el nuevo siglo XXI, como lo señala Robert Molina ex – coordinador de guardia indígena a nivel local, zonal y regional:

Resolución de Tierrero, 001 del 28 de mayo de 2001, donde se le da el reconocimiento a la guardia indígena del departamento del Cauca como actor de paz, compuesta por indígenas Nasas, Guámbianos, Kokonucos, Totoroés, Polindaras, Ampiuile, Siapidaras, Ingas, Quishu y Yanaconas. Aquella resolución es importante porque se quedara como mandato que ya no se llamará Guardia Cívica, sino Guardia Indígena, donde sus símbolos son un brazalete verde o

rojo y un bastón de mando; la misión de la guardia indígena es la de preservar la integridad y autonomía del territorio y defender los derechos de los pueblos indígenas, respetar y difundir la cultura y el derecho autóctono, hacer prevalecer el poder de las autoridades propias y prevenir o solucionar cualquier situación que atente contra la existencia de los pueblos indígenas (Molina R., comunicación personal, minga de pensamiento 19 de mayo del 2024).

Aquellos reconocimientos por parte del Estado y las ONGs⁴⁴ a las comunidades indígenas y en especial a la guardia indígena, también se convierten en procesos de asimilación, donde se va limando las aristas más contra-hegemónicas del movimiento indígena, porque al ser catalogada la guardia indígena como un actor de paz, implica de antemano que la guardia indígena no puede hacer taponamientos en la panamericana por las vías de hecho, o desde el derecho propio como lo vemos las comunidades indígenas, tampoco puede portar el chaleco de guardia indígena en los procesos de recuperación de tierra, porque generalmente es un ejercicio de mucha confrontación entre las partes; aquellos reconocimientos pueden ser vistos de como la institucionalidad manosea y soborna al movimiento indígena con reconocimientos burocráticos, convirtiendo el ejercicio pacífico de la guardia indígena en un adiestramiento pasivo, estas dinámicas no son nuevas, porque los procesos de asimilación, captación o manoseo como suelen argumentar las comunidades indígenas, siempre son direccionadas por los ricos y terratenientes del país, recordemos que:

Los militares en Colombia han sido siempre un instrumento de los más ricos. Los ricos viejos los han usado desde la independencia nacional. Por medio de ellos han mandado asesinar, a derrocar presidentes, a librar guerras civiles, a rebajar los precios de la tierra, a sembrar el terror, a combatir el abigeo, a desbaratar las huelgas (Álvarez, 2012, p 255).

La guardia indígena de alguna manera hace operativos en favor de la institucionalidad, como erradicar los cultivos de hoja de coca, marihuana, amapola, hacerle resistencia a la guerrilla cuando entra a los territorios, por ejemplo desde el año 2001 el Pueblo Kokonuko ha hecho ejercicios de control territorial, utilizando resoluciones bajo el gobierno propio para evitar los cultivos ilícitos como la hoja de coca, marihuana y amapola:

Cuando empezaron a llegar personas extrañas, les decían a los compañeros, que usted que tiene un pedacito de tierra, que nosotros le conseguimos unas semillas para cultivar amapola, porque eso deja mucha plata, a mí me ofrecieron esas semillas en mi parcela en Pozo Azul, porque llegaron muchas personas extrañas al territorio, pero el cabildo ya nos había advertido, que habían personas extrañas ofreciendo sembrar amapola y marihuana a los

⁴⁴ La guardia indígena fue reconocida por la ONU como un cuerpo de Paz para los territorios indígenas, *“En Nueva York los delegados de los comuneros pidieron a la ONU que brigadas internacionales de paz los acompañen como escudos humanos y que la Guardia Indígena sea declarada “agente internacional de paz” (El Tiempo, mayo 21 del 2004).*

compañeros indígenas, pero ya el cabildo y los grupos comunitarios advertían que si veían cultivos ilícitos, se le quitaba la parcela, es decir entrarían a desagregar a esa familia, porque la tierra es para cultivar cosas tradicionales, todo lo que es de comida (Mapallo, E., comunicación personal, minga de pensamiento 14 de abril del 2024).

Cuando las autoridades indígenas desde el año 2001 del Resguardo Indígena de Kokonuko, se apersonaron de la problemática de los cultivos ilícitos, la guardia indígena fue importante para hacer los controles territoriales verificando que no hubieran cultivos ilícitos en las parcelas de la comunidad, porque traería desarmonizaciones en el territorio, porque de la mano de los cultivos ilícitos, vienen los actores armados queriendo controlar su procesamiento, distribución y venta, no obstante la incidencia de los actores armados siempre han querido permear el movimiento indígena, como evidentemente pasó cuando en el Resguardo indígena de Puracé y Kokonuko con la guardia indígena y comunidad se hace resistencia a la toma guerrillera de las FARC EP (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia –Ejército del Pueblo) en el año 2001, gracias a ese ejercicio de resistencia civil se puede sacar del territorio aquel grupo insurgente, pero que en esa dinámica muere el indígena Jimi Alberto Guauña Chicangana y 7 comuneros resultan heridos. Teniendo en cuenta los grandes retos de la organización indígena como pueblo Kokonuko se realiza en el año 2003 una junta directiva a nivel zonal, realizada en el Resguardo Indígena de Poblazón, se dispuso que las simbologías para la guardia indígena del pueblo Kokonuko deben ser los colores representativos de nuestra bandera del CRIC que es verde y rojo, como también el apoyo de la dotación para que hagan mejor el servicio comunitario. Producto de aquellos ejercicios comunitarios, la guardia indígena empezó a tener reconocimiento nacional e internacional desde el 2004 cuando la ONU (Organización de las Naciones Unidas) reconoció a la guardia indígena como un organismo de paz para las zonas indígenas, en Nueva York los delegados de los comuneros pidieron a la ONU que brigadas internacionales de paz los acompañen como escudos humanos y que la guardia indígena sea declarada “agente internacional de paz”.⁴⁵ Aquel reconocimiento, fue importante posicionarlo porque le dio más energías de esperanza al movimiento indígena, demostrando que el proceso político organizativo va por buen camino, aquella legitimidad y experiencia política le permitió convocar en el año 2004 una gran minga por el caminar y la decencia, ese mismo año se concentraría el movimiento indígena en la ciudad de Santiago de Cali

⁴⁵ El Tiempo, mayo 21 2004.

donde se declara secuestro Político del Gobierno Nacional a los directivos del AIC⁴⁶ (Asociación Indígena del Cauca) compañero Alcibíades Escué y a la médico Shirley Albor Cárdenas. Otras políticas fue la defensa al caminar el conflicto armado, la violación de los derechos humanos, la política de seguridad democrática, paquete de reformas constitucionales, el ALCA (Área de Libre Comercio de las Américas) y el TLC (Tratado de libre comercio con los Estado Unidos) mecanismos para la construcción de resistencia y soberanía popular. La exigencia al gobierno de Álvaro Uribe Vélez fue el rechazo de la firma de los TLC a través de un referéndum desde la legitimidad del congreso itinerante. Y el no a la reforma Constitucional y la exigencia de la aplicabilidad de la Ley 21 de 1991 con respecto a la consulta previa⁴⁷.

Finalizando ese año, se realiza el primer encuentro nacional de la guardia indígena en la María Piendamó del 21 al 22 de Diciembre del 2004, donde se recibe el premio nacional de paz que se entregó el 6 de Diciembre en Bogotá, de igual manera aquel encuentro direccionaría a que los pueblos indígenas y en especial el Pueblo Kokonuko, tenían que reglamentar desde la base, desde las mingas de pensamiento, desde las asambleas como se debería reglamentar el ejercicio comunitario de la guardia indígena, como después se haría en el año 2007, donde todavía es vigente aquel reglamento tanto para el pueblo Kokonuko, como para el resguardo indígena, debido a que se aproximará el décimo tercer congreso del CRIC en la María Piendamó en el año 2008, en aquel escenario donde la comunidad caminando la palabra fue importante para el movimiento indígena, porque se posicionó el ejercicio de resistencia con la guardia indígena a un nivel nacional, por los resultados comunitarios y por su posicionamiento político claro frente a un gobierno neoliberal y conservador como del Expresidente Álvaro Uribe Vélez, donde el escenario de resistencia y movilización fue en la María Piendamó, con la minga nacional de resistencia y popular en el 2008, minga de la palabra cuyo escenario fue la vía panamericana, las calles de Bogotá, el capitolio nacional, y la sala de la corte constitucional, pero que su concentración principal fue en la María Piendamó, donde más de 7.000 indígenas se movilizaron y en los enfrentamientos con el

⁴⁶ La Asociación Indígena del Cauca AIC-EPS-I es una entidad Pública de carácter especial que tiene como objeto mejorar la capacidad organizativa de los procesos en salud de los pueblos indígenas y demás población afiliada, a través de la administración de los recursos y el aseguramiento de los servicios dentro del Sistema General de Seguridad Social en Salud respetando la diversidad étnico cultural de cada pueblo y comunidad. Tomado en: <https://aicosalud.org.co:8496/about/>

⁴⁷ Estos análisis coyunturales son ejercicios de la memoria histórica de la guardia indígena que se hace en las mingas de pensamiento por parte de la asociación Genaro Sánchez.

Escuadrón Móvil Antidisturbios (ESMAD) ocasionaron 150 heridos, un muerto, desplazamiento de 5 familias indígenas y 4 campesinas⁴⁸.

La María Piendamó se convirtió en los años 2001 al 2016 en el corazón de la resistencia, fue el lugar de grandes movilizaciones y taponamientos de la vía panamericana, hasta que estratégicamente se cambió de lugar hacia el Pital y Monterilla territorio ancestral de Sa'th Tama Kiwe en el 2017, porque ya había muchas desarmonizaciones entre los mismos indígenas en la Maira Piendamó provocando contradicciones dentro de la misma base y creando divisiones dentro del movimiento indígena y otras organizaciones indígenas como las Autoridades Indígenas del Suroccidente (AISO) que no hacen parte del CRIC, pero que argumentaba que el sector la Maira era territorio de ellos, no obstante fue en ese lugar especialmente en el año 2008 donde se hizo el lanzamiento del himno a la guardia indígena del grupo “Parranderos del Cauca 4+3” del Resguardo Indígena de Totoró para el CRIC, cuya letra representa todos los pueblos indígenas del departamento del Cauca:

Guardia, guardia. Fuerza, fuerza (bis)
Por mi raza, por mi tierra. (bis)
Indios que con valentía y fuerza en sus corazones, (bis)
por justicia y pervivencia, hoy empuñan los bastones. (bis)
Son amigos de la paz, van de frente con valor. (bis)
Y levantan los bastones, con orgullo y sin temor. (bis)
Pa” delante compañeros, dispuestos a resistir: (bis)
Defender nuestros derechos, así nos toque morir. (bis)
Guardia, guardia. Fuerza, fuerza. Por mi raza, por mi tierra. (bis)
Y que viva la guardia indígena...
Compañeros han caído, pero no nos vencerán. (bis)
Porque por cada indio muerto, otros miles nacerán. (bis)
Totores y Paeces, Yanaconas y Guambianos. (bis)
Kokonukos, Siapidaras, todos indios colombianos. (bis)
Pa” delante compañeros dispuestos, a resistir. (bis)
Defender nuestros derechos, así nos toque morir. (bis)
Guardia. Fuerza. Guardia. Fuerza. Guardia. Fuerza⁴⁹.

El himno de la guardia indígena es una invitación a bailar la palabra, a caminar la palabra, es a la vez el himno de la resistencia, de la esperanza, de la lucha, que puede sonar muy radical cuando señala que “*defender nuestros derechos, así nos toque que morir*” o “*porque por cada indio muerto,*

⁴⁸ Esto análisis son producto de varias mingas de pensamiento y conversaciones con ex – coordinadores de guardia indígena, entre ellos, Robert Molina, Arcadio Aguilar, Jimena López, Manuel Avirama, German Avirama, Solmary Mapallo, entre otros.

⁴⁹ Indepaz (4 de octubre del 2024). Himno de la guardia indígena. <https://indepaz.org.co/himno-de-la-guardia-indigena/>

otros miles nacerán”, pero en el fondo es una apología a la resistencia pacífica con solo mencionar de cómo se empuñan los bastones hacia arriba con orgullo y sin ningún temor, el himno de la guardia indígena es una invitación a pensarnos que significa ser indígena, que significa sacrificarse por un proceso, de cómo se derrama sangre por el amor al proceso político organizativo, es pensarnos la pertenencia que tiene la guardia indígena en el tejido de la identidad del proceso político organizativo de cada territorio, o como lo reseña Darío Tote:

Lo primero es estar convencido de que es ser guardia indígena, si no estamos convencidos estaríamos simplemente de recocha, es la convicción política, la convicción organizativa, la convicción de dignidad, la convicción de resistencia de lucha y de permanencia, ante todo es la convicción, porque es de conciencia y lo segundo es que ser guardia indígena como cuerpo de paz ante todo, ante la familia, ante la comunidad y ante el territorio, no es solamente cargar el bastón o el chaleco, sino que es tener una responsabilidad bastante grande de proteger a la familia, a la comunidad y al territorio, en el territorio está la parte ambiental, los árboles, las plantas, los pájaros y los ojos de agua, esa es una responsabilidad bastante grande, en la casa está la familia, y en la comunidad están las autoridades, hombres, mujeres, papá señor, mamá señora, entonces es una responsabilidad de ser guardia indígena siempre protegiendo ante todo el caminar⁵⁰.

Ser guardia indígena es un estilo de vida que tienen los Kokonukos a la hora de resistir y ante todo de proteger todos los seres vivos que hay en el territorio, que puede que haya desaciertos como en cualquier ejercicio organizativo comunitario, pero que siempre va existir ese espíritu de colaboración fortaleciendo siempre lo comunitario, como quedó evidenciado en una minga de pensamiento donde las mujeres y hombres teorizaron, filosofaron, mambieron las ideas durante dos días de los que significaba ser guardia indígena Kokonuko, llegando a la conclusión que:

Para ser guardia indígena es cumplir un legado de nuestros papá señores y mamá señoras, tanto en lo espiritual, cultural, social y territorial desde ahí se desprende los valores y principios de entender que es el territorio y cuál es la relación, porque hablamos de defensa territorial y el caminar, también importante conocer la historia de nuestros procesos tanto en lo político organizativo comunitario y la integridad colectiva, ser guardia indígena es en ejercicio de aprendizaje, es una escuela de formación en lo cual en cada momento se entiende que la responsabilidad es cada día mayor, de no dejar acabar nuestros procesos y la defensa de nuestros territorios y las formas de vida, la relación del hombre o la mujer con la naturaleza e igualmente nuestras culturas. Ser guardia indígena o coordinador de guardia significa tener la confianza que da la comunidad y las autoridades para liderar un proceso político organizativo tan grande, pues la responsabilidad es entender que hay un trabajo que se debe

⁵⁰ Entrevista al mayor Darío Tote, en el quinto congreso del Pueblo Kokonuko el 27 de marzo del 2024, en el Resguardo Indígena de Guarapamba, en la emisora comunitaria Renacer Kokonuko.

hacer muy orgánico desde lo colectivo y comunitario escuchando a los abuelos, abuelas, jóvenes, mujeres, niños, niñas, autoridades políticas y espirituales, porque hacer este proceso es ir caminando la palabra en cada uno de los territorios ya en un contexto de liderazgo político-organizativo y pues es romper esas barreras que siguen habiendo de aquellos poderes entre los mismos liderazgo, una de las enseñanzas de ser guardia indígena es que una gran virtud muy esencial es la humildad, porque ser humilde nos hace ser grandes personas en los procesos, entonces cuando hay mucho amor y arraigo y cuando nos gusta, podemos caminar con confianza para liderar estos espacios de compartir experiencias con otros pueblos y culturas. Por eso es importante conocer los mandatos que se deliberan para la defensa del caminar y el control territorial a través de juntas directivas y congresos porque aquí estamos hablando de espacios regionales y como los integramos con los zonales y locales a pesar de que con el tiempo en el caminar de cada uno de los procesos se fue poniendo difícil porque empezaron a llegar amenazas de actores armados, también asesinatos de compañeros guardias indígenas, autoridades y comuneros de nuestros territorios fue un cambio de vida total, por eso tenemos que seguir luchando y levantando procesos con los guardias indígenas como forma de gobierno propio para el Resguardo Indígena de Kokonuko (minga de pensamiento 12 de junio del 2024).

