

“AUNQUE HABLEN MAL DEL INDIO”
MÚSICAS PROPIAS Y RESISTENCIA CULTURAL EN EL RESGUARDO
INDÍGENA DE QUINTANA



HERNANDO LAGOS MAPALLO

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

“AUNQUE HABLEN MAL DEL INDIO”

**MÚSICAS PROPIAS Y RESISTENCIA CULTURAL EN EL RESGUARDO
INDÍGENA DE QUINTANA**

Trabajo de grado para optar al título de: Maestría en Educación Popular

Línea de investigación - Interculturalidad

HERNANDO LAGOS MAPALLO

Directora

Mg. Elizabeth Castillo Guzmán

UNIVERSIDAD DEL CAUCA

FACULTAD DE CIENCIAS NATURALES, EXACTAS Y DE LA EDUCACIÓN

MAESTRÍA EN EDUCACIÓN POPULAR

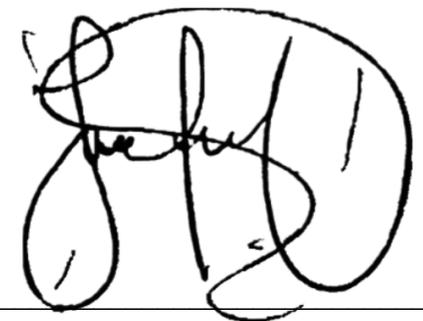
POPAYÁN

2024

Nota de aceptación

Directora: 

Mg. Elizabeth Castillo Guzmán

Jurado: 

Mg. Lenin Anacona Obando

Jurado: 

Mg. José Antonio Caicedo Ortiz

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

Agradecimientos

Agradezco principalmente a los espíritus de la madre tierra, que han guiado mi camino. Al sol, el agua, la tierra y el viento; a los sonidos de la naturaleza que riegan sus señales para encontrarme.

A las plantas medicinales del Abya Yala, el mambe, el rapé y ambil que acompañaron varias de las noches cuando trataba de escribir sobre la experiencia, guiando mis pensamientos y llenando de amor la palabra; al yagé que me ha liberado de muchos temores y va sanando mi ser.

A mi familia, especialmente a mi hija Eira, por estar acompañándome, escuchando muchas de mis divagaciones sobre la música y la lucha de las comunidades indígenas, por darme amor, parte de este trabajo hoy lo culmino por ti. Me gusta mucho cuando escuchamos canciones de resistencia y te voy contando sobre los nombres de los grupos, de lo que dicen las letras, de los territorios de donde son las y los músicos y de las experiencias vividas en los territorios con las comunidades, tu voz cantando estas canciones le dan esperanza a la vida, tu mirada de niña me ha iluminado; eres estrella, luna y pantera.

A Jenny lucia Astaiza, quien es un ser muy especial en mi vida, me ayudaste a aclarar esta propuesta al inicio, me diste mucho ánimo para que hiciera lo que me gusta, la música, tus sugerencias fueron fundamentales, el apoyo, el compartir y convivir contigo en la primera etapa de esta investigación fue vital, gracias por tu amor, siempre en mi corazón.

A Jenifer Astaiza, María Mejía y Saray Arevalo por acogerme en su hogar, venimos ya hace muchos años acompañándonos, me hacen sentir bien, en su casa escribí varias de estas páginas que hoy presento, con la buena vibra de isis, mirronga, inti y almendra

A mi madre María Vicenta Mapallo por lograr resolver muchos de sus conflictos internos y darse una oportunidad conmigo, tus abrazos me han dado mucha fuerza, restablecer este vínculo me ha ayudado a sanar las heridas del pasado, me siento muy feliz por lograr estar contigo y espero sigamos unidos siempre. Se siente el amor que me tienes cuando me escuchas cantar, te gusta hacerme sentir bien y a mi a ti. Me gusta cuando compartes tus alimentos conmigo.

A mi padre por darme la vida, me gusta cuando me llamas y conversamos, eres un ser muy bonito y gracias por estar un poco más pendiente en estos últimos tiempos, parte de mi gusto por la música es por ti.

A Diana Granados, por tomarte el tiempo de leer todo mi trabajo, hacer las correcciones y sugerencias pertinentes, ha sido fundamental tu acompañamiento, y tu compromiso con las luchas femeninas; pero sobre todo tu amistad, me has puesta a tierra un monto de veces cuando andaba divagando en este trabajo, gracias por prestarme tu apartamento ahí escribí varias de estas páginas acompañado de yeyey y chayuxce. gracias infinitas.

A Elizabeth Castillo, tu asesoría ha guiado mis intenciones, desde un principio de este trabajo vislumbrabas la importancia de los cantos de resistencia, has comprendido lo que quería y sentía decir, siempre buscando la forma de avanzar y no quedarnos en distractores, la lectura y visión que tienes de esta región caucana ha hecho que entienda de una mejor manera las luchas de las comunidades y el arte.

A Diego Paz, por invitarme al camino de la medicina ancestral, tu mirada de músico indígena me ha llevado a cuestionarme muchas de las ideas que tenía de la música y su necesidad en las comunidades indígenas, la resistencia de las comunidades también con la música

medicinal, me has compartido tu caminar en este territorio caucano y eso ha resuelto muchas de mis inquietudes.

A la Casa de la Juventud, ahí empecé a entender este camino de la música, el acercamiento a las comunidades urbanas en condiciones de abandono, me dio otra sensibilidad, son muchas las personas de este momento de mi vida pero considero importante nombrar a Jhon Jairo Sepulveda, Willian Hurtado, Daniel Galdes, Diana Granados, Jenifer Astaiza, Jenny Lucia Astaiza, las y los niños, padres y madres de familia que tuve la oportunidad de conocer y me abrieron su corazón, fueron días bonitos y de mucho aprendizaje.

A las comunidades indígenas, especialmente al territorio de Quintana donde me acogieron para acompañar el proceso educativo, al cabildo que en su momento me diera la oportunidad de ser un dinamizador, al rector Jesus Ferney Quilindo por apostarle a la música en la institución educativa y confiar en mí su propuesta, a las y los estudiantes que me abrieron un espacio en su corazón para hacer música, a los dinamizadores de la institución, siempre apoyando mi trabajo y haciendo sus respectivas sugerencias para que el trabajo de la música tuviese la influencia en la comunidad.

A los grupos de música Proyección Andina, Kallpa, Raíces, Killamanta, Takiri, Warochy, Fortaleza Andina, Sumak Samay con quienes hemos compartido la amistad y la música, regando la semilla de nuestros sonidos latinoamericanos,

A los mayores músicos, Blas Campo y Reinaldo Gurrute por tantas experiencias vividas con la música, el permitirme entrar a sus territorios y sus hogares, compartir su historia de vida, expandir mi visión de la música comunitaria, no sólo para pasar el tiempo sino como una forma de vida.

Resumen

Este trabajo es un acercamiento a las músicas, las y los músicos de las comunidades indígenas del Cauca, que se han manifestado desde el nacimiento del CRIC, especialmente las canciones cantadas, cantos con letras, y que llevan un mensaje de resistencia. La lucha de los pueblos originarios ya venía siendo acompañada de las flautas y tambores, esta resistencia sonora había iniciado siglos atrás, sin embargo, en el siglo XX acceden a otras expresiones musicales que surgen en el país, llegan a los territorios por medio de la radio, las bandas que se presentan en la ciudad de Popayán en eventos institucionales, los altavoces que retumban en los techos de las galerías, los concursos y encuentros que hacen de la música “nacional” y otras, estos sonidos y letras son acogidos en los territorios y acoplados a sus usos y costumbres para amenizar sus festejos, ceremonias y fiestas comunitarias, es uno de los intentos por desafiar un orden establecido, el cual les plantea una música que bailan y escuchan en los grandes salones de las casas de hacendados para demostrar su poder, en tiempos donde el grupo musical en vivo es fundamental para resolver dinámicas sociales y ajustar las comunidades a las condiciones sociales, económicas y culturales dominantes. Cantos con narrativas de una patria soñada pero sin los pueblos originarios.

En las comunidades, los terrajeros cansados de solo dedicar su vida al trabajo para los terratenientes, perciben en la música un camino para aliviar la carga de la opresión a la que están sometidos, pero no hay opciones que les permita desarrollar un aprendizaje adecuado y aún más complejo, no tienen instrumentos ni quién les enseñe. Los instrumentos musicales que el sistema dominante ha dejado a su paso, son acogidos, a parte de las flautas y tambores, en un principio buscan la forma de aprender a ejecutar la guitarra, el requinto, el tiple, la bandola y se encuentran más adelante finalizando el siglo XX con el charango, la quena, las zampoñas y demás

instrumentos andinos, los ejecutan a su manera y les dan su propio sonido y ritmo, después de un tiempo de hacer canciones que se establecen para modelar una forma de vida y que continuarán sonando y siendo escuchadas en las comunidades, deciden crear sus propias letras, ajustadas a sus contextos, a sus realidades, es una necesidad que les permite irse descolonizando.