Ser guardia indígena es una manera de desmilitarizar los territorios y la condición humana, es ante todo dejar de creer que los héroes son lo que empuñan los fusiles. Entonces desde que la modernidad llegó a estas tierras americanas, nos hizo creer que todo progreso es un avance, creímos ciegamente que pasar de las fechas con argos a los arcabuces, escopetas, carabinas, pistolas y fusiles fue un avance, sabemos muy bien que: *“que no todo lo nuevo es progreso ni todo lo viejo es obsolescencia”* (Ospina, 2013, p. 260) Que tanto el ejercicio político organizativo como ser guardia indígena es un estilo de vida que tenemos los Kokonukos, para resistir, persistir e insistir en el tiempo y el espacio hasta que se apague el sol, con el ejemplo la guardia indígena está haciendo pedagogía salvaje, está rompiendo con los paradigmas de heroísmo, está demostrando ante el Estado y el mundo, que se puede tejer la unidad política, cultural, espiritual, territorial y de resistencia con solidaridad y bastante humildad, para así ganarse el apoyo y credibilidad de la comunidad sin la necesidad de las armas de fuego, La guardia indígena sin proponérselo, nos está descolonizando la mente a lo Fernando Vallejo (2003, p 139) cuando sentenció: *“Los héroes de fusil y granada me causan horror”*. Frente a esa afirmación es la que está más convencida la guardia indígena, de que las futuras generaciones se enamoren del bastón, se apasionen por caminar la palabra en el proceso político organizativo y que no se dejen llevar por el fetiche de las armas, La guardia indígena conformada por hombres y mujeres, demuestran que la valentía no tiene que ver con el género al que pertenece, por ejemplo las verdaderas heroínas de este proceso político organizativo son las mujeres de la comunidad, que se quitan el pan de la boca para dárselo a sus hijos, que sacan tiempo para defender a la comunidad, que pueden parecer tímidas en su participación, pero que a la hora de la verdad están haciendo memoria histórica con su forma de

actuar, su resiliencia, su humanidad, su carisma y dedicación, no sería lo mismo este Resguardo Indígena sin su presencia, que con su resistencia, las han convertido en verdadera sujetas políticas, a pesar de que el machismo esta enraizado en la comunidad, buscan también empoderar procesos, por eso hacen escuela en la formación de ser guardianas del territorio, de las semillas nativas, porque muchas de ellas saben trabajar la tierra, saber cuidar una familia y una comunidad. Ellas saben educar con amor, sin la necesidad de leer a Freire, les han enseñado a sus hijos a conocer el territorio, a leer, a escribir, a colorear, a cantar, a bailar, a jugar.

La guardia indígena está haciendo pedagogía salvaje en el marco de la educación propia, en el sentido que es la guardia indígena la que sabe resistir, saber hacer movilizaciones, sabe hacer taponamientos de las vías para reivindicar los derechos, sabe recuperar tierras, sabe muy bien los caminos de los calendarios propios y en qué momento son pertinentes para hacer actividades de trabajo en la parcela, la guardia indígena sabe sobre la historia del Resguardo Indígena de Kokonuko, historia que no aparece en los libros académicos, sino que está en la memoria de todos los que aman el proceso político organizativo, la guardia indígena sabe la diferencia entre los sitios sagrados y los sitios turísticos, todos estos conocimientos se aprenden es en el ejercicio comunitario y no en las aulas de clases, porque de los 65 docentes y 4 rectores que hay en la comunidad, la mayoría no saben enseñar que es educación propia, porque nunca han tenido la experiencia del proceso político organizativo, nunca han sido autoridades o guardias, no pueden enseñar algo que nunca han vivenciado, aquellos docentes nunca ha recuperado tierras, creen más en Dios que la cosmovisión del Resguardo Indígena de Kokonuko, creen más en la construcción del Estado Nación como un avance de la humanidad, y no creen en el proceso político organizativo de tejer comunidad, en sus clases de filosofía solo hablan de los filósofos europeos, pero no de Manuel Quintín Lame, por eso para terminar y parafraseando a Vargas Vila, que hermosísimo que es morir con las manos en las armas y más si esa arma es un bastón, la guardia indígena, sin tener títulos profesionales, saben hacer la educación propia que desde la didáctica de la pedagogía salvaje como veremos en el siguiente capítulo.

Fogón 3.

Leño 1. El PEC (Proyecto Educativo Comunitario) y la pedagogía salvaje en el contexto del Resguardo Indígena de Kokonuko.

“Una cosa es cacarear y otra muy distinta es poner el huevo”

Refran Kokonuko.

Desde que la educación propia fue creando un criterio propio, en aras de tejer unidad, tierra cultura y autonomía, la comunidad comprendió, que la educación propia no es hablar tanto, no es echarse el discurso, no es cacarear con conceptos abstractos, es actuar con lo que se tiene ya claro y el Resguardo Indígena de Kokonuko lo supo entender desde que se creó el CRIC en el año 1971, pero específicamente cuando en el V congreso regional del CRIC en el Resguardo Indígena de Kokonuko, del año 1978 se creó el programa del PEBI⁵¹ (Programa de Educación Bilingüe e Intercultural) puso las bases conceptuales y rutas metodológicas para seguirnos proyectando tanto en lo político, económico, espiritual y cultural (Jigrapucha, 2012, p. 11), creando las primeras escuelas del CRIC, que se denominaron CEBIs (Centros, Educativos Comunitarios Bilingües e Intercultural) como una estrategia para desarrollar una propuesta educativa que entendiera la realidad local, sus problemas y fuese generador y dinamizador de la cultura que aportara a fortalecer los valores propios, el objetivo era contextualizar la escuela desde la cotidianidad, ello significaba que la escuela investigara y analizara los inconvenientes políticos, sociales, económicos y culturales del territorio, como son los procesos de recuperación de tierra, dejando el mensaje de que nunca se necesitó del marxismo para: *“la abolición de la propiedad privada”* (Marx, Engels, 1979 p. 140), que se puede crear conciencia crítica, sin la necesidad de depender de intelectuales externos; por eso la importancia de la recuperación de tierra que se estaban presentando en el Resguardo Indígena de Kokonuko y lo que se requería era que la educación ayudara a enlazar estos procesos. Producto de la dinámica de los CEBIs se fortaleció la “mochila viajera” en el Pueblo Kokonuko, viajando por los resguardos de Alto del Rey, Poblazón, Puracé y Paletará, como estrategia pedagógica fortalecer los ejercicios de lectoescritura, a través de la elaboración de materiales educativos propios. Otro

⁵¹ Cuando nació el programa de educación del CRIC, apareció como PEB, es decir como Programa de Educación Bilingüe, posteriormente, el mismo proceso lo precisaría como PEBI (Programa de Educación Bilingüe Intercultural) (CRIC, 2011)

ejercicio que se fomentó en ese momento a través de la “mochila viajera” fue la integración inter-escolar entre los resguardos indígenas:

En el año de 1991, surge el grupo pedagógico de las seis, como una iniciativa de los docentes de seis escuelas rurales del Resguardo de Kokonuko y Puracé, las cuales fueron: Alto Kokonuko, Cobaló, Pisanrabó, San Bartolo, Patugó y Patico. La primera iniciativa como grupo fue el trabajo constante y focalizado durante cinco años a la organización y desarrollo de encuentros recreativos, culturales y de integración entre las comunidades educativas, en las cuales se involucraban los padres de familia, los escolares, los docentes, las autoridades tradicionales y comunidades en general (Jigrapucha, 2012, p. 12).

Aquel trabajo de acercamiento y socialización sirvió de base para hacer un trabajo de caracterización y focalización de las problemáticas y expectativas de las comunidades participantes, dando origen a plantear la necesidad de un Proyecto Educativo Comunitario (PEC) que promoviera posibles soluciones desde lo educativo y comunitario para contrarrestar dichas problemáticas identificadas. Fue entonces que en el año de 1996, se planteó el Proyecto Educativo Comunitario (PEC) que buscaba reafirmar la identidad cultural del Pueblo Kokonuko. Aquel proyecto del PEC, iba acorde a las necesidades y proyecciones de la comunidad y respondiendo a las particularidades étnicas y del contexto cosmogónico de cada Resguardo Indígena que conforma el Pueblo Kokonuko (Jigrapucha, 2012, p. 12) en concordancia con el plan de vida⁵², es este caso del Resguardo Indígena de Kokonuko ha tenido las iniciativas necesarias para posicionar su política educativa frente al Estado:

Fruto de estos encuentros, hacia 1997 se presenta ante el gobernador del Cabildo Indígena de Kokonuko el Proyecto Educativo Comunitario (PEC) de las escuelas rurales participantes del grupo pedagógico de las seis (Vueltas de Patico, Cobaló, Alto Kokonuko, Patugó, San Bartolo y Pisanrabó) para ser “inscrito” ante la Secretaría de Educación del Cauca, el cual estaba sistematizado en dos fases. La primera fase: Sensibilización y diagnóstico de la problemática educativa. La segunda fase: Conceptualización y propuesta educativa en el Resguardo Indígena de Kokonuko (Jigrapucha, 2012, p 12).

⁵² El plan de vida, son como los Planes de Desarrollo; la diferencia es que el plan de vida responde a los verdaderas problemáticas y necesidades de cada la comunidad ya que es una: “carta de navegación que orienta los procesos de pervivencia y resistencia en la educación, salud, participación, organización, gestión, control del territorio, economía y producción y la materialización de propuestas acordes con las condiciones y las necesidades de cada pueblo indígena, para fortalecer la identidad, el territorio y la autonomía, conjugando el tema de la liberación de la madre tierra, protección y cuidado del entorno, los derechos colectivos e individuales y el mejoramiento del buen vivir a partir de la integración en equilibrio de la cosmovisión y desde el derecho mayor”. En el (Plan de Vida del Resguardo Kokonuko 2012)

Aquella experiencia pedagógica mostraría la voluntad política que tenían algunos docentes, la familia autoridades y los estudiantes en aquella época por apoyar los ejercicios incipientes de educación propia, bajo los lineamientos no solamente del PEC, sino tejiéndolo junto al Plan de Vida del Resguardo Indígena de Kokonuko; pero ya a nivel regional en el IX congreso del CRIC en el año 1997 en Silvia, se dio paso al desarrollo más estructurado del SEIP (Sistema Educativo Indígena Propio) por eso en el marco de la autonomía y la resistencia el PEC se convirtió en el corazón del SEIP donde se plantea como una maniobra de representación político-organizativo, pedagógico y administrativo que redimensiona la educación y la escuela desde lo comunitario (CRIC, 2011, p. 51), no obstante hay que recordar que la educación en el fondo es un ejercicio de asimilación, de captación, adoctrinamiento, enajenación, colonización y manoseo no solamente del Estado Nación sino también del modelo económico neoliberal, donde la comunidad de Kokonuko, de alguna manera ya venía contaminada por esas lógicas externas, hasta el punto que los padres de familia sugieren que en las instituciones educativas se siga enseñando religión e inglés, por muy educación propia que se quiera realizar en las aulas, es tan evidente la contradicción y la hipocresía, porque en las asambleas todos alzamos las manos apoyando la educación propia, pero cuando se quiere vivenciar y ser operativa en las instituciones educativas los padres de familia se oponen, porque no quieren saber de huertas escolares, de despertar el idioma propio, de los trueques y por otro lado hay una satanización de algunos docentes porque la cosmovisión del Resguardo Indígena de Kokonuko no va de acuerdo a sus creencias cristianas. Por otro lado la organización se ha dejado asimilar poco a poco por el establecimiento, porque en la medida que ha querido posicionar el SEIP como política pública para los pueblos indígenas en Colombia en los ejercicios de relacionamiento con la institucionalidad del Estado, también se han dejado imponer intereses del Estado como queda en evidencia tanto en el decreto 1953 del 2014 y de la norma SEIP que está en proceso de negociación con el Ministerio de Educación en la CONCEPI (Comisión Nacional de Trabajo y Concertación de Políticas Públicas de los Pueblos Indígenas) aquellas leyes que se han elaborado luchado en la panamericana, en las marchas, movilizaciones y taponamientos, el Estado les ha limado sus aristas contra hegemónicas más evidentes, por ejemplo en el artículo 40 del decreto 1953 del 2014 en los objetivos del SEIP en los primeros puntos se enfatiza que hay que: *“Fortalecer la construcción de un Estado pluriétnico y multicultural”* y en el borrador de la norma SEIP, podemos encontrar algo semejante en el artículo 6 en los fines del SEIP, se sigue repitiendo esa lógica: *“Contribuir en la construcción de un Estado pluriétnico y multicultural que reconoce las autonomías, las estructuras de gobierno propio para la pervivencia cultural y lingüística de los pueblos indígenas”* (Seip. Sf). Ya hemos señalado, en páginas anteriores que la educación propia no

es para crear Estado, es para tejer comunidad, no es para crear espacios burocráticos, es para crear espacios de autonomía y libertad, por eso cuando aparece el concepto Estado Plurinacional, parece más un eufemismo de burocratizar cada vez más a las comunidades indígenas, que una propuesta política, pedagógica sería de crear autonomía en los territorios indígenas que han luchado milenariamente por defender el territorio porque crear Estado no es lo mismo que tejer comunidad, es una contradicción como es el agua y el aceite.