Esta iniciativa de comuneros músicos empíricos, es acogida por el sistema de educación propio del movimiento indígena, no como un programa organizado pero sí como una propuesta para animar los espacios de formación, encuentros culturales, asambleas entre otras, más adelante las y los jóvenes se apropian de ritmos y canciones y esto motiva a las instituciones para implementar como herramienta de organización política, pues a través de las letras de estos cantos las comunidades toman conciencia de sus vidas y después de un camino de tensiones emergen los cantos de resistencia, que hoy son interpretados por ellos mismos en sus prácticas político-organizativas. No son cantos impuestos de afuera, sino creados de adentro a su propio ritmo. Lo propio entendido como aquello que las comunidades indígenas aprenden desde adentro y desde afuera, desarrollan, transforman y los transforma.

Contenido

Agradecimientos	4
Resumen	7
Introducción	11
Capítulo I. Contexto de la investigación	31
1.1 Recuperación de tierras en el Cauca y creación del CRIC	31
1.2 Geografía del territorio del Resguardo Indígena de Quintana	41
1.3 Acercándose a la vida cotidiana de la comunidad: relato de Hernando Lagos	43
1.4 Festividades en el resguardo indígena de Quintana	48
1.5 Las iglesias católicas y de otras creencias	50
1.6 Proceso de recuperación, compra de haciendas y conflictos	54
Capítulo II. Relatos de músicos comunitarios	76
2.1 Relato de vida del Mayor Blas Campo	84
2.2 Relato de vida del músico Reinaldo Gurrute	109
Capítulo III. El surgimiento de los cantos de resistencia de las comunidades indígenas del Cauca	119
3.1. Un mandato de los mayores: composición de las primeras canciones	121
3.2. Movimiento indígena, Educación Popular y música	153
Referencias	206
Anexos	211

Lista de Anexos

<i>Anexo 1.</i> Municipio de Popayán y sus respectivos corregimientos	205
<i>Anexo 2.</i> Corregimientos de Quintana y las Piedras del municipio de Popayán	205
<i>Anexo 3.</i> Resguardo indígena de Quintana	206
<i>Anexo 4.</i> Placa conmemorativa Bendición Primera Piedra	206
<i>Anexo 5.</i> Iglesia de San Ignacio, en el corregimiento de Quintana	207
<i>Anexo 6.</i> Ancestros y descendientes de don Ignacio Muñoz Córdoba.	208
<i>Anexo 7.</i> Mayor Blas Campo	208
<i>Anexo 8.</i> Blas Campo comenzó su incursión en la música a los siete años	209
<i>Anexo 9.</i> El músico Ángel María invitó a Blas a tocar con él.	210
<i>Anexo 10.</i> Aunque hablen mal del indio.	211
<i>Anexo 11.</i> Segundo momento, nuevo enfoque al espacio de música.	211
<i>Anexo 12.</i> Tercer momento. Conformación de un grupo de música más estable.	212
<i>Anexo 13.</i> Canto de resistencia de las mujeres (2022).	212
	213

Introducción

En esta investigación reflexiono sobre los cantos con contenido político que las comunidades indígenas del Cauca han ido construyendo desde la creación del CRIC en 1971, basándome en mi experiencia vivida y los relatos de vida de dos mayores músicos del Resguardo de Quintana, territorio que está ubicado entre Popayán Totoró.

A las comunidades indígenas del Cauca se les reconoce principalmente por sus luchas en defensa de la tierra, y en términos musicales, suelen ser asociadas con los grupos de flautas y tambores, conocidos como “chirimías”, además interpretan melodías tanto propias de sus territorios como de otras comunidades y exploran diversidad de géneros musicales. Lo característico de la música de vientos y tambores en el departamento del Cauca es que es mayormente instrumental, es decir, sin la presencia de textos o líricas, de esta manera han acompañado a las comunidades en celebraciones como las religiosas, pero con la formación del CRIC, las flautas y tambores adquirieron nuevos significados, acompañando también las movilizaciones y los procesos de resistencia, y en este contexto surgieron las primeras canciones cantadas.

Antes de la creación del CRIC, no se conocen canciones cantadas de los indígenas del Cauca con contenido político, con las cuales hayan expresado su descontento contra las injusticias cometidas contra ellos. Sin embargo, esto no significa que no haya existido música cantada, las comunidades indígenas por tener una estrecha relación con la naturaleza han estado inmersos en los cantos de la naturaleza, las aves, el viento chocando en los árboles, en las montañas, los ríos, el concierto nocturno, y por lo tanto las comunidades también desarrollaron esta cualidad. Es bien conocido por distintos investigadores y por las mismas comunidades que

desde antes y después de la invasión europea las comunidades han tenido sus cantos, ya sea para ir a los enfrentamientos con otros pueblos, en ceremonias, rituales y festejos. El padre Castillo, un cura que llegó a Tálaga en 1735 y que realizó una descripción de las celebraciones, ritos y fiestas del pueblo Nasa en esa región, cuenta que los nasas, que antes llamaban paeces, o que incluso hasta en nuestro días aún les suelen decir paeces, solían cantar y hasta tenían una casa de canto, que principalmente las mujeres cantaban y los hombres tocaban un tipo de percusión, y que estos cantos se diferenciaban totalmente de los cantos eclesiásticos (Miñana, 1994). Esto por dar al menos una evidencia de los cantos en las comunidades, pero esta tradición fue desapareciendo de las comunidades, principalmente porque las lenguas originarias fueron prohibidas, y los cantos a sus deidades fueron cambiados a lengua española y a otros dioses. Pero a partir de la creación del CRIC hasta nuestros días han surgido muchos cantos con un especial énfasis en contenido político de los cuales tenemos conocimiento y hay evidencia en las comunidades, en las redes sociales, en las plataformas virtuales de música.

La conciencia de estos cantos de las comunidades indígenas, se fue despertando en mí por el acompañamiento que hice a la Institución Educativa de Quintana desde el 2017 al 2023, como profesor de matemáticas, de música y danza, aunque me enfoqué principalmente en la música. Esta institución educativa queda en el Resguardo de Quintana y antes del 2017 era desconocida para mí, no sabía que existía un resguardo llamado Quintana, y mucho menos que era un resguardo que hacía parte del municipio de Popayán, a pesar de ser de este municipio. En el Cauca había visitado comunidades más lejanas como Cerro Tijeras, Huellas, Kizgó, Río Blanco entre otras, pero Quintana, era un mundo nuevo para mí. El Resguardo queda al nororiente de Popayán y lo máximo que había conocido para ese sector era la cárcel San Isidro y la vereda Los Llanos, por eso el primer capítulo de este trabajo lo enfoqué en reconocer algunos

aspectos históricos, sociales, políticos, geográficos y culturales de esta comunidad para tener un mayor entendimiento de la música que hacen..

Mi primer recorrido hacia el resguardo fue en agosto de 2017, siguiendo la recomendación del rector de la IE de Quintana, tomé entonces la ruta 4 de la empresa Transtambo y comencé a recorrer los barrios de Popayán, el centro, la plaza de mercado del barrio Bolívar, el Hospital Universitario San José, el sector del antiguo Lácteos Puracé, la Piedra Norte, el SENA, el barrio La Paz, la Institución Educativa Bicentenario, la Facultad de Ciencias Agrarias de la Universidad del Cauca sede Las Guacas, la cárcel San Isidro y la vereda Los Llanos. A medida que avanzaba, me alejaba de la ciudad y me adentraba en un entorno rural. Pronto, solo veía montañas, pastizales verdes, ganado y casas aisladas unas de otras, llegando a un sector conocido como "La Estación", donde terminaba la ruta del colectivo y desde allí, tomé una moto para recorrer una carretera destapada durante unos 20 minutos hasta llegar a la casa del cabildo, donde la guardia indígena hacía presencia.

No me permitieron pasar de inmediato, ya que estaban en medio de una asamblea, luego llamaron al rector Ferney, a quien solo conocía por teléfono hasta ese momento, pasado un tiempo, verificaron mi presencia, me pude quedar, pero no entrar a la asamblea. Llegué a las 9 de la mañana y no fue sino hasta las 4 de la tarde que me dejaron pasar a la cocina, donde estaban almorzando y me ofrecieron comida. Tras resolver los asuntos internos, comenzaron a tratar el tema de la educación y la elección del nuevo profesor de matemáticas, con el tiempo me di cuenta que el tema de educación en las asambleas casi siempre lo dejaban de último.

Ese día había mucha gente en la casa del cabildo, me presentaron ante la comunidad, leyeron mi hoja de vida y la de otro profesor que también estaba postulándose para el puesto de

matemáticas, tras unas palabras del rector, nos dieron la palabra a ambos. Hice una breve presentación sobre mi formación y mi experiencia hasta ese momento, y el otro profesor hizo lo mismo, después de algunas sugerencias de los líderes sobre las obligaciones y criterios que debíamos cumplir, procedieron a la votación para elegir al nuevo profesor, y nos pusieron a ambos uno al lado del otro, mientras que la comunidad que salía de la casa de cabildo, les indicaron formarse detrás del profesor que querían elegir, tanto niños, niñas, adolescentes, jóvenes, adultos y mujeres participaron. A medida que avanzaba la votación, noté que mi fila era bastante larga, sentí una gran tensión cuando me di cuenta de que la comunidad me había elegido.