Por eso, en aquel ejercicio de resistencia epistémica, propongo utilizar el concepto pedagogía salvaje, para alejarme un poco de la educación propia que quiere operativizar el SEIP, que como hemos visto ha empezado a ser manoseada por el establecimiento y a cacarear discursos ajenos al movimiento indígena; la pedagogía salvaje es una educación que nace de las necesidades y carencias y que no está financiada directamente por el Estado, pero sí por las familias y los recursos propios del cabildo de Kokonuko, la pedagogía salvaje tiene que hacerse la idea de no creer tanto en el Dios impuesto por el catolicismo y cristianismo, es decir de descolonizar un poco la mente, y vivenciar más la cosmovisión del Pueblo Kokonuko, como se ha visto en las mingas de pensamiento, la pedagogía salvaje no nace en las aulas de clase, están en medio de la naturaleza en la casa del cabildo, la pedagogía salvaje no es suficiente con saber leer y escribir español, como un ejercicio intercultural, hasta que ya se haya consolidado o despertado el idioma propio de los Kokonukos⁵³, es también querer y proponerse a saber leer los sueños, la naturaleza y los animales, la pedagogía salvaje en la que enseña a recuperar tierras, hacer taponamientos en la vía panamericana, aunque hay que aclarar que suena muy pretencioso señalar que la pedagogía salvaje no está financiada por el Estado, indirectamente tiene cierta incidencia, pero se diferencia del SEIP, porque cuando el Estado ya no patrocine el SEIP cabe la posibilidad de que la educación propia desaparezca por depender de la institucionalidad, en cambio la pedagogía salvaje, con o sin músculo financiero seguirá perviviendo, porque la resistencia es milenaria, un ejercicio político muy radical que si bien es cierto ha coqueteado con las armas y las guerrillas, de alguna manera se ha

⁵³ Despertar el idioma propio de los Kokonukos es un reto lingüístico que va más allá de tener voluntad política por parte de las autoridades indígenas para definir qué idioma es el que va hablar en el Pueblo Kokonuko, y no es muy claro que hablaban los primeros ancestros, porque en varias mingas de pensamiento se ha señalado que el territorio Kokonuko, era como un lugar de paso de algunos pueblos indígenas y los lenguajeros y demás profesionales encargados de rastrear el idioma propio han señalado que hay palabras en el territorio de las familias lingüísticas del Nasa Yuwe, en Quichua, Nam Trik, Yanakuna y otro que se desconoce su origen, pero desgraciadamente nadie habla el idioma propio porque han sido 500 años de asimilación.

reivindicado con la simbología de los bastones de autoridad y de guardia indígena, porque la pedagogía salvaje nace en la familia y brota del territorio. La pedagogía salvaje se caracteriza por evitar los “epistemicidios” de Boaventura de Sousa, desde la resistencia epistémica, que consiste en aquellos conocimientos profundos que perviven en la comunidad, donde se potencializa y se atizona la resistencia misma, pero que no necesariamente se tiene que demostrar en los escenarios académicos, porque a la final las universidades públicas y privadas son tentáculos que tiene el Estado ya sea para asimilar o satanizar los conocimientos de las comunidades indígenas, por eso es necesario resaltar que hay sabidurías de las comunidades indígenas que no podemos revelar como por ejemplo como se forma un *makuko* o médico tradicional y de cómo se recuperan tierras. Por otro lado, uno de los objetivos de la pedagogía salvaje es enamorar a la comunidad que todavía se encuentra escéptica de la educación propia, como se viene haciendo con los ejercicios de posicionamiento de las semillas de autoridad en el Resguardo Indígena de Kokonuko como podemos ver en las siguientes fotos:

Figura 10.

Posicionamiento de las semillas de autoridad.



Nota. Fotografía del autor. Posicionamiento de las semillas de autoridad en Agua Tibia, año 2023.

Desde el 2022 el Resguardo Indígena de Kokonuko ha decidido posicionar a las semillas de autoridad cada año en el sitio sagrado conocido como el salado colorado, que se encuentra en la propiedad privada del sitio turístico Agua Tibia, que sigue en proceso de recuperación, pero que en acuerdos internos entre el propietario Diego Angulo y las autoridades indígenas, se ha dado el espacio para seguir sembrando aquella educación salvaje, en aras de recordar los procesos de recuperación de tierra y el enamoramiento y respeto al basto tanto de autoridad como de guardia, para que aquellas nuevas generaciones se vayan apropiando del ejercicio político organizativo y

este ejercicio pedagógico por fuera de las aulas de clase, es la mejor manera de empoderar las semillas de autoridad, porque hace más de diez años, a los estudiantes no les gustaba y les daba pena ser semillas de autoridad cargando con el bastón de autoridad, pero en estos últimos años, los estudiantes se pelean por tener su bastón y como tener el chaleco de la guardia indígena escolar y representar a la institución como semillas de autoridad:

Figura 11.

Movilización hacia posicionamiento de las semillas de autoridad



Nota. Fuente propia: movilización hacia el sitio Agua Tibia para la posesión de semillas de autoridad, año 2023.

Las familias también se han empoderado y enamorado del ejercicio político organizativo del posicionamiento de las semillas de vida, demostrando que es viable el PEC representado en la jigrapucha que se fundamenta en la defensa del territorio evidenciado en su cuidado y conservación con un verdadero control territorial en aras de la armonía. La cultura como centro de dialogo donde convergen las diversas formas de lenguaje, dándole sentido a los valores ancestrales. El territorio como eje vivencial de saberes y conocimientos, conexión con lo natural lo cual, funda la identidad como pueblo enmarcada en la espiritualidad. La cosmovisión como el camino que guía y orienta nuestros usos, costumbres, pensamientos, saberes, sueños, la memoria colectiva, los comportamientos y las relaciones con nuestro territorio y con los demás. La autonomía, como el derecho natural otorgado por la ley de origen, para desarrollarnos de acuerdo a nuestra cultura, cosmovisión y territorio. Los cuales se concretan mediante el plan de vida del resguardo como

política trazada en la autonomía para la pervivencia como pueblos originarios (Jigrapucha, 2013, 28) como seguiremos viendo en las siguientes páginas.

Fogón 3.

Leño 2. La Jigrapucha, CRISSAC y demás avances de la pedagogía Salvaje

“Si indio fue la palabra con la que nos oprimieron, indio será la palabra con la que nos liberaremos”.

(Zapata, 2007, p. 118)

La jigrapucha es una mochila o tejido ancestral de las Mamás señoras indígenas de Kokonuko, que consiste en tejer caminando la jigra, que contiene algunas etapas, en el primer momento se elabora el puente que es el asiento de la jigra, el segundo momento es la primera parada que determina el tamaño de la jigra, el tercer momento es el cuerpo que le da la forma y la cuarta parte que es la cumba y la cincha o cargadera que determina el peso a cargar. La jigra es utilizada para cargar productos y alguna veces para cargar a los hijos, su elaboración se hace sin utilizar ningún elemento adicional solamente con las uñas, dedos, pies y manos (Jigrapucha, 2012, p. 1). Por eso la jigrapucha se convirtió desde el año 2012 como una forma de nombrar la educación propia en nuestro contexto, de cómo enfocar aquellos conocimientos ancestrales para el caminar, otorgándoles gran sentido de pertinencia que se encuentran centrados en los siguientes cinco ejes pedagógicos comunitarios:

- a. **La cosmovisión Kokonuko:** como centro de ordenamiento y agrupación de los elementos que constituyen el mundo Kokonuko, empleando un lenguaje simbólico para dar explicación a su propio origen y los elementos naturales que le rodean.
- b. **El territorio Kokonuko:** como espacio vital desde donde nace y se proyecta la existencia que compone la relación equilibrante de: Hombre – naturaleza—saberes de los Kokonukos.
- c. **La cultura Kokonuko:** es el conjunto de conocimientos sobre el origen, valores, usos y costumbres del Pueblo Kokonuko, tomando como base la tradición oral, la medicina tradicional, el trueque originario, la asamblea y vivencias que como cultura permanecen en la memoria del pueblo Kokonuko.
- d. **La identidad e interculturalidad Kokonuko:** como pueblo Kokonuko, característica colectiva que se verifica a través de nuestros valores, usos y costumbres ensanchada en la colectividad y articulado al Plan de Vida, con el fin de fortalecer lo propio, posibilitando la interculturalidad para que se pueda aprender lo pertinente de otra cultura bajo una relación de valorar, respetar, conocer y hacer visible los pueblos y grupos a nivel regional, nacional y global, para establecer su armonía y recíproco respeto a través de intercambio de espacios y expresiones socioculturales.

- e. **La autonomía Kokonuko:** Como capacidad para orientar, decidir y actuar en concordancia con el plan de vida del Pueblo Kokonuko, asumiendo sistemas de vida que fortalezcan una educación de acuerdo a nuestra realidad y necesidad, bajo normas comunitarias (Jigrapucha, 2012, p 42, 43).

Cabe aclarar que todo este proceso de educación propia en el marco de la jigrapucha, es un proceso que todavía se sigue sensibilizando con la comunidad, por medio de asambleas, mingas de pensamiento, congresos internos y recorridos territoriales, además desde aquella lógica van apareciendo nuevas metodologías como la CRISSAC que significa Crianza, Siembra de Sabidurías y Conocimientos, es un proceso de sentí-vivencial de la naturaleza, familia y comunidad, para recrear, profundizar, visibilizar, tejer, construir, reproducir y compartir las sabidurías y conocimientos teniendo en cuenta los principios espirituales, culturales, territoriales, autonómicos e identitarios de los planes y proyectos de vida (CRIC, 2021, p. 10), por lo tanto lo que busca la educación propia, la jigrapucha, la CRISSAC y la pedagogía salvaje es que nos enamores del proceso político organizativo que tiene la comunidad tan arraigado en los ejercicios de resistencia, materializados en los procesos de recuperación de tierra, y hacerle un frente al Estado neoliberal que de alguna manera busca destruir los tejidos comunitarios, de igual manera la comunidad sabe que no podemos cambiar el escenario global, no somos tan pretenciosos de que vamos acabar al neoliberalismo atacando la propiedad privada, pero si resaltamos que por medios de pequeños ejercicios comunitarios podemos cambiar esa logia capitalista en el territorio, y si todas esa micro-revoluciones la lucha se juntaran puede ser que haya más esperanza para las comunidades indígenas en Colombia.

La política salvaje, como la CRISSAC, son ejercicios pedagógicos que todavía se siguen teorizando, porque la resistencia y la luchas son relaciones sociales comunitarias que no se acaban, así como son los planes de vida y el PEC que se van entretejiendo mientras va pasando el tiempo, no obstante hay principios que permite tener claro sus caminos metodológicos propios que están en proceso de seguir tejiendo y guanguando procesos educativos en pro de las comunidades indígenas como los plantea la Crianza y Siembra de Sabidurías y Conocimientos (CRISSAC):

- a. **Territorio:** Es la casa grande donde tejemos la existencia, la resistencia, la dignidad y el buen vivir de los pueblos originarios, vivenciando las relaciones espirituales, físicas y culturales con los mundos propios, de acuerdo a la cosmovisión de cada pueblo, en donde se aprende a luchar por la defensa de los valores comunitarios, se vive la memoria de los mayores y donde las sabidurías y conocimientos caminan y se comparten.

- b. Espiritualidad:** Comprende las diversas formas subjetivas de intuir, interpretar, percibir y sentir de los pueblos, en armonía con los espíritus de la naturaleza y el territorio. Contribuye a comprender la sabiduría, de tal forma que podamos aprender de ella, por medio de la capacidad interpretativa desde el sentir, pensar y vivenciar. Es un legado ancestral que hace parte de la cotidianidad comunitaria y la profundidad del ser, lo cual se manifiesta en la cultura y en los espacios de vida.
- c. Comunitariedad:** Esta responde a la cosmovisión de los pueblos originarios, haciendo énfasis en la pertinencia, conciencia personal y colectiva. Implica el sentirse como parte orgánica de la comunidad, involucra necesariamente su práctica en el contexto y el retorno de la memoria, es decir, la participación activa de la comunidad en todos los procesos CRISSAC.
- d. Reciprocidad:** Comprende el compartir con la naturaleza entre todos los seres, el dar y recibir desde el sentir. Implica el intercambio de las sabidurías y conocimientos con los territorios, las comunidades, para la armonía, el equilibrio, la pervivencia y permanencia de pueblos y culturas.
- e. Relacionalidad:** Los espacios de vida, los seres de la naturaleza y los procesos, están íntegramente relacionados entre sí, se complementan, dialogan y autorregulan; en este sentido, nos permite comprender y actuar ante las dinámicas familiares, comunitarias y territoriales desde sus propios contextos.
- f. Complementariedad:** Las sabidurías y conocimientos desde la paridad complementaria, son el equilibrio y la armonía entre dos fuerzas o energías de la naturaleza, este principio busca que los opuestos puedan lograr entendimiento para el caminar comunitario.
- g. Cuidado del caminar:** Toda indagación parte de la conciencia sobre la existencia de un tejido vivo, por tal motivo, los procesos CRISSAC respetan, defienden, protegen y fortalecen las diferentes expresiones de vida, según las cosmovisiones de los pueblos, del caminar y para el caminar
- h. La palabra:** Enraizada en la cosmovisión y el territorio, fortalece y comparte las sabidurías y conocimientos de los pueblos. Atizona, acompaña, potencializa, valora, resignifica el espíritu cultivador desde las lenguas, las cosmovisiones, a partir de la palabra de origen, derecho mayor y derecho propio, generando espacios de relación con otras culturas.

- i. **Ley de Origen, Palabra de origen, Derecho Mayor, Derecho Propio, Ley Natural:** Es la Ley madre, la palabra mayor establecida por los creadores de cada pueblo originario, es la norma que orienta y mandata el caminar a través de los sueños, las señas, las manifestaciones naturales, los consejos y las vivencias culturales. Desde la espiritualidad y sabiduría ancestral, nuestros mayores, mayoras, sabedores y seres espirituales indican a través de las lenguas y los lenguajes propios, los tejidos, los sonidos, la medicina tradicional, la ritualidad, como caminar armónicamente en los espacios y tiempos de cada cultura (PEBICRIC, 2021, p 15).

La educación propia, la CRISSAC, la pedagogía salvaje lo significan todo para las comunidades indígenas, pero a la vez no significa nada, sino se vivencian con las semillas de vida, o no son operativas o materializadas en el ejercicio de aprendizaje, de ahí la importancia de seguir explorando la didáctica de la pedagogía salvaje que aterriza conceptos de la educación propia, de la jigrapucha y CRISSAC, donde los podemos ver en los recorridos territoriales con las semillas de vida y semillas de autoridad:

Figura 12.

Recorriendo el sitio sagrado la Chorrera Tinajuela



Nota. Fotografía propia en la Chorrera Tinajuela, vereda Cobaló. Año 2024.

La pedagogía salvaje materializada en la rio-terapia tiene que ver con sacar a las semillas de vida de las aulas de clase a recorrer el territorio y reconocer sus sitios sagrados, vivenciando la cosmovisión

del Resguardo Indígena de Kokonuko, es una apuesta política, porque desde temprana edad, las semillas de vida empiezan a valorar y enamorarse del territorio, y por lo tanto en el futuro tendrán la capacidad cognitiva de defenderlo frente a las amenazas externas, porque en los recorridos hacemos énfasis de que en un futuro no tan lejano, habrán guerras por el agua, a este ejercicio lo hemos llamado la río-terapia porque es una forma de fortalecer la motricidad gruesa donde las semillas de vida se pasan el río con los pies descalzos y así fortalecer el equilibrio y la resistencia, también les enseñamos que el río suena o habla más fuerte dependiendo de la épocas del año, cuando es en tiempos de invierno la chorrera Tinajuela suena con mayor fuerza, pero en tiempos de verano es más suave y se puede ingresar sin que haya mayor peligro.

En la pedagogía salvaje se hace énfasis en que las semillas de vida, tienen que andar descalzos por los sitios sagrados para que recuerden las huellas de Manuel Quintín Lame que le tocó recorrer muchos territorios descalzos, y que ellos vivencien como era de difícil aquella época no solo para el líder indígena, sino también para sus abuelas, abuelos, madres, padres, tías y tíos, a este ejercicio de pedagogía salvaje le podemos llamar la pasto-terapia:

Figura 13.