En un solo día, me habían mostrado su posición dentro del municipio de Popayán, el control territorial que ejercían con la guardia indígena, la autoridad del cabildo, y la comunidad como su máxima figura de poder, me presentaron sus rostros, su piel y sus sonrisas, pero detrás de estas prácticas visibles me preguntaba qué había en su interior: su esencia, su historia, su sentir y su pensar. Quintana es uno de los resguardos que forma parte del CRIC, cuya lucha principal, desde sus inicios, ha sido la recuperación de tierras y para adentrarme en su esencia, comencé explorando la historia de la recuperación de tierras que el CRIC y otras organizaciones impulsaron en la década de 1970.

Es muy necesario hacer conocer la ubicación de esta comunidad, ya que, al estar cerca de Popayán, uno de los epicentros de colonización, ha sido sometida a una transformación de su paisaje, sus prácticas y sus posiciones políticas. Los indígenas que habitaban el valle de Pubenza, al ser despojados de sus tierras, buscaron refugio en tierras altas para escapar de la violencia, incluso las fronteras impuestas por los colonizadores también alteraron las fronteras con las que

los pueblos originarios convivían, modificando abruptamente las lógicas con las que se comunicaban con la naturaleza y pasando de una relación de convivencia a una de mera supervivencia.

Todo cambio en las esferas del poder siempre repercute en la vida de los oprimidos, en los tiempos que la minería empezó a decaer en esta parte del virreinato del Perú, fue necesario entonces, encontrar otras formas de financiar el imperio español, así fue como se implementó la ganadería a gran escala, aprovechando las tierras cercanas a Popayán, que más tarde se conocerían como Quintana, tierras que fueron repartidas entre las familias españolas que ya se habían asentado en la región. Las comunidades indígenas, que habían encontrado un refugio temporal en esas tierras, pasaron a trabajar para los Muñoz, Mosquera, Ángulo y otras familias, que transformaron las pequeñas huertas indígenas en enormes campos de pastizales, destinados a la cría y reproducción de nuevas especies de animales.

Esta nueva empresa trajo aún más riqueza y poder a las familias dominantes, mientras las comunidades indígenas quedaron relegadas a ser simples trabajadores, convertidos en "terrajeros". En medio de esta transición y explotación, no se encuentran registros de música o expresiones artísticas en las comunidades indígenas, lo que muestra cuán profundamente fueron oprimidos en todos los aspectos de sus vidas.

Las familias terratenientes, en su deseo de mostrar poder, construyeron grandes casas coloniales en sus haciendas, residencias rurales convertidas en centros de control, desde donde dirigían la creciente empresa ganadera y a medida que la producción aumentaba, más mano de obra se hacía necesaria, por lo que comenzaron a traer familias indígenas de otros territorios, imponiéndoles el sistema del terraje, que consistía en que las familias indígenas trabajaban en las

haciendas a cambio de poder vivir en una pequeña parcela de tierra, de la cual no eran dueños. Con esto, se establecieron mecanismos de control social, como las iglesias doctrineras que movilizan a la gente al ritmo de la campana. En Quintana se construyeron tres iglesias repartidas por todo el territorio, lo que contribuyó en el imaginario, a justificar la opresión en la mente de las comunidades indígenas, otorgándole un carácter divino.

Entre las familias que llegaron a este territorio estaban los familiares de Manuel Quintín Lame, un líder fundamental en la creación del movimiento indígena en el Cauca, quien ayudó en el despertar de la conciencia de las comunidad indígenas del Cauca y de Colombia, siendo terrajero igual que su familia comprendió acerca de la opresión y despojo de sus tierras a la que habían sido sometidos, a pesar de realizar numerosos reclamos a los gobiernos, no obtuvo apoyo político, lo que lo llevó a estudiar las leyes que regían su causa para poder defenderse. A su iniciativa se unieron muchos indígenas, por lo que fue perseguido y encarcelado en repetidas ocasiones y aunque su lucha fue olvidada por un tiempo, otros indígenas retomaron sus enseñanzas, reviviendo la resistencia que eventualmente conduciría a la creación del CRIC.

Los habitantes de Quintana reconocen a este líder como uno de los suyos, ya que nació en la vereda San Isidro de este resguardo, su legado permanece vivo en sus descendientes, quienes no solo han heredado parte de su pensamiento, sino también su apellido, el apellido Lame, al igual que Chantre, es común entre las familias que habitan este territorio, y muchos de ellos se enorgullecen al decir que son nietos de Quintín Lame. Con la reforma agraria, surgió la discusión sobre quiénes eran los verdaderos dueños de las tierras, y las familias indígenas denunciaron a los terratenientes por apropiarse de lo que les pertenecía por derecho ancestral y por haber

trabajado la tierra durante tantos años, de hecho, después de ser simples terrajeros, pasaron a reconocerse como hijos de Quintín Lame, reivindicando así su historia y su herencia.

La implementación de las haciendas y la moral impuesta por la religión católica logró modificar las creencias espirituales de las comunidades indígenas, que a partir de ese momento, cualquier práctica realizada por estas comunidades estaría orientada bajo estos nuevos parámetros, por ello, en Quintana, las principales fiestas que se celebran están relacionadas con las festividades católicas, como las fiestas de Reyes en enero, el Miércoles de Ceniza en febrero, la Semana Santa en marzo y abril, las fiestas de San Pedro y San Juan en junio, el Día de las Velitas y el Nacimiento de Jesús en diciembre, aunque la comunidad las celebra con devoción y respeto es de indicar que para muchos especialistas estas celebraciones, aunque aparentemente católicas, coinciden con las antiguas festividades ancestrales de los pueblos originarios, un proceso que buscaba borrar de la memoria el legado ancestral e imponer una identidad homogénea. En estas festividades, la música de flautas y tambores siempre ha tenido un papel importante, acompañando las correrías y las alumbranzas en varias zonas del departamento del Cauca.

Con el inicio del siglo XX, la música de cuerdas empezó a ganar fuerza, lo que impulsó el comercio de instrumentos como la guitarra, la bandola, el tiple, las maracas y el güiro, las familias terratenientes adquirirían estos instrumentos no solo para aprender a tocarlos, sino también como parte de la decoración de sus grandes casonas. A partir de los años treinta, con la aparición de las emisoras de radio y la llegada de las discografías, la música empezó a difundirse por todo el mundo, incluyendo las comunidades indígenas, que poco a poco, algunos miembros

de estas comunidades, atraídos por estos nuevos sonidos, comenzaron a interesarse en la música, aunque conseguir un instrumento era difícil debido a sus limitadas condiciones económicas.

En el segundo capítulo, relato la experiencia de dos músicos del Resguardo de Quintana, quienes, pese a las dificultades, encontraron una forma de expresar sus sentimientos a través de la música, cuyo proceso fue largo y complicado, ya que tuvieron que conseguir un instrumento, una tarea difícil debido a sus recursos limitados, luego, debían aprender a tocarlo de manera empírica, ya que en su comunidad la música no era una prioridad, y en las escuelas a las que asistían no se impartían clases de música, sino únicamente asignaturas como matemáticas, castellano y religión, finalmente, debían aprender canciones, no solo las que escuchaban en la radio, sino también aquellas que podían oír en Popayán cuando tenían la oportunidad de visitarla.

Uno de los primeros músicos con los que tuve la oportunidad de hablar fue el mayor Blas Campo, que en la IE donde enseñé matemáticas, tres de sus nietos eran mis estudiantes, debido a circunstancias económicas y familiares, ellos vivían en la casa de su abuelo, quien, aunque no contaba con suficientes recursos económicos, se esforzaba para que pudieran seguir estudiando. El mayor Blas siempre asistía a las reuniones de padres de familia, convocadas por la IE para resolver problemas académicos, organizar actividades estudiantiles y tomar decisiones sobre el uso de los recursos del colegio, también participaba en las mingas organizadas para preparar los terrenos de la escuela, ya que el colegio tenía un enfoque agropecuario, incluso, él siempre estaba presente en la entrega de informes académicos al final de cada período. Aunque lo había visto en varias ocasiones, no conocía realmente quién era ni la importancia que tenía en la comunidad.

A medida que me involucraba más en la música, comencé a investigar sobre los músicos del resguardo, convencido de que no había muchos, ya que no los había visto en acción. Hablando con uno de mis estudiantes quien le enseñaba música de vez en cuando, me comentó que en la vereda San Juan vivía un músico que tocaba la guitarra y el requinto, y que resultaba ser el abuelo de los hermanos Campo. En una de las reuniones de padres, vi al mayor Blas, me acerqué a presentarme, le mencioné mi interés por hablar sobre música, y él, con su característica amabilidad y su palabra pausada, aceptó la invitación. Mi intención en ese momento era aprender sobre la música que se tocaba en el resguardo, con la idea de enseñarla a mis estudiantes, yo tenía muchas preguntas sobre las canciones del territorio y quería saber si existía algún grupo de flautas y tambores del cual pudiera aprender y luego transmitir a los estudiantes, pues, con el grupo de música que había formado en el colegio, interpretábamos canciones del repertorio andino, pero sentía que no era suficiente; necesitábamos expresar el sentir de la comunidad.