Recorriendo la Chorrera Ónix o Agua Hirviendo



Nota. Fotografía propia, de la chorrera Agua Hirviendo u Onix, del año 2024

Aquel ejercicio de pedagogía salvaje manifestado en la pasto-terapia, en aras de buscar la sensibilidad en las semillas de vida, no obstante, no podemos negar que de alguna manera el modelo económico nos ha asimilado, desde que nos volvieron consumidores, ya sea de ropa y de calzado, por eso es importante el ejercicio de la pedagogía salvaje, porque nos permite desapegarnos un poco de lo material y relacionarnos más con la naturaleza, al quitarnos los zapatos y caminar los sitios sagrados, nos permite relacionarnos horizontalmente con la naturaleza como lo advierte Manuel Calambas:

El calzado nos hizo perder el contacto con nuestra madre tierra y por eso perdimos mucho conocimiento, por eso se dice que los antiguos tenían mucho conocimiento, a pesar de que no sabían leer y escribir, pero ellos ordenaron el tiempo mirando su alrededor y únicamente con el sentido de los pies y las manos, los sentidos que teníamos en el cuerpo, porque desde el momento que pensamos a calzar ya perdimos el contacto directamente con la madre tierra, porque según los estudios se dice que tenemos tres sentidos en los pies, pero como ya no tenemos el contacto con la madre tierra, ya andamos sobre cemento, sobre cerámica y hemos perdido el contacto con la madre tierra⁵⁴.

A este ejercicio de pedagogía salvaje, como la pasto-terapia busca rescatar aquel relacionamiento que teníamos, con la naturaleza, por eso buscamos que colectivamente logremos potencializar y sensibilizar nuestro cuerpo para que las señas que se manifiestan en nuestro territorio las podamos interpretar, con la pedagogía salvaje de la pasto-terapia se busca aprender a leer y enamorarnos de la naturaleza, debido a que nuestro cuerpo siente y piensa con el corazón, se camina y se vivencia el territorio demostrando que por medio de la pedagogía salvaje podemos aprender, conocer y practicar las sabidurías y los conocimientos.

⁵⁴ Entrevista en la casa del cabildo del Resguardo Indígena de Kokonuko el día 13 de marzo del año 2024.

Figura 14.

Visitando las piscinas de Agua Hirviendo.



Nota. Fotografía propia, de la mano grande en las piscinas de Agua Hirviendo, 2024

También buscamos sensibilizar a las semillas de vida, que los recorridos territoriales son importantes para entender y hacer diferencias de los sitios sagrados, como también de los sitios turísticos, las semillas de vida se dan cuenta que los sitios turísticos, llega personal muy extraño al territorio, y que son personas que generalmente no tienen un respeto por el territorio, dejan basura en los cercos, ya sea botellas de licor, hacen contaminación auditiva con el alto volumen de sus canciones en sus vehículos ya sea en horas del día como de la noche, pero que son lugares que también hay que defender, como es el sitio turístico Agua Hirviendo, Pozo Azul y Salinas:

Figura 15.

Recorriendo el territorio en Pozo Azul.



Nota. Fotografía propia, piscinas naturales en Pozo Azul, año 2023.

Desde los recorridos territoriales a las semillas de vida, les enseñamos que empiecen a diferenciar lo que es un sitio sagrado y un sitio turístico, sus potencialidades y debilidades, por ejemplo en la foto donde se encuentran en la mano gigante de las piscinas de Agua Hirviendo, las semillas de vida hacen un análisis del personal que llega, donde se dan cuenta que a veces llegan personas embriagadas, dando mal ejemplo a los menores que se encuentran en el sitio turístico, y como alguna vez dijo una semilla de autoridad: *“suficiente con los borrachos que hay en el resguardo, como para seguir viendo y aguantando la bulla de los borrachos que vienen de afuera”*, es evidente que el personal que llega de afuera, generalmente crea un estilo de vida donde los jóvenes también se sienten atraídos, ese parece ser una de las dificultades que se presentan en los sitios turísticos, lo positivo es que muchos de sus padres y demás familiares han aprovechado estos

espacio para mejorar su calidad de vida, es más, alguno se han profesionalizado en ser guías turísticos, como es el caso de Pozo Azul y las piscinas de Salinas:

Figura 16.

La lodo-terapia en Pozo Azul.



Nota. Fotografía Propia, recorrido en el sitio Pozo Azul donde se encuentra el lodo medicinal en el año 2021.

El ejercicio pedagógico llamado lodo-terapia es un ejercicio de pedagogía salvaje por parte de los guías que los lleva a recorrer el territorio de la vereda Chiliglo hasta la vereda Patugó desde los 2.600 metros del nivel del mar hasta los 3.000 metros. Tanto en las piscinas de Salinas como en Pozo Azul, se encuentran yacimientos de lodo natural producto las venas hídricas que contienen azufre y tierra, que sirven como mascarillas naturales o bloqueadores que nos permite cuidarnos contra los rayos del sol.

Figura 17.

Alrededor del fogón con el abuelo fuego.



Nota. Fotografía Propia, el ejercicio del Fogón se hace en la casa del cabildo y en mingas de pensamiento, año 2014.

Otro ejercicio en la pedagogía salvaje, tiene que ver con las mingas de pensamiento alrededor del fogón, que se hace con tres piedras recogidas de los sitios sagrados que tiene mayor energía espiritual como de la leña seleccionada con esas mismas características para representar al abuelo fuego y permite reunir a la comunidad, autoridades guardia indígena, semillas de vida para hacer un

diálogo horizontal, donde cada uno va aportando al tejido educativo, donde vamos recordando la historia de cómo ha sido ese caminar la palabra en medio de tantas dificultades, tantos temores, tantas rivalidades, tantas envidias, pero a pesar de todo ha servido para entendernos como comunidad y buscar posibles soluciones a la crisis de legitimidad que actualmente enfrentan los cabildos y la comunidad, en medio del humo y del fuego para que sea más calurosa la conversación, como se hace en la familia cuando se está haciendo y comiendo los alimentos, la comunidad expresa sus inconformidades y sueños.

Actualmente hay un debate de la creación de más sitios turísticos en el Resguardo Indígena de Kokonuko, donde todavía se sigue discutiendo en las asambleas, mingas de pensamiento, congresos y juntas directivas de sus fortalezas y debilidades, lo cierto es que estos ejercicios de economía propia, de alguna manera responder a esa lógica capitalista de considerar a la naturaleza como un objeto, que debe ser explotado, aunque las ganancias pueden considerarse comunitarias bajo la dirección del Cabildo de Kokonuko, queda como un mensaje contradictorio de que la naturaleza se convierte en un recurso, de cómo se debe ser dominada esa naturaleza, el gran reto es que estos escenarios turísticos estén más enfocados en crear armonía con la naturaleza sin llegar a transgredirla. Sin embargo, gracias a la educación propia, a la CRISSAC y la pedagogía salvaje se crean espacios de discusión, para seguirnos autoevaluarnos, no obstante queda como mensaje que en aquel ejercicio de la didáctica de la pedagogía salvaje enmarcada en los recorridos territoriales las semillas de vida, se van enamorando cada vez más del territorio, donde vivencia que por medio del ejercicio de la río-terapia somos hijos del agua, que por medio de la lodo-terapia somos hijos de la tierra, que por medio de las mingas de pensamiento y asambleas alrededor del fogón, somos hijos del fuego, en fin cuando caminamos el territorio, vamos respirando aire mientras el viento toca nuestro rostro, recordando que somos hijos del aire y que por medio de la pasto-terapia somos descendencias de la madre tierra. Gracias a la autonomía que hay en la educación propia y la pedagogía salvaje podemos seguir pensando y creando alternativas pedagógicas que rompen con esa rutina que se asoma en las aulas de clases, por eso lo importante de seguir caminado y bailando la palabra en el tejido comunitario que representa la educación propia en el resguardo indígena de Kokonuko y demostrar cada día porque somos tan diferentes a la sociedad mayoritaria, con el objetivo de fortalecer la unidad y la autonomía como comunidades indígenas y pensarnos que otro mundo es posible no desde el discurso sino desde la práctica pedagógica.

Fogón 3.

Leño 3. Entre bailar la pedagogía salvaje y el caminar la palabra de la guardia indígena.

“¿No estáis viendo que no somos más que unos pobres bailarines? ¿Qué les diremos a nuestros compañeros de pobreza que han venido con nosotros y desean ver nuestros bailes y divertirse con ellos?”

(Popol Vuh, S. F. p. 84)

Un proceso político organizativo sin baile, es un proceso político organizativo que no valdría la pena tejer, el baile o la danza hace parte de los usos y costumbres de la mayoría de las comunidades indígenas del departamento del Cauca, con el baile se expresa el alma, el espíritu, por eso es entendible que un ejercicio de pedagogía salvaje sin baile, también es una pedagogía que tampoco valdría la pena realizar, es curioso que en los escenarios de movilización y taponamientos en la panamericana, es decir en coyunturas muy radicales frente al establecimiento siempre haya un espacio de esparcimiento, de integración para que la comunidad que se encuentra resistiendo contra el ESMAD (Escuadrón Móvil Antidisturbios), pueda quitar el estrés con el baile, que a pesar de los heridos y muertos que a veces se presentan en los enfrentamientos con la fuerza pública; el baile nos permite curar el corazón y volver a sembrar la semilla, recordemos que el himno de la guardia indígena señala que: *“porque por cada indio muerto, otros miles nacerán”* por lo tanto el baile se convierte en una bisagra o en un puente, para que haya ese acontecimiento donde hombres y mujeres pueden encontrar la armonía y el equilibrio mientras sus cuerpos bailan buscando conectar su corazón, porque en el baile se comunican los cuerpos sin utilizar palabras, porque el baile o la danza es un preámbulo del apareamiento, pero también es un arte, que se puede encontrar en el pedestal más alto como veremos a continuación:

Alguna vez oí decir que la danza es la primera de las artes. Yo diría que de todas las artes la danza es la que más compromete la plenitud del ser. El poeta no es el poema, el escultor no es la escultura, el músico no es la música, el arquitecto no es la arquitectura, el actor es sólo parcialmente el personaje al que interpreta, pero el bailarín es la danza. Cuando el producto final del arte es el cuerpo mismo del artista, cuando todos los esfuerzos de investigación y de creación se resuelven en los propios movimientos de quien investigan y crea, ante la exquisita coincidencia de la forma y del contenido (Ospina, 2003, p. 173).

Del mismo modo, podemos plantear que es ese tejido de crear arte: *“La danza es la madre de las artes. La música y la poesía existen en el tiempo; la pintura y la escultura en el espacio, pero la danza vive en el tiempo y el espacio”* (Curs Sachs, 1943). Pero también la danza es un eje de

identidad como lo recuerda el mismo William Ospina que sintetizo en una entrevista con Holman Morris, en el programa Contravía lo que significaba ser colombiano: “*el colombiano piensa como europeo, habla como indígena y baila como africano*”⁵⁵. Pero si bien es cierto que con el baile o la danza podemos tejer identidad, a pesar de que el neoliberalismo haya convertido el baile en una mercancía más, donde ya no se baila para tejer identidad, sino que se baila o se rumbea para seguir consumiendo lo que produce el sistema capitalista, lo que buscamos con el baile en la pedagogía salvaje, es que volvamos a los orígenes de lo que significaba bailar, que es buscar la armonía con nosotros mismos y el territorio, por eso hemos utilizado la danza en aras de buscar nuestra identidad:

Figura 18.
Danza de los bastones



Nota. Fotografía Propia, presentación de la danza de los bastones en el Resguardo Indígena de Alto del Rey, 2019

Lo que busca la pedagogía salvaje, no es luchar contra el establecimiento, sino también tener la fuerza e imaginación necesaria para crear cosas nuevas, en medio de tanta crisis creativa que

⁵⁵ William Ospina desde su madurez intelectual nos puede seguir fortaleciendo sobre cómo fortalecer nuestra identidad que cada vez es asimilada por el modelo económico neoliberal. Contravía (22 de septiembre de 2024) Entrevista con William Ospina: <https://www.youtube.com/watch?v=fKtj9u0eIMQ>

pueden presentar en el resguardo indígena de Kokonuko, por eso colocamos como ejemplo el ejercicio de pedagogía salvaje “*la danza de los bastones*” es una danza propia de la Escuela Rural Mixta Cobaló, del Resguardo Indígena de Kokonuko⁵⁶, donde las semillas de autoridad se enamoran más del bastón y se apropian del proceso político organizativo a temprana edad, donde van vivenciando la cultura por medio de la danza: “*Aumenta el saber ancestral, proporciona información, y conocimientos y exige una participación activa, una buena actitud dinámica que transportará a los niños y niñas a ser protagonistas de su propia cultura*” (Gómez Niviayo A. y Riaño Pinzón J. 2019, p 74). Del mismo modo, la danza puede crear estilos de vida saludable en un contexto donde las semillas ya no nacen con el pan debajo del brazo, sino con un celular, a causa de esto, el sedentarismo es un hábito que se ha empezado enraizar en las semillas de vida durante los últimos 5 años, por tanto, a raíz de la presencia de los medios tecnológicos y masivos de comunicación como: la televisión, la radio, las plataformas digitales, redes sociales y otros espacios que han favorecido a que se genere esta desarmonía, en consecuencia, están desconociendo los usos y costumbres que afecta a la comunidad (Pechene y Yalanda, S. F. p 8).

Figura 19.

Presentación de la danza de los bastones.



Nota. Fotografía propia, presentación de la danza de los bastones en el Alto del Rey, 2019.

⁵⁶ Es una danza tejida desde el 2018 por los dinamizadores Gladimir Escobar y Rubén Muñoz de la escuela rural mixta Cobaló, y que la han presentado en otros resguardos indígenas del Pueblo Kokonuko, en aras de tejer identidad propia en las semillas de vida.

La danza de los bastones además de fortalecer la identidad del proceso político organizativo del Resguardo Indígena de Kokonuko por medio del respeto a los bastones de autoridad, es la forma más lúdica para que las semillas de vida se enamoren del proceso, porque por medio de la danza se van tejiendo liderazgos más fuertes entre los que hacen parte de la coreografía, además fortalece la motricidad gruesa como también la creatividad:

La danza produce mejores beneficios en el niño, no importa el sexo, niño o niña, estos beneficios son: psicológicos porque el alumno adquiere seguridad, independencia y creatividad; biológicos y físicos, porque adquieren fuerza, equilibrio y flexibilidad corporal; Afectivos porque mejoran su expresividad y conllevan a una mejor comunicación. Los alumnos se socializan mejor, hay una mayor cohesión de grupo y se produce una simplicidad en el seguimiento de sus pasos. Se desarrolla la atención y la concentración de los alumnos mediante la práctica de la danza y la aplicación de actividades lúdicas en el aula de clase (Gómez, y Riaño, 2019, p. 21).

Las danzas propias, fortalecen la memoria y la concentración de las semillas de vida, pero también rompen con esa lógica que hace parte de los usos y resabios de la comunidad que se han acostumbrado que para bailar primero hay que emborracharse, por medio de estos ejercicios de pedagogía salvaje, enseñamos a las nuevas generaciones que no se necesita del licor para poder bailar, en gran paso que sigue es convertir a las danzas propias en prácticas espirituales para revitalizar a la madre tierra y los espacios sagrados que hay en el territorio. De igual manera hay otros ejercicios de la Pedagogía Salvaje nos permite seguir fortaleciendo la identidad, como es el trueque:

Figura 20.

Trueque en el Resguardo indígena de Poblazón del Pueblo Kokonuko



Nota. Fotografía Propia del Trueque ejecutado en el Resguardo Indígena de Poblazón en el 2018

El trueque va ser una alternativa a la crisis de civilización que está demarcada por el capitalismo, pero a la vez también de como las comunidades indígenas tejemos identidad y alternativas al modelo económico neoliberal, desde el año 2003 empezó a realizar el primer trueque a nivel zonal como Pueblo Kokonuko y que se realizó en el Resguardo Indígena de Alto del Rey del municipio del Tambo y que lo acompañaron en ese momento 25 guardias indígenas como una forma de recordar que es un ejercicio milenario, donde nuestras comunidades lo practicaba entre familiares y por el cual se viajaba desde muy lejos y por varios días a través de caminos de herradura (Jigrapucha, 2012, p 24), no obstante el trueque hace parte de la tradición propia de las comunidades indígenas en Colombia:

Según el diccionario Pequeño Larousse Ilustrado, el término trueque significa, cambio, acción y efecto de trocar. Antes de la época de la conquista, aborígenes como los muisca intercambiaban entre ellos bienes con comunidades cercanas. Sin embargo esta práctica se dejó de lado para dar paso a la moneda y lo que hoy en día conocemos como el sistema capitalista. Pero a pesar de la marginación del trueque como práctica o alternativa económica existen comunidades en Colombia que han recuperado este sistema como método de supervivencia. Algunos sectores populares y medios han sido partícipes de este método, como alternativa económica a su comunidad. Algunas comunidades indígenas como los Kokonukos han encontrado en el trueque una posición de resistencia frente a las políticas de globalización que permiten el intercambio de bienes con producción orgánica (Fernández, 2010, p. 22).

El trueque se convirtió en un ejercicio de educación propia, donde los resguardos indígenas de las zonas cálidas intercambian productos con los resguardos indígenas de las zonas frías, ya que el pueblo Kokonuko hay variedad de pisos térmicos, posibilitando son solamente e intercambio de productos agrícolas y pecuarios, además se presentan actos culturales, con ritmos de chirimía, danzas propias, donde nos relacionamos e intercambiamos saberes, opiniones del proceso político organizativo, fomentamos prácticas de conservación de semillas propias y plantas medicinales, de esta manera tejemos la recuperación de las prácticas culturales y de la memoria histórica del proceso político organizativo (Jigrapucha, 2012, p. 25).

Figura 21.

Trueque en el Resguardo Indígena de Kokonuko.



Nota. Fotografía Propia, Trueque N° 69 en el Resguardo Indígena de Kokonuko, Vereda San Bartolo, año 2024.

El gran reto que tiene la pedagogía salvaje es enraizar el trueque entre instituciones educativas como una estrategia del proceso político y cultural que tenemos no solamente como resguardo sino como Pueblo Kokonuko, con el objetivo de ir guangueando entre las semillas de vida el sentido de pertenencia cada vez más articulado a las dinámicas comunitarias y apoyado no solamente por los dinamizadores, sino también por las autoridades indígenas y la familia para seguir fortaleciendo el PEC en el Resguardo Indígena de Kokonuko, por otro lado la comunidad ha empezado a explorar nuevas formas de posicionar a los líderes o lideresas indígenas y la cosmovisión por medio murales y barranquismo, para seguir tejiendo aquella identidad que cada vez es más amenazada por las lógicas capitalistas que asechan el Resguardo Indígena de Kokonuko:

Figura 22.

Minga de pensamiento con las semillas de vida.



Nota. Fuente, de la emisora comunitaria Renacer Kokonuko y encuentro de semillas a nivel local en el Resguardo Indígena de Kokonuko, año 2024.

En aras de romper ese machismo muy marcado en el Resguardo Indígena de Kokonuko, se hizo un mural en el año 2018 en la casa del Cabildo con el rostro de las mujeres que han liderado procesos, por ejemplo en ese ejercicio de reparación, se ha recordado a la comunicadora social Efigenia Vazquez que fue asesinada vilmente por el ESMAD el ocho de octubre del año 2017 en el ejercicio de la recuperación de tierras del predio Agua Tibia, como también de la Mamá señora Nelli Sauca que desde de los 12 año, le tocó vivenciar el ejercicio de recuperar tierra con la Hacienda Cobló y por lo tanto es una sobreviviente a las injusticias que le ha tocado que enfrentar el Resguardo Indígena de Kokonuko, también a parecer la imagen de un guardia indígena, demostrando que cada vez los jóvenes se animan a participar y enamorar del proceso político organizativo y defensa del territorio.

Figura 23.

Mural del Papá Señor Mario López en el colegio Guillermo León Valencia.



Nota. Fotografía propia, del Colegio Guillermo León Valencia, con el mural en memoria de Mario López, 2024.

Las instituciones educativas, como el colegio Guillermo León Valencia, también se han dejado influenciar por el ejercicio político organizativo y la memoria de los Papá señores y Mamá señoras que han abonado sangre en los ejercicios de recuperación de tierra, recordando y rindiéndoles homenajes al comunero Mario López que falleció en el 2022, recordando y haciendo memoria histórica con esos líderes indígenas que gracias a su sacrificio la comunidad tiene un gran territorio y las familias no pasan tantas necesidades como en la época del terraje, es decir antes de la aparición del CRIC en el año 1971, debido a eso, el territorio no se encuentra en las manos de las grandes multinacionales, ni del Estado que ha buscado la manera de hacer explorar y explotar las riquezas minerales que pueden haber en las montañas y en los ríos, que provocaría la desarmonización total de la comunidad; por eso aquel ejercicio de muralismo no es una actividad ajena a que sigamos recordando los Papá señores y Mamá señoras por habernos guiando en el camino de la resistencia, y por eso se hizo un mural para que las nuevas generaciones no se olviden

de su legado, de igual manera también se ha acudido al ejercicio artístico del “barranquismo” o arte sobre los barrancos⁵⁷.

Figura 24.

Barranquismo de la cosmovisión del Resguardo Indígena de Kokonuko.



Nota. Fuente de la Asociación Genaro Sánchez, Pueblo Kokonuko, en el Resguardo Indígena de Kokonuko 2024.

A falta de que la institucionalidad no haya tenido la voluntad política suficiente para hacer grandes monumentos en el Departamento del Cauca, resaltando a las comunidades indígenas, en el Resguardo Indígena de Kokonuko, se las ingenia con el equipo de educación para recordar la cosmovisión del Resguardo Indígena de Kokonuko, con sus volcanes (Puracé y Sotará) y con la aparición de sus primeros seres vivos como la serpiente y el armadillo por medio del barranquismo, y poder seguir enamorando a la comunidad del proceso político organizativo que se viene adelantando, y a la vez recordar, que gracias al sacrificio de aquellos dinamizadores también se han adelantado procesos, que a veces la comunidad no le gusta reconocer, dando la sensación a esa vieja rivalidad entre los mayores que no se quieren dejar desbancar de los jóvenes y los jóvenes no quieren aprender los resabios de los mayores o dejarse mandar, porque creen que se la saben todas,

⁵⁷ El Barranquismo es una palabra que no se encuentra en el diccionario. Se toma como una técnica local del Quindío que se desprende de la escultura, donde se toma un tramo de tierra en barranco para convertir en mirador. El escultor y fundador del Barranquismo en el Quindío y en Colombia se llama Efrén Fernández Barón en: <https://web.archive.org/web/20131219192644/http://www.lamoraleja.com.co/barranquismo.html>

pero lo cierto es que si el Resguardo Indígena de Kokonuko quiere potencializar y enraizar aquellas prácticas emancipadoras, no puede olvidarse de las reminiscencias de sus principales líderes y lideresas han abonado bastante sangre a la resistencia, como sinónimo de sacrificio.

Por eso no se debe extrañar de como el Resguardo Indígena de Kokonuko en estos últimos diez años, cada vez tiene mayor visibilidad en el panorama regional y nacional, de cómo los lentes de los medios de comunicación se interesan cada vez más por entender de como la comunidad hace ejercicios de resistencia por medio de la recuperación de la madre tierra, de sus posicionamientos políticos en medio de las asambleas y congresos, de sus iniciativas productivas y de economías propias, como también de dinámicas pedagógicas como el arte por medio de la danza, la música, muralismo, etc., sin olvidar la gastronomía que permite tener las energías suficientes para seguir resistiendo, porque también una resistencias sin comida, es una resistencia desnutrida sin ninguna esperanza de seguir manteniendo los procesos organizativos.

Figura 25.

Caminado la palabra del proceso político organizativo.



Nota. Fuente Propia: Caminata al posición de las semillas de autoridad 2024, y encuentro regional de semillas de vida 2024 en el polideportivo del municipio de Puracé-Coconuco,

La guardia indígena será siempre el corazón de la resistencia, por eso la importancia de su participación en todos los encuentros educativos y políticos que se hacen a nivel local, zonal y

regional, su sacrificio comunitario es bien visto por la comunidad y en especial aquellas semillas de vida que cada vez que se enamoran del territorio y del proceso político organizativo no se avergonzaran nunca de ser guardia indígenas o autoridades y así como la guardia indígena de alguna manera siguen los pasos de la memoria histórica de Manuel Quintín Lame, las semillas de vida también siguen los pasos de la Guardia Indígena cuando recorren el territorio y cantan con fuerza los himnos de resistencia, porque sin proponérselo la guardia indígena hace educación propia desde la didáctica de la pedagogía salvaje, enseñan desde la resistencia, porque recorrer el territorio no es fácil, hay que tener disciplina, fuerza en los músculos, mucho equilibrio y amor y sacrificio para defender el territorio.

Fogón 3.

Leño 4. Memorias fotográficas del proceso político organizativo.

“Se tenía miedo a recuperar lo propio: las mujeres punteábamos las correrías, los hombres iban detrás... ¡Ladrones de tierra!, nos decían. La tierra se recuperó con sangre, con hambre, con la fuerza de las mujeres”.

(CRIC, 2023, p, 9).

En este proceso comunitario no sería lo mismo, sin el sacrificio de las mujeres, que han estado un poco invisibilizadas en el proceso político organizativo, pero no podemos olvidar que son ellas las que le dan vida al resguardo, ya sea desde su sacrificio comunitarios como autoridades, guardias, madres, abuelas, tías, hermanas, primas, hijas, semillas de vida, semillas de autoridad y amigas, las mujeres han dado lineamiento político, ya sea desde el fogón con la familia o en las asambleas, por eso en este cuarto leño del tercer fogón queda evidenciadas de su amor a la defensa del territorio, porque al caminar la palabra, muchas imágenes se quedan en la retina de los ojos y que desaparecerán de la memoria en el momento al que pasemos al otro espacio espiritual; por eso lo importante de resaltar aquellas fotos que muestran todo el tejido social, que le ha dado vida al proceso político organizativo, donde cada vez se va posicionando los ejercicios de educación propia que se están llevando en el territorio, como el encuentro de semillas de vida y de autoridad a nivel regional que se realizó en el Resguardo Indígena de Kokonuko entre el 25, 26 y 27 de julio del año 2024.

Figura 26.

Encuentro Regional de semillas de vida en Kokonuko.



Nota. Fotografía Propia, Encuentro regional de semillas de vida en el Resguardo Indígena de Kokonuko, 2024, el representante legal del CRIC, Jhoe Nilson Sauca y las semillas de autoridad.

También es importante resalta el acompañamiento de los Papás señores y Mamás señoras que siguen aportando con sus experiencia, sus conocimientos, su tiempo y dedicación a seguir fortaleciendo el proceso político organizativo cuando prestan el servicio comunitario de ser guardia indígena, que a pesar de los años, todavía tienen la resistencia necesaria para seguir caminando la palabra, como es el caso de Luis Melenje que ha sido gobernador principal y que también militó en el grupo armado el Quintín Lame, que ha caminado la palabra en dos caminos, uno más radical que otro, actualmente es un mayor que nos sigue enseñando con su ejemplo, ya más moderado y con muchos años de experiencia sigue dando lineamiento político en las asambleas, el segundo y que se encuentra en la mitad es el Papá señor Darío Tote, desde muy joven hizo parte de la JUCO (Juventudes Comunistas) siempre ha sido de izquierda, creería que es el único ateo que conozco en el territorio, Darío Tote ha sido el único caso que ha habido en Kokonuko, de ser un gobernador reelegido entre el 2013 y el 2014, fue coordinador político de la UIIN (Universidad Indígena

Intercultural) en el 2023 y sigue caminado el proceso político organizativo con su experiencia, que ha sido muy valiosa a la hora de moderar asambleas, congresos, juntas directivas ya sea a nivel local, zonal y regional, porque su lineamiento político y carisma seguirá perviviendo en la memoria del Resguardo Indígena de Kokonuko, por último nos encontramos con Manuel Calambas, su experiencia comunitaria se sintetiza que ha sido el único Papá señor que tiene el record de ser tesorero por cinco veces, la última vez fue en el año 2016, donde siempre ha dejado las cuentas muy claras, que a pesar de que nunca terminó la primaria como muchos de su generación, nunca ha tenido problemas en sus entrega de cuentas, como curiosamente pasa con algunas autoridades que siendo profesionales han dejado deudas en vigencias anteriores, actualmente se le reconoce sus conocimientos en el calendario propio y su labor de agricultor lo ha llevado a dar conferencias en algunas universidades.

Figura 27.

Escuchando la experiencia del proceso político organizativo.



Nota. Fotografía propia: Cabildo vigencia 2024, en lado izquierdo se encuentra el Papá Señor Luis Melenje, en la mitad Darío Tote y en la derecha Manuel Calambas.

El 25 de febrero del 2024, se organizó por primera vez la conmemoración de los 230 años de título colonial del Resguardo indígena de Kokonuko, en el saldo colorado, que se encuentra en el sitio turístico Agua Tibia en el marco de los cumpleaños del CRIC, pero también como un ejercicio

comunitario del posicionamiento político y jurídico para seguir reclamando el derecho ancestral de poseer dicho predio, porque como ha argumentado la comunidad “*la familia crece, la tierra no*”, por eso se hace necesario el saneamiento territorial de recuperar lo que en algún momento ha sido parte de la comunidad, es una manera distinta de recuperar tierra sin la necesidad de entrar a picar la tierra y de dañar los cercos, es otra forma de reclamar el derecho al predio sin llegar a la confrontación, porque en el año 2017 dejó varios heridos y una comunicadora vilmente asesinada por el ESMAD.

Figura 28.

Conmemorando los cumpleaños del CRIC en Agua Tibia.



Nota. Fotografía propia: Conmemoración de los 230 años del título colonial del Resguardo Indígena de Kokonuko en el sitio Agua Tibia, 2024

Desde hace más de cinco años, se han creado los propios espacios de formación, sin la necesidad de acudir a intelectuales y personal foráneo, para fortalecer los espacios de capacitación, ya hay profesionales en el territorio, como también la experiencia comunitaria suficiente de algunos Papás señores y Mamás señoras que tienen la capacidad intelectual para dar cátedra del proceso político

organizativo, recordemos que cada año se cambian de autoridades y de guardia indígena, que cada vez son más jóvenes los que acompañan este proceso comunitario, por eso la pertinencia de las escuelas de formación que le han el nombre de fogón, porque para los Kokonukos, la educación empieza desde la familia, especialmente al rededor del fogón, mientras se preparan los alimentos, la familia se va educando, se va enseñando, por eso la manera más pedagógica que ha tenido la comunidad es colocarle el nombre de fogón a las escuelas de formación, porque como comunidad todos somos familia.

Figura 29.

Apertura de la escuela de formación “El Fogón”.



Nota. Fotografía propia: Iniciación de la minga de pensamiento, escuela de formación del Fogón en el Resguardo Indígena de Kokonuko, vereda Pisanrrabo, 2024.