Durante nuestros primeros encuentros, empezamos a hablar sobre la recuperación de la tierra, me contaba que él había sido parte de este proceso y que, como mayor, nacido en el resguardo, había vivido las épocas de lucha y resistencia. Sus relatos despertaron aún más mi interés, queriendo entender cómo había aprendido la música en esos tiempos de recuperación y resistencia.

Eran conversaciones sin ningún formato formal de preguntas de investigación o con intenciones de solo obtener información, sino más bien diálogos que me ayudaban a ubicarme en el contexto donde estaba trabajando, por esta razón, en esos primeros encuentros no hay grabaciones, ya que no tenía la costumbre de hacerlo, a mí me gustaba hablar de la música, pero como suele ocurrir, cuando uno va conociendo a las personas, las conversaciones comienzan a

incluir aspectos personales. En ese momento, mi proyecto pedagógico estaba centrado en las matemáticas, que era el área para la cual me habían contratado en la IE.

Por esos días, me inscribí en la Maestría en Educación Popular en la Universidad del Cauca, y fui preseleccionado, durante la entrevista, me pidieron que hablara sobre la propuesta de investigación que pensaba desarrollar, y comenté que tenía dos ideas en mente, la primera estaba relacionada con las matemáticas propias, ya que era el campo de formación profesional en el que me había especializado, la segunda propuesta se enfocaba en la música, un saber que había estado aprendiendo desde niño y que lo seguía practicando por un gusto natural, ya que nadie me había obligado a aprender ningún instrumento, en ese momento, mencioné que me gustaría seguir explorando este camino personal. Ambas propuestas me parecían necesarias para investigarlas en la IE, sin embargo, emocionalmente me sentía más conectado con la música y después de varias reflexiones, decidí que ese sería el camino que seguiría.

Esta decisión cambió mi perspectiva sobre el resguardo, especialmente en lo que respecta a la música, los encuentros con el mayor Blas comenzaron a ser más frecuentes, y de vez en cuando lo invitaba a la IE para que me hablara sobre la música que él practicaba. Blas empezó a cantar las canciones que había aprendido a lo largo de los años, las cuales eran completamente desconocidas para mí, eran canciones que en otros tiempos se escuchaban en la radio y que él había memorizado; hablaban de amores, desamores y de la vida en el campo, composiciones de músicos campesinos de diferentes veredas de Colombia.

Los músicos que narran parte de su vida son el mayor Blas Campo, de la vereda San Juan, y el mayor Reinaldo Gurrute, de la vereda San Isidro y ambos, en el momento en que buscaban aprender música, se encontraban en medio de los conflictos por la tierra, ya que, siendo

hijos de terrajeros, tenían que participar en la recuperación de la tierra junto a sus familias y su comunidad, al tiempo que intentaban aprender música.

Blas Campo, cuando era niño, tuvo que enfrentar el abandono de su padre, y fue criado por su madre y su abuela, una historia similar a la de muchos niños y niñas en este país y alrededor de los seis años ingresó a la escuela, a la cual tenía que llegar caminando, en una jornada de dos a tres horas. Su abuela le mandaba masitas¹ y café para que pudiera aguantar la jornada tan larga, ya que en ese tiempo no les daban refrigerio. Generalmente volvía a casa cuando ya estaba oscureciendo, la escuela seguía un régimen religioso; recuerda que lo hacían rezar por la mañana y por la tarde, y que con frecuencia recibía castigos porque no aprendía al ritmo que las profesoras le imponían. Fue en esa época cuando comenzó a escuchar sobre la recuperación de tierras y decidió apoyar a las veredas cercanas a la suya para iniciar este proceso, fue testigo de las represiones que sufrieron y de los compañeros y compañeras que fueron detenidos por la fuerza pública en los enfrentamientos con los mayordomos de las haciendas.

Desde adolescente, Blas conoció la guitarra y sintió interés por aprenderla. Empezó con una guitarra prestada, y con el tiempo logró comprar una propia, con la cual aprendió acordes y canciones, principalmente las que escuchaba en la radio. Afinaba su guitarra siguiendo las frecuencias de las canciones que transmitían, y de esta manera fue educando su oído para afinar el instrumento. Durante nuestras conversaciones, Blas mencionaba canciones que nunca había escuchado, como El Pájaro Mañanero, Claudia, La Abejita Real, y grupos de música que tampoco conocía, como Los Alegres del Guavio o Los Horizontales. Fue a través de él que

¹ Masitas o masitas de choclo, son tradicionales en el plato colombiano, que se prepara con choclo o maíz tierno desgranado, panela raspada, huevos, queso campesino, sal y aceite.

descubrí estos grupos, que pertenecen a lo que se denomina música guasca, cuyo formato incluye guitarra marcante, requinto y güiro o charrasca.

Con esta música, Blas conformó varios grupos en su vereda, mucho antes de que ese territorio pasara a ser reconocido como resguardo, acompañó numerosas celebraciones familiares, como cumpleaños, bodas, bautismos y primeras comuniones, en tiempos donde la música en vivo era esencial en las fiestas, ya que no había reproductores de música. A lo largo de los años, aprendió a tocar el requinto, un instrumento que da la melodía a las canciones, mientras enfrentaba los conflictos y procesos de recuperación de tierras y al mismo tiempo, enseñaba a otros comuneros las bases para tocar la guitarra y el requinto.

Una vez el resguardo comenzó a constituirse formalmente, Blas acompañó este proceso interpretando las canciones que había aprendido y con el tiempo, él y su grupo compusieron una canción llamada El Trueque, la cual crearon para presentarse en un concurso que organizaba una emisora local de Popayán que hacían en las veredas cercanas a la ciudad. Esta canción, con un marcado contenido político, refleja su comprensión de la lucha por la tierra.

Durante el tiempo que estuve llevando este estudio, pude ver a Blas participando en los encuentros culturales y políticos del resguardo, especialmente en la casa del cabildo, todo lo hacía de forma voluntaria, ya que consideraba que era su aporte a la comunidad, lo que sabía hacer.

Por su parte, el mayor Reinaldo Gurrute, un músico experimental de la vereda San Isidro, también compartía su amor por la música, el cual surgió porque su padre también era músico. Desde niño, asistió a la escuela hasta tercero de primaria, pero dejó de ir porque le tenía miedo al profesor, ya que en esa época los docentes eran muy estrictos y solían castigar a los estudiantes

para que aprendieran. En sus tiempos libres, Reinaldo empezó a aprender a tocar la guitarra mientras acompañaba los procesos de recuperación de tierras. Este músico también fue parte de los cambios en el territorio que lo transformaron en un resguardo, participando en la ampliación de las veredas, la recuperación de fincas que habían sido expropiadas por los terratenientes y los enfrentamientos provocados por los abusos de los mayordomos y patrones que querían expulsar a los comuneros de sus tierras.

Reinaldo prestó el servicio militar, y al regresar, intentó compartir con la guardia indígena las lecciones de disciplina que había aprendido durante su tiempo en el ejército, con los años, también aprendió a tocar el requinto, instrumento clave en la música guasca, raspa o popular. Aprendió observando a otros músicos y escuchando la radio, ya que, en la década de los ochenta, la radio era muy importante para las familias, que sintonizaban emisoras que transmitían música colombiana. Después de tocar canciones de otros artistas durante varios años, decidió, junto con su grupo Los Trigueños de Quintana, componer canciones para su comunidad, composiciones, con contenido político, se interpretaron durante algunos años, pero con el tiempo el grupo dejó de hacer música debido a la dedicación de algunos de sus miembros a otras labores y a la desaparición de otros, sin embargo, el mayor Reinaldo aún toma de vez en cuando la guitarra y acompaña alguna reunión comunitaria.

Ambos músicos tienen características que los unen, a pesar de las dificultades de sus contextos, se interesaron por la música en tiempos donde no había espacio ni tiempo para ello, porque las condiciones durante la recuperación de tierras eran muy difíciles, y pensar en aprender a tocar un instrumento era un acto de resistencia, una forma de no perder la sensibilidad por la vida y de buscar su esencia. Además, ambos comenzaron tocando la música que les era

accesible, pero tras un largo proceso de lucha por la tierra y su vinculación con el CRIC, empezaron a componer pensando en su comunidad desde un enfoque crítico, ya que, no solo querían hacer bailar a la gente por diversión, sino también reflexionar sobre las condiciones en las que una serie de eventos históricos los había llevado a ser lo que son hoy. La lucha que lidera el resguardo de Quintana a través de la música es parte de una lucha mayor, la lucha sonora del Abya Yala, desde el sur hasta el norte del continente, ha surgido un gran movimiento sonoro, con distintos matices, voces e historias, todas envueltas en sucesos históricos y todas relacionadas.