En la experiencia como dinamizador o docente, seguiré aportando a seguir fortaleciendo los ejercicios comunitarios como las mingas de trabajo, especialmente en el rescate de la huerta tradicional que con el acompañamiento de los padres de familia y las semillas de vida, se siembran habas, maíz, frijol, papa, cilantro y zanahoria para aportar de alimentos al restaurante escolar y no depender tanto de los programas institucionales como el PAE (Plan de Alimentación Escolar) que

si bien es cierto ayudan con la alimentación de las semillas de vida, también inculca prácticas y hábitos distintos de alimentación que son ajenos al territorio.

Figura 30.

Minga en la huerta tradicional de la Escuela Rural Mixta Cobaló.



Nota. Fotografía propia: Fortaleciendo la huerta escolar en la Escuela Rural Mixta Cobaló, 2023

Igualmente se seguirá poniendo en práctica la pedagogía salvaje de recorrer el territorio, como parte de la educación propia que implica reconocer el territorio, saber cuáles son los sitios sagrados y los sitios turísticos, y que las semillas de vida, vayan haciendo sus respectivos análisis y hacer las diferencias entre uno y otro, porque en un futuro muy cercano, serán ellos que defiendan el territorio desde los espacios comunitarios como la guardia indígena o autoridades. Por medio de los recorridos territoriales las semillas de vida van adquiriendo resistencia en todo su cuerpo, como una forma de fortalecer la motricidad gruesa, y es evidente como a inicio de año, las semillas de vida se cansaban rápidamente y se demoraban bastante para llegar a un determinado lugar, pero ya a finalizar el año, las semillas de vida cada vez se vuelven más fuertes y resistentes y no se demoran tanto para llegar a determinado lugar; aquel ejercicio de pedagogía salvaje es una forma de hacer un dialogo de saberes con la madre naturaleza, donde aprendemos a escuchar los ríos, el viento como mueve los árboles, a escuchar las aves, donde abrazamos los árboles y el agua de los ríos, sus piedras y nos llenamos de energía natural rompiendo con ese sedentarismo que amenaza a cada vez a las semillas de vida con el uso y abuso del celular.

Figura 31.
Escuchando a la Madre Naturaleza.



Nota. Fotografía propia: Recorridos territoriales como un ejercicio de pedagogía salvaje como una forma de dialogo de saberes con la madre naturaleza.

En ese ejercicio de caminar la palabra, tuve la posibilidad de ser autoridad, como calidad de alguacil suplente, en el año 2020, y conocí de primera mano las necesidades que hay en la comunidad, como también entender cada vez más sus contradicciones y potencialidades que hace parte la organización, ser autoridad es un trabajo comunitario que todo comunero o comunera debe aportar al proceso político organizativo como una forma de rendirle tributo aquellos Papás señores y Mamá señoras que han sacrificado sus vidas como un ejercicio comunitario y reivindicativo para que la comunidad pueda tener un territorio amplio y con cierta autonomía.

Figura 32.
Testimonio de ser autoridad en la vigencia 2020



Nota. Fotografía propia: Vigencia de cabildo 2020.

Cada vez se hacen más mingas de pensamiento con la guardia indígena y las semillas de vida, demostrando que vamos por buen camino, aquellos espacios son importante para que cada vez tengamos un posicionamiento político más claro a la hora de defender el territorio, aquellas escuelas de formación también es una forma de enamorar a la comunidad con el ejercicio comunitario de la educación propia porque vamos despejando las dudas de la organización, pero a la vez vamos concientizando a las nuevas generaciones de la importancia de ser guardia indígena acompañada con los cantos de resistencia en medio del fogón.

Figura 33.

Escuela de formación entre la guardia indígena y las semillas de vida.



Nota. Fotografía propia, escuela de formación de la guardia indígena de Kokonuko, con acompañamiento de las semillas de vida y de autoridad año 2023.

Otra forma de hacer educación propia y de fortalecer el ejercicio comunitario, es por medio de los trueques, que como pueblo Kokonuko cada vez vamos fortaleciendo, ya que los resguardos indígenas de las zonas calientes como Alto del Rey, Guarapamba, Julumito intercambian productos con resguardos indígenas de las zonas frías como Paletará, Puracé, Quintana, Poblazón y Kokonuko, aquel ejercicio es importante porque va tejiendo lazos de hermandad, pero a la vez va tejiendo una identidad propia, que a pesar de que no tenemos un idioma propio establecido como pueblo kokonuko, si tenemos practicas ancestrales que nos identifica como indígenas kokonukos como es el ejercicio de economía propia por medio del trueque, además de eso, la importancia de la presencia de la guardia indígena es importante en estos espacios, porque la guardia indígena es la encargada de hacer control de la logística, que no haya tanto desorden y que cada resguardo indígena respete el espacio asignado y el tiempo para que se haga el ejercicio comunitario del trueque sin mayores inconvenientes.

Figura 34.

Acompañamiento de la guardia indígena al trueque 69 del Pueblo Kokonuko.



Nota. Fotografía propia: Acompañamiento de la guardia indígena de Kokonuko, en el trueque número 69, en la vereda San Bartolo, en el Resguardo Indígena de Kokonuko, donde participaron todos los 9 resguardos indígenas que hacen parte de la Zona Centro, como Pueblo Kokonuko.

Por medio de los trueques también se conocen amistades importantes que perduraran en la memoria de los participantes, como es el caso del compañero Arcadio Aguilar del Resguardo Indígena de Puracé, que nos ha enseñado que ser guardia indígena es un estilo de vida de los kokonukos, él también ha sido importante en las escuelas de formación ya sea a nivel local, zonal y regional, sus enseñanzas seguirán perviviendo en las nuevas generaciones, no hay kokonuko que no sepa quién es Arcadio Aguilar, que ha sabido enseñar con el ejemplo, también ha sido importante sus charlas con él para esta investigación.

Figura 35.
Caminando la palabra con Arcadio Aguilar en el trueque.



Nota. Fotografía propia: Caminando la palabra con el guardia indígena Arcadio Aguilar, en el trueque del Resguardo Indígena de Julumito 2019.

Figura 36.
Presentación de la danza de los bastones en los juegos tradicionales.



Nota. Fotografía propia: presentación de la coreografía la danza de los bastones en la vereda San Bartolo año 2024.

En el mes de septiembre, los días 26 y 27 del año 2024, se realizó a nivel local los juegos tradicionales entre las cinco escuelas rurales y los dos colegios del Resguardo indígena de Kokonuko, donde se presentaron las semillas de autoridad de la escuela rural mixta Cobaló, con la danza propia de: “*Los bastones*”, una forma lúdica de rescatar lo propio y defender desde la danza el proceso político organizativo, que como dinamizador y coreógrafo trato de seguir rescatando esta danza propia, con el fin de seguir fortaleciendo la capacidad artística y motricidad gruesa de las semillas de vida.

Figura 37

Abrazando y jugando con nuestro amigo árbol.



Nota. Fotografía propia: Una forma lúdica de hacer pedagogía salvaje y mejorar la motricidad gruesa subiéndose a un árbol.

En vez de que las semillas de vida, se dediquen en las aulas a dibujar un árbol en un hoja de papel, preferimos llevarlos donde hayan arboles donde puedan abrazarlos, jugar con ellos y poder encontrar una comunicación con aquel arbusto y reconociendo sus beneficios como son los frutos de un viejo árbol de arrayan que va para un siglo de vida que se encuentra en la vereda Cobaló y poder hacer un dialogo de saberes o una minga de pensamiento con la naturaleza más que con los comuneros del resguardo.

Para ir terminando, agradecerle a la guardia indígena que en todas las vigencias han defendido el territorio, que como alguacil suplente en el año 2020, soy testigo directo del gran sacrificio comunitario que hacen para que no haya tantas desarmonías en el territorio, la guardia indígena me

enseño muchas cosas que a la academia no pudo sensibilizarme, la guardia indígena me enseñó el respeto con la comunidad, con la naturaleza, de que siempre hay que ser humilde donde uno se encuentre, independientemente de los estudios o del cargo que uno este desempeñando, desde la practica la guardia indígena me enseñó a descolonizar la mente, a desmitificar al héroe, en el sentido de que no se necesitan armas de fuego para defender una comunidad, un territorio, unas ideas, solamente con un posicionamiento político claro y con el bastón de guardia es suficiente para resistir en el tiempo y el espacio, la guardia indígena son los verdaderos héroes de la historia del departamento del Cauca y de Colombia, son el músculos de la resistencia, la guardia indígena es una alternativa real a los escenarios de pos-acuerdos, en medio de tantos conflictos armados, la guardia indígena se ha ganado el respeto de los actores armados que dudarían en entrar al Resguardo Indígena de Kokonuko.

Figura 38.

Caminando la palabra con la guardia indígena de Kokonuko, vigencia 2020



Nota. Fotografía propia: Capacitación con la guardia indígena de la vigencia 2020, fue el año que me tocó ser autoridad en calidad de Alguacil Suplente.

Conclusiones

Hablar de Manuel Quintín Lame, es hablar del ejercicio de la resistencia comunitaria, es hablar de la historia de la recuperación por la tierra, es hablar de los orígenes del CRIC y de la guardia indígena, de la educación propia, es decir de hacer memoria histórica del proceso político organizativo sin caer en lo anecdótico, por eso para el movimiento indígena, Manuel Quintín Lame fue un intelectual en el sentido que no se dejó comprar por el establecimientos como suele pasar en algunos intelectuales que se arrodillan al Estado por tener estabilidad laboral, Manuel Quintín Lame fue un intelectual muy orgánico que sin terminal la escuela e ir a la universidad, logro crear un posicionamiento político en defensa de las comunidades indígenas. Por otro lado, aquellas clases sociales que lo veían como un peligro para la sociedad, era calificado de facineroso, de pícaro, bandolero, de loco con delirios de poder, un libidinoso, un asno montes, para que perdiera credibilidad entre las comunidades indígenas, pero a pesar de eso, nunca se dejó doblegar a pesar de que muchas veces fue capturado y dejado en las rejas (nunca tuve un dato exacto) pero lo que se sabe es que el líder indígena ya había marcado el proceso político más allá de un estilo de vida, porque para Manuel Quintín Lame se le convirtió en una obsesión defender a las comunidades indignas, así le tocara que abonar la tierra de sangre para conseguirlo, sin la necesidad de las armas de fuego. Manuel Quintín Lame nunca le hizo una apología al uso de las armas de fuego, de haber sido así, hubiera sido asesinado por el establecimiento en una época donde no se respetaban la vida de las comunidades indígenas, en cambio el líder indígena Quintín Lame murió a lo Vargas Vila, es decir con la pluma en la mano, demostrando que sus escritos fueron su mejor arma contra el establecimiento, su escritura seguirá siendo un referente político, filosófico, jurídico, histórico para descolonizar la mente y el espíritu para fortalecer el ejercicio comunitario, político y pedagógico.

De igual, manera tener proceso político organizativo, ser guardia indígena, es un estilo de vida de los kokonukos, que no dudarían en derramar sangre por defender el territorio, aquella experiencia comunitaria nos permitirá seguir autoevaluarnos, pero sobre todo de descolonizar el pensamiento en el sentido que la resistencia pacífica desafía la hegemonía del Estado Nación en la idea de que no se necesita de las armas de fuego para defender un territorio, la guardia indígena enseña con el ejemplo de que no solamente se defiende físicamente el territorio, sino que se teje identidad política, donde se fortalecen las identidades colectivas vinculadas a los principios del CRIC, es decir, a la *“unidad, tierra, cultura y autonomía”*, forjando un sentido de pertinencia y de propósito colectivo sin el uso de las armas, sino con la resistencia representada en el bastón de guardia y de autoridad, la guardia indígena está desmitificando la representación del héroe independiente en que

trincheras ideológicas se encuentren, porque aquellos guerreros de fusil y granadas desgraciadamente están contaminados por el uso de las armas de fuego para defender un territorio.

La resistencia de la guardia indígena manifiesta que la lucha por la autodeterminación no es una pretensión pasajera o una simple moda del movimiento indígena, porque en el fondo es una necesidad imperiosa frente a las constantes amenazas internas y externas, la guardia indígena de alguna manera indirecta han bebido de las aguas del pensamiento de Quintín, donde su legado ha infundido un espíritu de resistencia que se refleja en la forma de como el Resguardo Indígena enfrenta las adversidades del caminar la palabra, hasta la defensa del territorio y la lucha por una educación propia que respete y promueva la identidad cultural, porque mientras sigamos cambiando la memoria, seguirá abriendo resistencia, y mientras la llama de la resistencia permanezca, el fantasma de Quintín Lame seguirá provocando odios y pasiones, porque para las comunidades indígenas su espíritu sigue vivo y que seguirá presente, desafiando y atemorizando todavía aquella clase política que con su arrogancia creyeron que podían borrar su legado de la historia oficial.

La resistencia pacífica de la guardia indígena se encuentra en un contexto donde las luchas por la identidad y la autonomía están en constante tensión contra aquellas fuerzas hegemónicas que representa la globalización que busca homogenizar todo lo que sea diferente, la valentía y sacrificio de la guardia indígena busca remediar las injusticias del pasado, como también enfrentar los desafíos del presente y luchar contra las infamias del futuro, la resistencia de la guardia indígena, no solo es un acto de coraje, sino de esperanza, no es solamente una reacción ante la dominación sino un testimonio de sacrificio de la propia existencia de la condición humana.

El ejercicio comunitario de la guardia indígena, tiene sus tensiones y desafíos en su intento por mantener la armonía en el territorio, donde el panorama nacional cada vez es más hostil, aquellas tensiones no solamente irradian las contradicciones de las sociedades en movimiento, movimientos sociales y anti-sistémicos, sino que dan lineamiento político y pedagógico de mantener vivo el fuego de una tradición de resistencia en un mundo que continuamente busca desarraigar lo diferente y asimilarlo.

Todavía falta seguir caminando más la palabra con la guardia indígena, para seguir posicionando su educación propia, con la didáctica de la pedagogía salvaje para que no suframos de la enfermedad mental de la amnesia colectiva que amenaza los usos y costumbres del Resguardo Indígena de

Kokonuko, con sus historias de la recuperación de tierras, con su cosmovisión, porque la pedagogía salvaje es un acto de resistencia epistémica frente a la imposición de modelos educativos externos que no respetan, no reflejan las realidades y necesidades de la comunidad, porque la pedagogía salvaje busca tejer comunidad, eso implica también cerrarse en sí y no dejarse manosear de los investigadores externos de las universidades que de alguna manera forman parte de ese tentáculo burocrático que representa el Estado Nación, donde las comunidades son objetos de investigación o un dato más de aquellas estadísticas, porque la pedagogía salvaje no tiene nada que ver con crear un Estado Plurinacional, busca en enraizar cada vez más la lógica de la comunidad y que cada vez se enamore más de la educación propia, que comparte las mismas ideas de la “*pedagogía del Oprimido*” de Paulo Freire que señalaba que no es solo buscar como dirigir a un pueblo, sino ayudar a despertar en cada uno de ellos la conciencia de su opresión y el poder de la resistencia, de ahí la importancia de creer más en nosotros, por medio de la pedagogía salvaje podemos sembrar la semilla del liderazgo inspirada en las huellas del liderazgo de Manuel Quintín Lame que sigue sugestionando a caminar la palabra con su propia fuerza y capacidad de lucha.