En el tercer capítulo de este trabajo, exploro algunas expresiones musicales que han prestado atención a las condiciones en las que hemos quedado tras tanta desolación. La música, como cualquier forma de arte, necesita ser compartida, y en Sudamérica hemos aprendido a compartir lo que vamos creando: sonidos, versos, melodías y ritmos que las comunidades han producido en medio del dolor, como una forma de resistencia. Las expresiones musicales más reconocidas son la música andina, la música social, de protesta o contestataria, y el rock, que durante los años sesenta, esta música se comprometió con las luchas sociales de la época, que surgieron en respuesta a la violencia y las tensiones provocadas por la imposición de gobiernos ultraderechistas y la paranoia imperialista por controlar la región frente a la expansión del comunismo.

En la mayoría de las regiones del continente surgieron cantos con versos políticos, aunque cada lugar tenía sus propias formas de hacerlo, con sonidos, ritmos y estilos propios, apropiados y modificados. Muchos de estos cantos recorrieron el continente, animando a otras comunidades, pueblos y movimientos a continuar su lucha y a cantarla, sin necesidad de pedir permisos a las academias, a la industria discográfica o a las ideas de nación que algunos oligarcas

intentaban imponer para homogeneizar la población, quizás este fue el mayor aporte de estas músicas a las comunidades: incitarles a cantar.

Antes de este periodo en la historia del continente Abya Yala, no existía un precedente de una música que alentara de tal manera a los oprimidos, el continente estalló en frecuencias melódicas que parecían buscar una ruptura con la historia que nos habían obligado a seguir. En el Cauca, y especialmente en la ciudad de Popayán, a partir de la década de los ochenta, comenzaron a llegar canciones andinas de otros países, especialmente de Ecuador por su cercanía, pero también de Perú, Chile y Bolivia. Estos países, durante la segunda mitad del siglo XX, vieron surgir principalmente grupos de música andina que utilizaron un formato único, guitarra, charango, quena, zampoñas, bombo andino y algo de percusión menor andina como chachas, palo de lluvia y güiro, este formato se fue extendiendo por casi todos los países sudamericanos y ayudó a moldear un paisaje sonoro con inclinaciones emancipadoras.

Considero que las músicas se han ido encontrando, como ocurre con cualquier proceso artístico que se enriquece con la diversidad de cada comunidad, no es que la música andina haya "llegado" al Cauca, pues el departamento forma parte de la región andina, queriendo decir que el Cauca, al igual que toda la región montañosa de Colombia, ha sido un espacio de expresión andina desde hace siglos y ese ímpetu milenario continúa, aunque con diferentes matices según la época, los procesos sociales, culturales y el orden mundial. Una de las expresiones andinas más significativas es la música de flauta y tambor, conocida como chirimía, la cual ha sido parte del paisaje musical del Cauca desde principios del siglo XX, que expresa el sentir de los Andes y utiliza instrumentos andinos, como la flauta travesa de carrizo. Casi todas las comunidades indígenas del Cauca cuentan con un grupo de flauta y tambor que interpreta la vida a través de

distintos enfoques, con la danza del bambuco, canciones para los santos católicos, rituales ancestrales, celebraciones y marchas de protesta.

He escuchado decir que algunos ritmos andinos, que suelen danzar los grupos artísticos en Popayán, no son propios de Colombia, sino que provienen de países como Bolivia, Ecuador, Perú, Chile o Argentina, pero, el Cauca, como parte de los Andes, sigue nutriéndose de esta música, que cada vez gana más fuerza, a pesar de que no hay campañas para promoverla ni medios de comunicación que la difundan, aun así, muchas personas en el Cauca conocen grupos y canciones andinas, y de vez en cuando, grupos internacionales de renombre, como Inti Illimani, Illapu, Altiplano, Kjarkas y otros, se presentan en la ciudad y son muy bien recibidos, hay una conexión con sus letras, las melodías, los ritmos, con el timbre de sus voces, todo esto debido a que somos andinos.

Desde la década de los ochenta, han surgido en las comunidades indígenas del Cauca grupos que, inspirados en los formatos andinos mencionados, han compuesto canciones sobre la lucha del movimiento indígena, en particular, aquellos asociados con el CRIC, siendo muy importante, ya que ha incorporado la música como un nuevo elemento de lucha y resistencia, además, otros géneros populares en las zonas rurales, como la raspa y los conjuntos de cuerdas, también comenzaron a componer versos políticos. Un ejemplo de esto es la agrupación Parranderos del Cauca 4+3, quienes son los intérpretes originales del canto de la guardia, Guardia Fuerza.

El CRIC (2014), informa al respecto que resalta la importancia del grupo musical 4 MÁS 3, que surgió el 3 de abril de 2001 en la vereda Pedregal del Resguardo Indígena de Totoró, del pueblo Tontotunas, este grupo ha logrado proyectar tanto a nivel nacional como internacional los

ritmos tradicionales de su pueblo, utilizando instrumentos y canciones que reflejan su cultura de manera auténtica, por ello, el enfoque principal del CRIC es destacar el papel del grupo en el fortalecimiento cultural y la identidad de los pueblos indígenas. Además, el director del grupo, Manuel Jesús Sánchez, ha estado al frente de la agrupación desde su inicio, componiendo canciones que han llevado su mensaje de alegría y pervivencia a diferentes partes de Colombia, de hecho, el grupo no solo ha preservado su herencia cultural, sino que ha logrado transmitir esa riqueza a través de la música, contribuyendo al reconocimiento y la resistencia cultural de los pueblos indígenas.

En las primeras escuelas comunitarias creadas con el apoyo del CRIC, de acuerdo con el libro *¿Qué pasaría si la escuela...?*, se adopta un enfoque organizativo en torno a los aspectos que las comunidades consideran esenciales para su pervivencia, cuyos ejes de estas primeras escuelas coinciden prácticamente con los puntos de lucha que se establecieron en los inicios de la organización y el mensaje de unidad en torno a la lucha comenzó a transmitirse a través de diferentes canales, pero, la música, que ya estaba presente desde antes de la creación del CRIC, permitió una mayor difusión y entendimiento, ya que, las palabras con ritmo y melodía otorgaron un sentido a la lucha, reflejando un pensamiento crítico propio de las comunidades oprimidas.

La liberación de la Madre Tierra ha sido una apuesta constante de las comunidades indígenas, lo cual ha implicado, ante todo, liberarse de las estructuras colonialistas en las que han estado inmersas durante cinco siglos, la liberación es un proceso continuo en el que los oprimidos vamos encontrando distintos niveles de concienciación. En su obra *Pedagogía del oprimido*, Freire (2005) plantea que la liberación no puede ser una idea impuesta, sino que debe construirse en comunión; nadie puede liberar a otro, sino que la liberación solo es posible entre

los mismos oprimidos. Esto explica por qué las comunidades comenzaron a hacer su propia música y escribir sus propias letras, aunque al principio las melodías pudieron haber sido prestadas, poco a poco fueron encontrando sus propios sonidos, lo que refleja su proceso de liberación, pues comenzaron a pensarse desde dentro, desde su cotidianidad.

Por eso, el mayor Reinaldo expresa en su canto “Aunque hablen mal del indio” que “hablen lo que hablen, digan lo que digan, no nos avergoncemos, que ser indio es muy bueno”. Con este canto, el Mayor reconoce que desde el poder dominante se han creado imaginarios denigrantes sobre los indígenas, y muchos de ellos, incluido él mismo, han sentido vergüenza en algún momento. Reinaldo ha percibido ese trato despectivo a pesar de haber participado en la recuperación de tierras, no obstante, está convencido de que su lucha tiene sentido e insta a su comunidad a no avergonzarse, y lo hace no a través de un discurso político, sino mediante un canto que encapsula todo lo que su comunidad ha vivido y sigue enfrentando.

Este despertar de conciencia sonora en el pueblo Kokonuko ha comenzado a llamarse “cantos de resistencia”, de acuerdo a Lenin Anacona líder indígena del pueblo Yanakuna este nombre es retomado del CRIC y específicamente, en 2004, el Pueblo Yanakuna, por resolución, empezó a decir que se llamen cantos y no himnos, marcando una clara distancia de los himnos, que durante dos siglos dominaron el paisaje musical. La palabra “himno” es una de las muchas capas opresoras que han dominado tanto la sonoridad como el imaginario colectivo, imponiendo historias mal contadas, héroes que solo representan a una parte de la sociedad y una idea de nación que excluye a los oprimidos, unos paisajes naturales sin la presencia de los pueblos indígena. Por esta razón, las comunidades indígenas decidieron abandonar el modelo de himnos,

los cuales fueron creados, en muchos casos, por extranjeros, tal vez con buenas intenciones, pero muy alejados de las realidades de un continente en lucha por sobrevivir.

No existe una estructura rígida sobre cómo deben ser los cantos de resistencia ni sobre quiénes pueden crearlos, tampoco existe una lista de ritmos permitidos o prohibidos, ni expertos que dicten qué elementos musicales son necesarios, lo que sí es claro es que estos cantos nacen en el seno de las comunidades después de un largo proceso de concienciación, usando ritmos y melodías cargados de una fuerte emocionalidad, estos ritmos han sido creados por comunidades oprimidas que, a lo largo de los siglos, han encontrado en la música una de las primeras formas de expresión de su resistencia.

Es importante recordar que, durante mucho tiempo, la música estuvo casi exclusivamente en manos de los hombres, por esta razón, en el siglo XX, los grupos de flauta y tambor en el Cauca estaban conformados en su mayoría por hombres, y a finales del siglo XX, comenzaron a ver iniciativas donde las mujeres también aprendían a tocar estos instrumentos, y comenzaron a formar parte de las bandas de flautas, tocando no solo la flauta, sino también las maracas y la charrasca. A comienzos del siglo XXI, cuando yo estaba aprendiendo música de manera empírica, hice parte de un grupo en la Institución Educativa INEM Francisco José de Caldas de Popayán, donde había dos mujeres, una tocaba el violín y la otra, la quena, ensayábamos en la casa de una de ellas y realizábamos algunas presentaciones para el colegio. En ese entonces, nuestras compañeras eran bien recibidas y manteníamos una buena amistad; no percibí ningún rechazo, aunque en ese momento no era consciente del trato desigual que históricamente han recibido las mujeres ni del sistema patriarcal en el que crecíamos desde temprana edad.

En los cuatro grupos de música andina que conformé —Proyección Andina, Killamanta, Raicas y Karu— no había presencia de mujeres, un patrón que se repetía en la mayoría de los grupos andinos de esos años en la ciudad de Popayán, así como en las comunidades indígenas, pero, esto ha ido cambiando en los últimos años, ya que la participación de la mujer en la música ha comenzado a ganar mayor relevancia. Un claro ejemplo de esta transformación se dio en la conmemoración de los 50 años del CRIC, donde, en los actos culturales, hizo su aparición el grupo Memnxi Kiwe, una agrupación con un fuerte sentido político, compuesta únicamente por mujeres que interpretaron los instrumentos andinos, los cuales durante mucho tiempo fueron tocados exclusivamente por hombres.

Capítulo I. Contexto de la investigación

1.1 Recuperación de tierras en el Cauca y creación del CRIC

En el departamento del Cauca, desde hace varias décadas, las comunidades indígenas se han organizado para recuperar sus tierras, aunque esta lucha tiene raíces que se remontan a la invasión europea del Abya Yala². A principios de los setenta del siglo XX adquiere un impulso decidido, logrando reivindicar los derechos que les fueron negados durante tanto tiempo. Esta lucha, que tiene sus antecedentes en momentos históricos previos, como las luchas de la Cacica Gaitana, Quintín Lame, ha cobrado relevancia en la actualidad debido a los continuos desafíos que enfrentan las comunidades indígenas en un contexto de cambios sociales, políticos y culturales tanto a nivel regional, nacional como internacional. Las comunidades indígenas del Cauca han construido colectivamente una ruta de trabajo en busca de la unidad entre pueblos y organizaciones. Han construido una apuesta política en torno a cuatro principios centrales: unidad, tierra, cultura y autonomía, que guían su acción y aspiraciones colectivas.

Sin embargo, esta organización no ha sido bien recibida, ha sido tildada desde su nacimiento como subversiva, lo cual es cierto, pues busca cambiar un orden establecido, que no les ha favorecido, pero que en una sociedad doblegada al orden de los terratenientes es vista como una amenaza. Es vigilada con desconfianza por aquellos que ostentan el poder, por aquellos deslumbrados por la codicia, que persisten en mantener el statu quo que favorece sus intereses. Las élites del Cauca, descendientes de los colonizadores españoles o partidarios de este modelo se consideraban dueños del territorio y de la cultura, esperando reverencia por parte de los ‘inferiores’, y siguen insistiendo en un sistema de opresión que, en otro momento de la

² En lengua kuna, Abya Yala significa “tierra madura”, “tierra viva” o “tierra en florecimiento”. Como lo dice Porto (2011), Abya Yala/América.

historia, les perteneció pero tomado a la fuerza. No obstante hoy, la semilla sembrada por la cacica Gaitana, Juan Tama, Manuel Quintín Lame y otros líderes y lideresas, brota para proponer una forma alternativa de vivir, desde la cosmovisión y los sentires de las comunidades indígenas, buscando unas condiciones dignas de vida, recuperar lo que les han robado y tener su lugar en la historia.

Como lo denota Silvel (2020), indígena Maya K'iché, originario de Totonicapán (Guatemala), durante cinco siglos se consolidó en el imaginario de los pueblos una infame trama: la tierra de los ancestros indígenas debía pasar a manos de los dominadores. En una lógica de avaricia y crueldad, los invasores españoles se fueron apropiando de todo lo que generaba negocio, desde las plantas, minerales y animales exóticos hasta las mismas comunidades indígenas, sobre todo, la tierra, y establecieron sus propias fronteras sin considerar que ya había pueblos viviendo en ella. Esta narrativa justificó la desposesión y explotación de las tierras indígenas, perpetuando un sistema de opresión que favorecía a los invasores europeos y marginalizaba a los pueblos originarios. Con respecto a esto, Del Molino (2009) afirma que:

Adicionalmente, el marco legal de legitimación castellana en el Nuevo Mundo se completaba con el *requerimiento*. La figura legal del requerimiento era un documento jurídico, escrito para ser leído frente al otro, donde se informaba a los indios de los derechos legítimos de la Corona sobre sus tierras y de la posibilidad de *guerra justa* sobre ellos en el caso de no aceptar la autoridad real. Sin embargo, tal y como denunciaron fray Antonio de Montesinos y fray Bartolomé de las Casas, el requerimiento era una verdadera farsa que legitimaba la conquista violenta y la esclavitud de los indios (p.5).

En un primer momento, el rey consideraba que todo lo que encontraban sus súbditos le pertenecía, ya que se creía elegido por Dios para gobernar los asuntos terrenales y, por ende, tenía el derecho de disponer de lo que quisiera. En segundo lugar, la Iglesia Católica veía las

creencias de los aborígenes como profanas y, por lo tanto, consideraba que no merecían la benevolencia divina. Por último, los europeos nacidos en el Abya Yala, aprovechando las leyes que solo ellos podían redactar y entender, perpetuaban la opresión.

Uno de los libros más influyentes, *Las venas abiertas de América Latina* de Eduardo Galeano (1971), en su primera edición, documenta cómo las potencias coloniales explotaron los recursos naturales y a los indígenas mismos, perpetuando un sistema de desigualdad. Por su parte, Quijano (2000), con su concepto *colonialidad del poder*, explica cómo las estructuras de poder coloniales persisten incluso después de la independencia.

Los invasores implementaron diversas estrategias, comenzando con falsas muestras de simpatía, pero duraron poco. La violencia eurocentrista prevalecía, separando a las familias indígenas de sus tierras y seres queridos, obligándolos a trabajar en proyectos coloniales y torturándolos para hacerlos sumisos, en muchos casos culminando en genocidio.

Toda esta barbarie provocó la desaparición de muchos pueblos del Abya Yala, ya que era extremadamente difícil sobrevivir en esas condiciones. El terror infundido por los invasores colonos los llevó a abandonar sus tierras, casas, tecnología, fogones e incluso sus creencias, siendo despojados de todo y muchos optaron por retornar a la Madre Tierra en busca de paz. Otras comunidades resistieron durante muchos años, pero finalmente fueron sometidas, cediendo a las condiciones impuestas por los opresores, ya que prácticamente no tenían alternativa. En muchos casos, se aliaron con los intereses del opresor como estrategia para sobrevivir, esperando un cambio en la situación o algún evento que les devolviera parte de su pasado en un presente que no contaba con ellos y ellas.

A lo largo de los siglos, las comunidades que sobrevivieron y mantuvieron viva parte de su identidad presentan sus demandas. En la actualidad, las comunidades indígenas reclaman lo que les pertenece, centra su lucha en la recuperación de las tierras, aunque hay un discurso que solo denuncia la tragedia que sufren actualmente los propietarios de grandes extensiones de tierra, no aclaran que son propiedades robadas por sus familias o por hacendados y que fueron vendidas, traspasadas a otras familias sin ser dueños, sin justificar la violencia hay que indicar que es una consecuencia directa del trato injusto recibido por las comunidades indígenas durante y después de la colonización.

En los años setenta, las comunidades del norte y centro del Cauca decidieron recuperar estas tierras, pues la situación era extremadamente crítica. Durante siglos, se había utilizado el terraje como forma de explotación indígena, trasladando a las comunidades de un lugar a otro para trabajar, a cambio de poder vivir en un pedazo de tierra proporcionado por el terrateniente, donde cultivaban su propio alimento, pero estaban sometidos al terrateniente ya que de siete días de la semana cuatro o cinco eran para el terrateniente, coartando la posibilidad de un levantamiento. Eran movilizados arbitrariamente con la clara intención de evitar su organización. La mayoría de las comunidades indígenas estaban resignadas a esta forma de vida, había un sometimiento desde las leyes, la fuerza militar y las creencias religiosas, existía una fuerte estructura para subyugarles construida meticulosamente a lo largo de cinco siglos. Era el orden del mundo que les correspondía seguir. Sin embargo, los grupos afros, campesinos e indígenas decidieron exigir su tierra, pero necesitaban estar unidos. Al contar con el apoyo de todas las comunidades del Cauca, tal vez había más posibilidades de enfrentarse a las represalias que vendrían de parte de los terratenientes con el respaldo del estado. Así, en 1971 surgió el Consejo

Regional Indígena del Cauca —CRIC—, convocando a una asamblea en Toribio, Cauca, el 24 de febrero, para protestar y unir las luchas de los indígenas y campesinos.