Gracias a la autonomía que es producto de sacrificio, que con sudor y sangre nuestros Papá señores y Mamá señoras nos dejaron de herencia, aquella autonomía se sigue respirando, permitiendo fortalecer cada día más la educación propia con la didáctica de la pedagogía salvaje podemos señalar que es una alternativa viable, sería, responsable y creíble frente al sistema educativo oficial, en aras de ser diferente en el marco del derecho propio, porque hemos demostrado de que el conocimiento no es algo neutral, que ha tocado que tomar posicionamientos radicales para defender el territorio y hacer valer nuestros derechos, inspirados no solamente en Manuel Quintín Lame, la Cacica la Gaitana, el cacique Miguilli, Juan Tama, Agualongo, Benjamín Dindicue, Anatolio Quirá, Darío Tote, Solmary Mapallo y demás líderes y lideresas que han dejado y siguen dejando huellas en el movimiento indígena en sus luchas pasadas y presentes, la educación propia abre la ventana para que la memoria histórica sea una herramienta de empoderamiento, con la pedagogía salvaje no solo ilustra a las semillas de vida y de autoridad sobre su pasado, sino que también les provee de un posicionamiento político para entender su presente y su destino en la comunidad.

La pedagogía salvaje seguirá dando línea política y pedagógica en el sentido de que la educación propia va más allá de lo cognitivo, donde las semillas de vida y de autoridad por medido de los recorridos territoriales donde se hace la rio-terapia, pasto-terapia-lodo-terapia, se conectan espiritualmente con su historia, sus luchas, la naturaleza y su comunidad, aquella pedagogía salvaje

va más allá del discurso, donde se va guanguando el sentido de pertenencia y orgullo por la identidad indígena kokonuko, lo cual es trascendental para seguir fortaleciendo la cultura y la resistencia contra aquellas fuerzas de aculturación, porque la pedagogía salvaje no es solamente criticar, transformar y preservar la cultura y la memoria, sino que prepara a la nuevas semillas de vida para enfrentar y transformar las realidades políticas, sociales y económicas que nos afectan, porque le principal objetivo de la pedagogía salvaje es resistir, persistir e insistir en el tiempo y en el espacio hasta que se pague el sol.

Referentes bibliográficos

- Álvarez Gardeazábal G. (2012). *Comandante Paraíso*. Editorial: Pas Comunicaciones S. D. H.
- Auge Marc. (2000). *Los «no lugares» espacios del anonimato Una antropología de la Sobremodernidad*. Traducción: Margarita Mizraji Ilustración de cubierta: Alma Larroca Quinta reimpresión. Editorial Gedisa, S.A. Barcelona.
- Asociación de Cabildos Genaro Sánchez. (2012) *La jigrapucha del PEC Pueblo Kokonuko. Consideraciones generales hacia la formulación del Proyecto Educativo Comunitario Pueblo Kokonuko*. Ministerio de Educación Nacional.
- Asociación de Cabildos Genaro Sánchez. (2013) *La jigrapucha del PEC Pueblo Kokonuko. Fase fundamentación de la Jigrapucha como proyecto educativo comunitario del Pueblo Kokonuko*. Ministerio de Educación Nacional.
- Asociación de Cabildos Genaro Sánchez. (2014). *Plan de Salvaguarda Étnico del Pueblo Indígena Kokonuko PSEPIK: Minga de pensamiento y sabiduría para la resistencia, defensa y derecho al territorio, la cultural, la autonomía y la pervivencia 2009-2014*
- Calambas Tote G. (2023). *Análisis del proceso político organizativo para el gobierno propio en el Resguardo Indígena de Kokonuko 1991- 2021*. Tesis de grado para optar el título de Politólogo de la Universidad del Cauca. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales.
- Castillo Arboleda D. (1973). *El indio Quintín Lame*. Bogotá Colombia. Editorial: Ediciones Tercer Mundo.
- Castro Gómez S. (2005). *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- CRIC (2011). *Caminando la palabra*. Popayán-Colombia. Editorial PEBI.
- CRIC. (2022). *Documento final de la metodología y ruta jurídica para calcular los costos integrales del SEIP de los pueblos indígenas del Cauca, Decreto 1811 del 217*. Editorial: Consejo Regional Indígena del Cauca.
- CRIC. (S. F.). *“Hasta que se apague el sol”*. *Proceso autonómico de los pueblos indígenas del Cauca en defensa de el caminar y el territorio*. Con el apoyo de Broederlijk Denle.
- CRIC. (2023). *Memoria de los espacios del tejido de vida de los pueblos originarios*. Editorial PEBI
- CRIC. (2011) *Sistema Educativo Indígena Propio*. Primer documento. Editorial PEBI.
- CRIC. (2018) *Sistema Educativo Indígena Propio*. Segundo documento. Editorial PEBI.
- CRIC. (2022). *Orientaciones para vivenciar la educación propia en el Pueblo Kokonuko*. Documento de operatividad SEIP del Pueblo Kokonuko. Editorial: PEBI.
- Dahl R. (1999). *La democracia: Una guía para los ciudadanos*. Traducción de Fernando Vallespín Editorial Santillana. Madrid

- Fajardo Sánchez L. A., Gamboa Martínez J. C. y Villanueva Martínez O. (1999). *Manuel Quintín Lame y los guerreros de Juan Tama (Multiculturalismo, magia y resistencia)*. Ediciones colectivas Alas de Xue (Colombia) El local Autogestionari de *Quart de Poblet Nossa y Jara Editores*.
- Fals Borda. O. y Moncayo Victor M. (2015). *Una sociología sentipensante para América Latina*. México, D. F.: Siglo XXI Editores; Buenos Aires: CLACSO.
- Freire P. (2016). *Pedagogía de los sueños posibles: Por qué docentes y alumnos necesitan reinventarse en cada momento de la historia*. México. Editorial Siglo XXI.
- Freire P. (2005). *Pedagogía del Oprimido*. México. Editorial Siglo XXI.
- Gómez Niviayo A. y Riaño Pinzón J. (2019). *La danza tradicional muisca como estrategia pedagógica para fomentar en los niños y niñas de 3 a 4 años el saber ancestral en la casa de pensamiento ic kihisaia gue atyqib muisca*. Tesis de grado para optar por el título de Licenciado en Pedagogía Infantil. Universidad del Tolima. Instituto de Educación a Distancia Licenciatura en Pedagogía Infantil. Bogotá.
- González. F. (2010). *Viaje a pie*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- Guerra. F. (2024). *Rescatar el pensamiento de Túpac Amaru II*. Revista en línea de la Maestría en Estudios Latinoamericanos. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.
- Jiménez Mejía M. R. (2011). *Educaciones y pedagogías críticas desde el sur (Cartografías de la Educación Popular)* Lima. Tarea Asociación Gráfica Educativa.
- Lemaitre Ripoll Julieta. (2013). *La Quintiada (1912-1925): La rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recopilación de fuentes primarias*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Derecho, Ediciones Uniandes.
- Marx C, y Engels F. (1979). *El manifiesto comunista*. Editorial. Andreus.
- Montoya P. (2016) *Adiós a los próceres*. Bogotá.-Colombia. Primera edición Random House Mondadori.
- Moreno D. (2002). *El sistema político del clientelismo en Popayán, 1930-1940*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Neyra Sánchez A. (2021). *Túpac Amaru y Micaela Bastidas: Memoria, símbolos y misterios*. Lima-Perú: Ministerio de Cultura.
- Ospina W. (2013). *América mestiza*. Bogotá. Random House Mondadori, S. A. S.
- Ospina W. (2001) *Colombia en el planeta*. Imprenta Departamental de Antioquia. Medellín Colombia.
- Ospina W. (1994) *Es tarde para el hombre*. Editorial: Norma S. A.
- Ospina W. (2003) *La herida en la piel de la diosa*. Editorial: Aguilar. Bogotá, Colombia.

Ospina W. (2012). *Un algebra embrujada*. Bogotá.-Colombia. Editorial: Random House Mondadori.

Pechene A. y Yalanda Cl. (S. F.). *La danza, alegría del alma y el corazón, el buen vivir del pueblo indígena*. "wetha ku'ju' kwesx fxi zenxi uuste nasa". Trabajo presentado para obtener el título de Especialista en Pedagogía de la Lúdica Fundación Universitaria Los Libertadores Facultad de Ciencias Humanas y Sociales Especialización en Pedagogía de la Lúdica Bogotá D.C

Peñaranda Supelano, D. R. (2015). *Guerra propia, guerra ajena: conflictos armados y reconstrucción identitaria en los Andes colombianos. El Movimiento Armado Quintín*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, IEPRI, Universidad Nacional de Colombia.

Plan de Vida del Resguardo Kokonuko (2012) *Sobre las huellas de nuestros ancestros para pervivir en dignidad y autonomía*. Kokonuko -- Puracé.

Popol Vuh (S.F) *Las antiguas historias del Quiché*. Bogotá: Editorial Cupido.

Quevedo, Juliana; Latorre J; y Gómez P. (2022). *Los herederos de Quintín Lame y del zapatismo: comunicación, paz-conflicto e incidencias políticas*. Editores académicos: Pablo Felipe Gómez Montañez y Jorge Magaña Ochoa; Bogotá: Ediciones USTA.

Quintín L. M. (2004). *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas Colombianas*. Popayán. Colombia: Editorial Universidad del Cauca

Romero L. F. (2005). *Manuel Quintín Lame Chantre. El indígena ilustrado, el pensador indigenista*. Pereira. Colombia: Papiro.

Rosero E. (2012). *La Carroza de Bolívar*. España. Tusquets Editores.

Sachs, C. (1943). *Historia universal de la danza*. Buenos aires: ediciones centuriones.

Sánchez, G. (2006). *Guerras, Memoria e Historia*. Medellín. La Carreta Editores E.U.

Santos B. (2009). *Una epistemología del sur*. México. Editorial Siglo XXI.

Solis V, V., Sánchez J., e Ipia V. (2022). *Memoria histórica y colectiva del Resguardo de Kokonuko: Siglo XV hasta la primera mitad del siglo XIX*. Cabildo Indígena de Kokonuko, Equipo local, División de la Gestión de la Cultura, Universidad del Cauca.

Tapia L. (2011). *Política salvaje*. Buenos Aires. Editorial: Waldhuter.

Torres C. A. (2016). *La educación Popular. Trayectoria y actualidad*. Editorial. El Buho.

Tattay P., Peña J. (2013). *Movimiento Quintín Lame. Una historia desde sus protagonistas*. Fundación Sol y Tierra. Colombia.

Uribe M. V. (1990) *Matar, rematar y contramatar. Las Masacres de la Violencia en el Tolima 1948-1964*. Cinep. Editorial: Controversia.

Vallejo F. (1987). *El fuego secreto*. Editorial Planeta Colombiana S. A.,

Vallejo F. (2003). *Los días azules*. México. Editorial: Alfaguara.

Vila J. M. (1998). *Ante los Bárbaros*. Editorial Panamericana Ltda.

Villarreal Tique H. S. (2020). *Historia de la Educación en el Movimiento Indígena Caucaño: Propuestas, Desarrollos y Desafíos*. Dirigida por: Fernando Hernández Sánchez Doctor en Historia en la Universidad Autónoma de Madrid

Zapata O. (S.F.) *Changó el gran putas*. Editorial Oveja negra.

Zapata S. C. (2007) *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Universidad de Chile Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala / Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos.

Zibechi R. (2008) *América Latina: Periferias Urbanas, territorios en resistencia*. Bogotá. Ediciones desde abajo.

Zibechi R. (2015). *Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipadoras*. Bogotá. Ediciones desde abajo.

Zibechi R., Nuin S. (2008). *Dibujando fuera de los márgenes: los movimientos sociales en la transformación sociopolítica en América Latina*. 1ª ed. Buenos Aires: La Crujía.

Zibechi R. (2007). *Dispersar el poder. Los movimientos sociales como poderes antiestatales*. Ediciones desde abajo. Bogotá. D.C.- Colombia.

Zibechi R. (2011). *Territorios en Resistencia. Cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*. Editorial Baladre.

Normas y leyes

Decreto 1953, del 2014

Decreto 1811 de 2017

Ley 89 de 1890

Ley 55 de 1905

Ley 135 de diciembre de 1961

Norma SEIP, borrador

Anexos

REGLAMENTO GUARDIA INDIGENA KOKONUKO. ELABORAN CONJUNTAMENTE CON LOS INTEGRANTE DE LA GUARDIA INDIGENA EL PRESENTE REGLAMENTO INTERNO PARA EL FUNCIONAMIENTO DE LA GUARDIA EN EL TERRITORIO INDIGENA DEL PUEBLO KOKONUKO.

Después de un amplio debate y análisis del que hacer de la guardia indígena del Pueblo Kokonuko reunida con sus autoridades tradicionales y la autoridad tradicional indígena de los territorios ancestrales del pueblo kokonuko, en varias ocasiones en Talleres Zonales Elabora el Siguiendo Reglamento de Funcionamiento Político Organizativo.

FUNCIONES DE LA GUARDIA INDIGENA DEL PUEBLO KOKONUKO JUSTIFICACION

Como la guardia indígena del Pueblo Kokonuko se hace necesario conocer más a fondo los principios de Unidad, Territorio y Autonomía donde se deben generar los espacios de carácter organizativos, teóricos y prácticos sobre capacitaciones y orientaciones de la guardia en el movimiento indígena, como mecanismo participativo de la comunidad se ve la necesidad de tener más conocimiento sobre los deberes y derechos que nos conciernen como pueblos Indígenas desde el Derecho Mayor, la constitución nacional entre otros, todo esto, se hace necesario de que formen nuevas dinámicas de trabajo en coordinación con los cabildos y guardia indígena como autoridades representativas de las comunidades donde se debe lograr como resultado que muchos jóvenes además de la participación de los mayores y comunidad en general se tengan elementos fundamentales para el ejercicio de la autoridad, autonomía, control territorial además de analizar y reflexionar sobre las diferentes situaciones que suceden en las comunidades.

REGLAMENTO INTERNO DE LA GUARDIA INDIGENA ARTICULO 1°

Respeto a la guardia: Para fortalecer el ejercicio de convivencia y armonía entre los comuneros de los resguardos del Pueblo Kokonuko es deber de la comunidad respetar y apoyar las actividades que realiza la Guardia Indígena.

El incumplimiento al presente artículo será sancionado de acuerdo a la justicia indígena y autoridad territorial en coordinación con el respectivo cabildo y se deberá hacer en asamblea general de la comunidad, de la misma manera es deber de la guardia indígena respetar a la comunidad en cumplimiento de sus funciones y de igual manera tener en cuenta lo siguiente:

- a. Respeto que la guardia debe tener hacia la Comunidad
- b. El himno de la guardia se entone en primera instancia en cualquier evento
- c. Como guardia se pueden tomar decisiones de acuerdo a la organización que cada cabildo lleve internamente.
- d. En cuanto a la unidad que sea equitativa y equilibrada al manejo interno de cada cabildo en los castigos, en lo organizativo y las costumbres.

ARTICULO 2°

IDENTIFICACION DE LA GUARDIA INDIGENA DEL PUEBLO KOKONUKO: Para nuestra identificación como guardia indígena del pueblo kokonuko en eventos locales, zonales, regionales y

nacionales. debe estar dotada de un chaleco con su respectiva escarapela que nos identifique como pueblo kokonuko cuyos colores son la bandera del cric con su respectivo logotipo de la autoridad tradicional para este fin los cabildo y la autoridad tradicional zona centro Pueblo Kokonuko deberá realizar la gestión y consecución de recursos económicos ante el Consejo Regional del Cauca CRIC y la IPS. Y de la misma que manera los chalecos para eventos regionales lleven el logotipo de la etnia Kokonuko y para lo Local el Logotipo de cada resguardo.