Para llegar a este suceso histórico fue de vital importancia el apoyo de diversos sectores, entre ellos estudiantes de las universidades públicas más relevantes, que desde los sesenta venían organizados políticamente para entender el entramado del poder en manos de las élites, así que dieron asesoría a distintos grupos comunitarios rurales y urbanos, quienes buscaban una repartición justa de la tierra. Muchos de estos estudiantes llegaron al Cauca por cuenta del INCORA, que les había capacitado en la reforma agraria; Arenas *et al.* (2022) relatan que fueron setenta jóvenes los que el INCORA acogió para ser capacitados en la reforma agraria que impulsa el gobierno de Lleras, en cursos con los profesores Estanislao Zuleta, Humberto Molina y Alfredo Molano, con una tendencia de izquierda. Esto fue posible porque primero entraron a esa entidad cuatro sociólogos militantes de izquierda y ellos fueron los encargados de elegir a los demás para trabajar en todo el país.

Arenas *et al.* (2022) cuentan que uno de los objetivos de los promotores era fortalecer la organización campesina e incitar para que se afiliaran al INCORA, además de motivar a los y las campesinos que se apropiaran de las tierras que estaban en manos de hacendados y que no las trabajaran para que el estado las negociara y se las entregara. La organización de las y los campesinos se dio primeramente en los municipios, luego en los departamentos y por último en la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos —ANUC—, esta era una política de estado, sin embargo los funcionarios y fuerza pública por desconocimiento o manipulados por sectores privados arremetieron contra esta propuesta. Los que promovían las apropiaciones de la tierra proponían que esta fuera propiedad colectiva y no individual para poder fortalecer los procesos

políticos y así defenderla, entre quienes abrieron este camino en el Cauca fueron Pablo Tattay, Graciela Bolaños y Gustavo Mejía, promoviendo las empresas comunitarias para incentivar la comercialización de los productos. En ese tiempo el grupo encargado del Cauca, y especialmente Pablo, le daban importancia al trabajo en comunidad, guiados por la consigna de que “el poder no se toma, el poder se construye”. Pero no contaban que esto solo se haría posible con las comunidades indígenas, pues el campesinado tenía sus contrariedades con respecto a lo colectivo, lo que debilitó las empresas comunitarias sin tener mayores esfuerzos por recuperarlas por parte de la ANUC.

De acuerdo a Arenas *et al.* (2022):

A Cauca, ya Édgar había llegado en el 68. Allá conoció a Graciela Bolaños, quien sería la compañera de Pablo Tattay toda la vida. Ella era funcionaria del Incora y ya tenía bastante trabajo realizado en el sur de Cauca, donde fueron organizando invasiones y creando las Asociaciones de Usuarios Campesinos. Gracias al trabajo de Graciela y otros funcionarios del Incora en el oriente caucano, los guambianos de Silvia habían coronado una de las primeras, si no la primera recuperación de tierra. Se habían tomado la hacienda San Bernardo y habían creado la cooperativa Las Delicias, que jugó un papel muy importante en la organización de los indígenas. En ella se formaron líderes como Trino Morales, Julio Tunubalá, Pacho Jenvuel, que posteriormente jugarían un papel fundamental en la creación del Consejo Regional indígena (CRIC). Así que, empujados por Édgar o por otra providencia que no recuerdo, llegamos a Cauca para nunca volver a salir. Cuando esto pasó aún no existía el movimiento indígena, y los indígenas eran organizados por el Incora igual que como si fueran campesinos (p. 72).

De esta manera se fue consolidando un movimiento indígena que en su plataforma planteó una serie de objetivos claros: recuperación de tierras, ampliación de los resguardos, fortalecimiento de los cabildos indígenas, no pago de terraje, difusión de las leyes sobre indígenas y exigencia de su justa aplicación, defensa de la lengua, la historia y las costumbres indígenas, así como la formación de profesores bilingües para una educación acorde con la situación de los indígenas y en sus respectivas lenguas. En sus primeras décadas, la lucha se

centró principalmente en la recuperación de tierras, aunque hasta el día de hoy continúa la lucha por la tierra con menor intensidad (González, 2011).

Conforme avanzaba la recuperación de tierras, el pago de terraje empezó a disminuir, y los comuneros que adquirieron sus tierras comenzaron a cultivar su propio alimento y a establecer empresas comunitarias, lo que les permitió depender menos del “patrón”. El contacto con otras comunidades les brindó la oportunidad de capacitarse en asuntos políticos, territoriales y legales, lo que llevó a la creación y fortalecimiento de cabildos y resguardos. Los líderes comunitarios de aquel entonces tuvieron que capacitarse rápidamente debido a la urgencia de la situación, ya que necesitaban estar preparados para enfrentar las diversas adversidades que surgían en el camino.

Después de la lucha por la tierra, el enfoque se centró en la educación. En sus primeros años, el CRIC consideró crucial investigar desde su cosmovisión, conscientes de que habían sido manipulados durante siglos, que le habían negado el acceso al conocimiento en muchas áreas, ya que, por aquel entonces, la educación era un privilegio reservado para los descendientes de sangre europea y principalmente para aquellos con buenos recursos económicos. Inicialmente, los indígenas solo recibían instrucción en prácticas que beneficiaban a los opresores, principalmente en trabajos informales como en las minas, la construcción de templos y calles. Sin embargo, en el ámbito agrícola, poseían un vasto conocimiento de técnicas y prácticas heredadas de sus ancestros, conocimiento que muchas comunidades continúan aplicando hasta el día de hoy. Este saber era valorado por los invasores, quienes necesitaban de las cosechas indígenas para alimentar a sus tropas y, más adelante, para sustentar a sus familias que se establecieron en la región.

En el Cauca, los colegios más relevantes se encontraban en la ciudad de Popayán. Sin embargo, esta ubicación dificulta el acceso para las comunidades que vivían en los resguardos, ya que mantener a un estudiante en la ciudad requería recursos considerables. Además, la educación ofrecida no se alineaba con sus usos y costumbres, lo que resultaba en su exclusión. En lugar de recibir una educación integral, a los indígenas se les destinaba la instrucción religiosa en las iglesias. Por esta razón, una vez organizadas, las comunidades indígenas decidieron crear escuelas comunitarias adaptadas a sus necesidades. Estas escuelas surgieron en lugares donde la situación era más compleja, ya fuera por la recuperación de tierras o por el riesgo en el que se encontraban. Un ejemplo es Totoró, donde se estableció la última escuela de recuperación. Esta iniciativa fue una respuesta urgente a la escasez de hablantes autóctonos en la comunidad.

Para el Consejo Regional Indígena del Cauca —CRIC—, la educación es un aspecto muy necesario, ya que desde allí se fortalecen las luchas comunitarias. Con respecto a la comprensión de la educación que se ha estado haciendo y pensando en las comunidades indígenas del Cauca se tienen varios momentos, pero parte de su enfoque educativo y su desarrollo se detallan en su libro titulado *¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia*, del Programa de Educación Bilingüe e Intercultural, que ofrece una visión sobre la formación de las primeras escuelas comunitarias en el Cauca (CRIC, 2004).

El nacimiento del CRIC fue impulsado por siete cabildos y siete resguardos. Inicialmente, muchos resguardos no se unieron a la organización del CRIC debido a que no percibían la necesidad de hacerlo; estaban satisfechos con su forma de vida y consideraban que las cosas marchaban bien tal como estaban, o quizás no sentían la opresión experimentada en otros

territorios. Gregorio Palechor, un líder indígena Yanakuna, relata en su historia de vida que los resguardos del sur no mostraban mucho interés en la recuperación de tierras, ya que en su territorio no había muchos terratenientes y estaban aliados con los políticos conservadores y liberales o tal vez si les interesaba pero les daba miedo.

En contraste, los resguardos de las zonas centro, norte y occidente consideraban prioritaria la recuperación de tierras, ya que estaban siendo despojados de sus territorios, uno de los factores fue la llegada de multinacionales al país, lo cual requería de grandes extensiones de tierra para sus monocultivos, que ya venían extendiéndose desde el valle del Cauca y pasaban ahora al norte del Cauca. Otros resguardos temían asociarse con el CRIC debido a que su propuesta era asumida de izquierda, una propuesta así, era mal vista por la potencia gringa, las distintas propuestas del continente con esta línea eran reprimidas. Además, muchos de los líderes que respaldaron esta organización al principio procedían de movimientos sociales, lo que se interpretaba como asociado al comunismo.

En Colombia, el Estado se oponía a cualquier corriente contraria al capitalismo, y es importante tener en cuenta que, en el Cauca, la religión católica influía en todos los aspectos de la vida diaria, ya que la mayoría de indígenas y campesinos profesaban esta religión y obedecían todo lo que la Iglesia decía. Fue un largo proceso liberarse del pensamiento impuesto por las ataduras coloniales (CRIC, 2004).