ARTICULO 3°

FUNCIONES DE LA GUARDIA INDIGENA:

- A. Defender el caminar, el territorio y la cultura y realizar control territorial
- B. Realizar procedimientos de identificación de personal extraño a la comunidad
- C. Cuidar sus intereses y bienes de la comunidad
- D. Hacer cumplir el reglamento que existe en cada cabildo
- E. Cumplir con la dinámica en su periodo
- F. Participación en las mingas, reuniones, asambleas, congresos y movilizaciones que el cabildo o la comunidad realice a nivel local, zonal, regional y talleres de capacitación.
- G. La guardia indígena deberá prestar sus servicios en eventos que realice el cabildo a beneficio de la comunidad.
- H. Coordinar con el cabildo los mecanismos y procedimientos de aplicación de la justicia a los comuneros.
- I. Conocer la normatividad con relación a derechos humanos y derecho internacional humanitario.
- J. Coordinar con los cabildos y la autoridad tradicional, la realización de talleres de capacitación, las cuales se realicen a principios de año.
- K. Propiciar espacio de dialogo con actores armados y otras organizaciones que interfieren la armonía de las comunidades y realizar el acompañamiento a su cabildo sin ningún tipo de intervenciones como guardia.
- L. Realizar por lo menos dos veces armonizaciones con los médicos tradicionales una a principio y la otra a mitad de año.
- M. Cuidar y hacer respetar sus Implementos tales como: Bastón de autoridad, chaleco, brazalete, gorras, equipos de comunicación, vehículos, motos. etc.

ARTICULO 4°

PROHIBICIONES PARA LA GUARDIA INDIGENA:

Para realizar un verdadero trabajo al interior de las diferentes comunidades del Pueblo Kokonuko, y de la misma manera demostrar una disciplina, armonía y compañerismo entre los guardias y las siguientes son las directrices que se deben tener en cuenta para mantener el respeto por parte de la comunidad, por lo tanto se prohíbe al guardia lo siguiente:

- No llamar a sus compañeros guardias con sobrenombre
- Abstenerse de tener relaciones sentimentales entre los mismos guardias
- Abuzar del cargo de autoridad conferido por la comunidad
- Irrespetar a las compañeras guardias
- Agredirse física o verbalmente entre guardias o comuneros.
- Utilizar los implementos de dotación para otras actividades.
- Realizar desordenes o escándalos en establecimientos públicos.
- La guardia indígena no podrá dar declaraciones públicas sin el permiso del respectivo cabildo.
- Tomar decisiones que son de competencia del cabildo.
- Se prohíbe a los integrantes de la guardia indígena utilizar el nombre del cabildo para intereses personales.
- Se prohíbe el consumo de bebidas embriagantes, alucinógenos y otros mientras este desempeñando sus funciones.
- Hacer un buen uso y manejo de los equipos de comunicación con lenguajes adecuados, mensajes cortos (no sabotear las comunicaciones).
- No utilizar prendas militares, armas de fuego, explosivos, gases lacrimógenos o propaganda militar o subversiva.

ARTICULO 5°

REALIZACION DE ENTRENAMIENTO FISICO:

Para obtener una mejor dinámica y operatividad de la guardia indígena del pueblo kokonuko, se hace necesario que en cada uno de los resguardos y a nivel de la zona se realicen jornadas de entrenamiento físico y mental de acuerdo a una enfermedad para el mejor desempeño de sus funciones de control territorial, para estos casos deberá coordinar estas actividades por lo menos una vez cada mes en las comunidad y a nivel zonal y cuando se convoque a talleres u otros eventos. todo joven que se encuentre en el censo indígena deberá prestar el servicio a la comunidad como guardia.

ARICULO 6°

CAPACITACION A LA GUARDIA INDIGENA DEL PUEBLO KOKONUKO:

La guardia indígena para poder responder a todas las situaciones que se presenten en los territorios debe estar capacitar integralmente para cumplir su misión de defender, hacer respetar los derechos que nos asisten como pueblos indígenas, para esto se debe dar una capacitación continua en los siguientes temas:

- Derechos Humanos DDHH y Derecho Internacional Humanitario DIH.
- Legislación Indígena en: proceso político organizativo, derecho mayor, territorio, salud, educación, medioambiente, derechos consagrados en la constitución nacional y legislación en derechos internacionales.
- Formación en procesos y procedimientos para el control territorial

ARTICULO 7°

TIEMPO DE DURACION DE LA GUARDIA INDIGENA:

De acuerdo al trabajo que se viene desarrollando en cada una de las comunidades del Pueblo Kokonuko por uso y costumbre quienes hacen parte de la guardia Indígena tienen una duración de un año. Para el coordinador local de guardia indígena y lo mismo para el coordinador zonal su periodo de trabajo será por dos años. Para este caso cada comunidad realizara una evaluación sobre el desempeño del trabajo y podrá ser reelegido si así se determina.

ARTICULO 8°

FUNCION DE LOS CABILDOS CON RELACION A LA GUARDIA INDIGENA:

Como mecanismos de la articulación, coordinación, comunicación y operativización de la guardia Indígena es importante el decidido apoyo que realicen las autoridades del Pueblo Kokonuko, entre las funciones que se deben tener en cuenta se destacan las siguientes:

- Mantener constante seguimiento el comportamiento y buen funcionamiento de la guardia indígena.
- Cada cabildo deberá realizar evaluaciones sobre el trabajo de la guardia y hacer los respectivos correctivos,
- Consolidar directrices políticas que permitan identificar objetivos para alcanzar las metas propuestas por parte de la guardia indígena.
- Buscar el personal idóneo para capacitar la guardia.
- Coordinar con la autoridad tradicional de cabildos y el concejo Regional Indígena del Cauca CRIC todas las actividades inherentes al trabajo de la guardia.
- Realizar ejercicios de planeación internas para diseñar el trabajo de la guardia Indígena.

ARTICULO 9°

TRABAJO CON LOS NIÑOS Y JOVENES DEL PUEBLO KOKONUKO:

Con el ánimo de fortalecer la guardia indígena del Pueblo Kokonuko, buscar un verdadero sentido de pertenencia de los niños y jóvenes de cada uno de los Resguardos de la Zona Centro, es necesario que los cabildos realicen un verdadero trabajo de sensibilización y para este logro se debe realizar: ➤ Conformación de cabildos escolares y guardia escolar

- Capacitación por parte del cabildo a padres de familia y docentes para que inculquen al estudiante sobre la labor de ser guardia indígena
- Que las y los jóvenes mayores de catorce años se involucren en el trabajo de guardia indígena en cada uno de los resguardos.
- Sensibilizar al joven indígena de no prestar el servicio militar obligatorio y que ese servicio lo preste en la guardia Indígena.

ARTICULO 10°

SISTEMA DE EVALUCION DE LA GUARDIA INDIGENA DEL PUEBLO KOKONUKO:

Para la atención de resultados positivos de la labor que desempeña la guardia indígena, el cabildo deberá diseñar concertadamente unos mecanismos de evaluación para medir las dificultades, fortalezas y propuestas para el mejoramiento de funcionamiento. Para estos casos la evaluación se deberá realizar a nivel individual, como colectivo, con un sentido crítico pero constructivo, para que la comunidad pueda valorar la actuación de su guardia indígena y que cada cabildo deberá evaluar a su guardia indígena a fin de año, en las diferentes actividades y eventualidades sucedidas en el territorio.

ARTICULO 11°.

FUNCIONES ESPECÍFICAS DEL CORDINADOR LOCAL Y ZONAL DE LA GUARDIA INDIGENA DEL PUEBLO KOKONUKO.

Funciones del Coordinador Local de la Guardia Indígena:

- Tener la capacidad de orientar al grupo de guardia de su respectivo resguardo
- Estar en constante comunicación y coordinación con su respectivo cabildo
- Delegar las diferentes funciones y actividades a los integrantes de la guardia indígena.
- Escuchar a los guardias de las diferentes situaciones que se presentan y buscar alternativas de solución.
- Gestionar recursos económicos para satisfacer las necesidades colectivas e individuales de la guardia indígena.
- Socializar a la guardia Indígena y a los cabildos el cumplimiento de sus deberes.
- Que el Alguacil deberá comunicarse con la guardia para la corrección de los comuneros, que realice el cabildo.

Funciones del coordinador Zonal

- Tener la capacidad de orientar al grupo de guardias indígenas de los respectivos resguardos del Pueblo Kokonuko.

- Estar en constante comunicación con los Cabildo del Pueblo kokonuko, coordinadores locales, la autoridad tradicional del Pueblo Kokonuko y de la misma manera con el coordinador regional del C.R.I.C.
- Escuchar las diferentes inquietudes de las guardias indígenas y conjuntamente buscar mecanismos de solución
- Elaborar proyectos o propuestas, gestionar ante quien corresponda para la consecución de recursos para satisfacer las necesidades de la guardia indígena.
- Convocar a talleres de capacitación y coordinar con las personas encargadas.
- relacionarse con otras zonas para intercambiar experiencias.

ARTICULO 12°.

FUNCIONES DE LA AUTORIDAD TRADICIONAL INDIGENA DE LOS TERRITORIOS ANCESTRALES DEL PUEBLO KOKONUKO Y EL CONSEJO REGIONAL INDIGENA DEL CAUCA-CRIC:

Al igual que las responsabilidades que tienen el pueblo Kokonuko, como de la guardia indígena para su buen funcionamiento, son tareas que corresponden realizar de manera coordinada a la organización regional como zonal. Para poder dar cumplimiento a las directrices y mandatos de las juntas directivas regionales y zonales, como de los mismos congresos para tener el control, la autonomía, la autoridad y el fortalecimiento a nuestra identidad cultural, entre estas actividades podemos enumerar las siguientes:

- Apoyo y respaldo a las acciones que se realicen por parte de la guardia en defensa de sus derechos indígenas en sus territorios.
- Preparación política y organizativa a la guardia indígena.
- Antecala a los eventos programados por la organización zonal como regional (paros, movilizaciones, marchas etc.)
- Intercambio de experiencias entre guardias o pueblos de otras zonas para retroalimentar o fortalecer el proceso de la guardia indígena.
- Realizar con un buen tiempo las convocatorias hechas a la guardia indígena, para que esta se pueda preparar física, logística y psicológicamente y cumpla un buen trabajo para lo cual se convocó.
- Buscar un seguro de vida para la guardia indígena.

ARTICULO 13°.

APOYO LOGISTICO:

Le corresponde al cabildo, autoridad tradicional del Pueblo Kokonuko y el Consejo Regional Indígena del Cauca, apoyar con los recursos necesarios a la guardia indígena, en cada actividad que

se programe, para esta situación se deberá consultar con la guardia sobre las necesidades que se deriven de la participación tanto del nivel local, zonal, regional, para ello se deberá realizar los respectivos presupuestos para cubrir dichas necesidades.

ARTICULO 14°

CONTROL TERRITORIAL Funciones de la guardia indígena del Pueblo Kokonuko:

- Realizar constantes recorridos dentro de los territorios Indígenas de su parcialidad.
- Ejercer control sobre el tránsito de personas extrañas a la comunidad y realizar respectivas diligencias de identificación.
- Contrarrestar la acción de grupos de delincuencia (hurto, abigeato y consumo de sustancias psicoactivas.) tanto a nivel interno de la comunidad como de actores externos a la misma y la protección de la madre tierra en el manejo de basuras, incendios forestales, talas, caza, pesca, minería ilegal.
- Informar a los cabildos y juntas de acción comunal sobre la presencia de personas extrañas y diseñar acciones de control de manera conjunta.
- No permitir el involucramiento de las y los jóvenes en los grupos armados cualesquiera se su procedencia.
- Los vendedores ambulantes deberán presentar permiso al cabildo para el cumplimiento de sus actividades.
- Hacer los respectivos acompañamientos de los visitantes que llegan al territorio y brindarles la mejor orientación, haciendo respetar la parte cultural.

ARTICULO 15° REALIZACIÓN DE RITUALES CON MEDICINA TRADICIONAL:

Con relación al fortalecimiento de nuestra identidad cultural y con el propósito de brindar confianza a la guardia indígena en el cumplimiento de su deber, es importante la realización de rituales de manera continua a nivel local y zonal. entre los trabajos de la medicina tradicional es importante que la guardia indígena del Pueblo Kokonuko efectúe lo siguiente:

- Refrescamiento de los bastones de autoridad
- Refrescamiento y armonización de la guardia indígena
- Rituales de protección a la guardia indígena y al territorio.
- Refrescamiento y protección de los sitios sagrados. Para estos casos se debe realizar así: Para el nivel zonal dos (2) rituales al año para el nivel local se hará en coordinación de los cabildos las veces que se estime necesario.

ARTICULO 16°

SANCIONES PARA LA COMUNIDAD QUE INCUMPLA EL PRESENTE REGLAMENTO.

Sera responsabilidad de cada una de las Autoridades del Pueblo Kokonuko velar porque el presente reglamento sea cumplido por su respectiva comunidad, para ello una vez aprobado en junta directiva zonal se debe socializar en las comunidades. Las sanciones se aplicaran de acuerdo a los usos y costumbres de cada comunidad y se deberá agotar los respectivos procedimientos de castigo a los comuneros que infrinjan el presente reglamento. Entre los castigos que se aplican en el pueblo kokonuko relacionamos los siguientes:

- Trabajo comunitario
- Setenta y dos (72) horas de calabozo
- Castigo con fuate
- Presentación en asamblea general de la comunidad

ARTICULO 17° SANCIONES AL GUARDIA QUE INCUMPLA SUS FUNCIONES:

Las siguientes son las Sanciones que se aplicaran al guardia indígena del Pueblo Kokonuko:

- ✓ El guardia que irrespete al comunero o compañero se le hará un llamado de atención verbal, en caso de reincidencia se castigara con doce (12) horas de calabozo o trabajo comunitario y en última instancia será destituido del cargo como guardia.
- ✓ El guardia que incurra en la des armonización de una pareja u hogar establecido será sancionado con siete (7) latigazos y trabajo comunitario, si continua con su incumplimiento a su función será evaluado o retirado del cargo.
- ✓ El guardia que abandone el bastón de autoridad se le hará un llamado de atención verbal o escrita y en caso de reincidir se castigara de acuerdo a los usos y costumbres de su comunidad.
- ✓ El guardia que pierda o empeñe el bastón de autoridad o indumentaria de dotación será sometido a veinticuatro (24) horas de calabozo y respectiva reposición del elemento extraviado.
- ✓ El guardia que estando en el ejercicio de sus actividades abandone el trabajo sin causa justificada, se embriague, consuma sustancias psicoactivas, realice actos ósenos, morbosos, exhibirse o de vocabulario soez, hurtos, daños en bien ajeno u otros actos que atenten contra la integridad misma o de los demás. Será sometido a (24) horas de calabozo y demás sanciones a que pueda llegar.
- ✓ El Guardia no debe portar armas de fuego, propaganda subversiva o militar, prendas de vestir militar, emblemas u otros elementos que no identifiquen la simbología propia de la organización o de la guardia, serán decomisados y destruidos públicamente y castigado de acorde a la falta impuesta por la autoridad tradicional.
- ✓ El coordinador local, zonal y regional del Pueblo Kokonuko que Incumpla con el reglamento será sancionado de acuerdo al cabildo que pertenece. ✓

“HASTA QUE SE APAGUE EL SOL.”