Con el avance en la recuperación de tierras, se fueron conformando más cabildos y resguardos, llegando en la actualidad a 127 autoridades, 11 asociaciones, 10 zonas y 10 pueblos en 84 resguardos. Esta ha sido una lucha prolongada que ha comenzado a dar sus frutos. Son muchos los indígenas, campesinos, afrodescendientes, profesores, estudiantes que han

participado en esta lucha, y muchos líderes han sido asesinados. Lamentablemente, estos asesinatos aún continúan en el presente. Sin embargo, la organización ha crecido en términos de tierras recuperadas, preservación de la cultura, aumento de la población y conciencia colectiva (CRIC, 2004).

Todas las comunidades indígenas del Cauca han afrontado de alguna u otra manera los momentos históricos antes mencionados, cada comunidad con sus matices y desafíos, en especial este trabajo se enfoca en el Resguardo Indígena de Quintana, desde donde surge esta investigación de músicos y música.

En la música de cada comunidad podemos encontrar parte de su historia, sus creencias, sus apuestas, sueños y esperanzas, ya sea propia o apropiada, desde la música se puede hacer un acercamiento a la comunidad, para entender la vida que han asumido y las apuestas que tienen. Con esta comunidad vengo compartiendo desde hace aproximadamente siete años, principalmente como docente de matemáticas en la institución educativa de Quintana, pero otro de mis saberes, es la música y desde ahí, he tenido la oportunidad de encontrarme profundamente en la historia, pues tantos sucesos de mi vida han estado marcados por la música, esto lo he ido reconociendo en los relatos de los dos músicos que fundamentalmente han afrontado la investigación, Blas Campo y Reinaldo Gurrute.

Para entender la música y su relación con la lucha por en esta comunidad se hace una descripción del territorio, aspectos importantes de su historia, cotidianidad y actualidad.

1.2 Geografía del territorio del Resguardo Indígena de Quintana

El resguardo indígena de Quintana, producto de la lucha del movimiento indígena en el Cauca, se localiza en los municipios de Popayán y Totoró, al nororiente de la ciudad de Popayán, De acuerdo con Zúñiga y Viquez (2011), este territorio se encuentra en el flanco occidental de la cordillera central, su altitud varía entre 1980 y 3820 metros sobre el nivel del mar, abarcando zonas de páramo, subpáramo, bosques alto-andinos, andinos y subandinos, se destaca por albergar la única área de páramo en el municipio de Popayán y dos cerros principales, el Carga Chiquillos y el cerro Pushná, dominan el paisaje. En la parte inferior del cerro Carga Chiquillo residen familias del resguardo de Quintana, quienes contribuyen a la protección del páramo, impidiendo el acceso a personas no autorizadas. En cuanto al cerro Pushná, varias familias ocupan la parte media-alta, dedicándose a la cría de ganado ovino y bovino, así como al cultivo de productos como papa y olluco.

El territorio del resguardo de Quintana se extiende sobre dos corregimientos: Quintana, identificado como el corregimiento 23 en el municipio de Popayán, comprende las veredas Quintana, San Ignacio, la Laguna, Parcelación el Canelo, Laureles y parte baja de San Juan; y Las Piedras, reconocido como el corregimiento 22, abarca las veredas Las Huacas y San Isidro. Además, las veredas Santa Teresa, San Juan Alto y Hatico pertenecen al municipio de Totoró. En total, el resguardo cuenta con 12 veredas, cada una con características especiales debido a la diversidad climática y de superficie que caracteriza al territorio del resguardo (ver Anexo A).

En el geovisor de consulta de nivel de referencia de veredas de Colombia, como lo especifica la imagen (Anexo B), se observa los municipios de Popayán y Totoró, no se incluyen todas las veredas que forman parte del resguardo de Quintana, únicamente figuran los

corregimientos de Quintana y Las Piedras, así como las veredas Quintana y Los Laureles del municipio de Popayán. En el municipio de Totoró, se encuentran registradas las veredas Santa Teresa, El Hatico y San Juan. Es importante señalar esta discrepancia para tener en cuenta la totalidad del territorio del resguardo de Quintana en futuras investigaciones o análisis geográficos.

La imagen (Anexo C) se aprecia el resguardo de Quintana, se presentan 14 veredas, aunque en realidad el resguardo está compuesto por 12 veredas, según lo indican las autoridades. Las veredas Los Laureles y Las Huacas no forman parte del resguardo de Quintana, aunque algunas familias indígenas residen en estas veredas, la mayoría de sus habitantes son campesinos. Las veredas que integran el resguardo son aquellas donde se han recuperado tierras o se han adquirido por compra, sin embargo, en estas veredas también hay propiedades de campesinos, indígenas y particulares que las compraron en algún momento. Esta diversidad de tenencia de la tierra refleja la forma en que las comunidades se han organizado en la región.

El resguardo cuenta con dos carreteras principales que conectan las 12 veredas que lo componen. Desde Popayán hacia el resguardo, una de las carreteras comienza en la carrera 74 Norte, cerca del centro comercial Terraplaza, pasando por la Casa Betania y llegando a las veredas El Cabuyo, Altamira y Guayaquil. La otra carretera conduce al “Establecimiento Penitenciario de Alta y Mediana Seguridad y Carcelario con Alta Seguridad de Popayán, incluye Pabellón de Reclusión Especial “ERE” EPAMSCASPY”, pasando por la vereda Los Llanos y la Institución Educativa Las Huacas. Cerca de esta última, se encuentra un punto de encuentro conocido como "La Estación", donde convergen la Cooperativa Integral de Transportes Rápido Tambo - Transtambo, la ruta 4, los motorratones y la comunidad que se dirige a las veredas.

En este lugar, la vía se divide en tres rutas diferentes. La ruta izquierda conduce a una iglesia católica de construcción colonial, mientras que la ruta central lleva a las veredas La Laguna, San Juan, Quintana, San Ignacio y El Canelo. La tercera ruta se dirige hacia: el Establecimiento Penitenciario, los Laureles y San Ignacio. Las otras tres veredas están conectadas por carreteras alternativas desde la parte cercana a la Institución Educativa Agroforestal, pasando por el municipio de Totoró donde se encuentran las veredas Santa Teresa, El Hatico y San Juan Alto. Estas carreteras son importantes para Popayán y para la comunidad que habita en estas veredas, porque se abastecen de productos y mercancías.

La vía que va desde la Institución Educativa Las Huacas hacia el interior del resguardo y la zona campesina está sin pavimentar y cuenta con algunas placas huella en tramos gestionados políticamente, principalmente en lugares donde el tránsito es complicado, especialmente durante la temporada de lluvias.

1.3 Acercándose a la vida cotidiana de la comunidad: relato de Hernando Lagos

Una mañana, en temporada escolar, los buses pequeños de Transtambo, conocidos como colectivos, llegan temprano, entre 6:00 a.m. y 6:30 am, para llevar estudiantes y profesores que asisten a alguno de los tres colegios del sector: El Bicentenario, ubicado en el barrio La Paz de la ciudad de Popayán, la Institución Educativa Las Huacas, ubicado en la vereda Las Huacas y la Institución Educativa Quintana, ubicado en la vereda La Laguna. En aquel lugar, convergen estudiantes, profesores, comerciantes, trabajadores que salen del resguardo y van para la ciudad a sus labores, personas que van para citas médicas, jóvenes que se dirigen a sus estudios, como al

SENA, a las instituciones técnicas, a las universidades privadas o públicas, un flujo de personas del resguardo a la ciudad y viceversa.

Observo motos, conocidos como motorratones, conducidos por jóvenes, adultos y algunos mayores, que en su mayoría son hombres, y pocas mujeres prestan el servicio para transportar una persona, incluso personas indígenas o campesinas viven en el sector y en la hora pico es difícil encontrar un motorratón.

Algunos bajan a sus familiares, y se suben los que más puedan para ahorrar dinero, ya que no hay mucho transporte, los profesores que llegan al lugar suelen hablar con algunos estudiantes, compartir algún saludo, otros se toman un café, en el restaurante, donde generalmente comen los conductores de los colectivos, la señora quien atiende el restaurante, es muy amable.

También está doña Anita que vende café, pan, almuerzos y productos de tienda, ahí suelen dejar encargos, guardan las motos, o dejan razones, ella se levanta temprano y deja limpio el andén donde ha colocado unos troncos de madera para que se siente la gente, acostumbra colocar la predicación para escuchar ella y todo el que pase por ahí, es evangélica, las refrendas son fuertes, son grabaciones de cultos, que reproducen para empezar el día con la bendición de dios.

En el lugar frecuentan perritos, de todos los tamaños, colores y carácter, la mayoría en mal estado, sucios, desnutridos, se acercan para pedir algo de comida, las señoras de los restaurantes viven sacándolos pues con su aspecto espantan a los clientes, ellos solo tienen hambre y saben que algo les dan, he visto a algunos conductores compartirles comida, muy amablemente.

Hace algún tiempo había un peludito muy mal, era grande, muy delgado, pelo blanco con algunas manchas negras, una profesora llamada Ana Dorado le solía llevar comida casi todos los días, ella trabajaba en la Institución Educativa de Quintana, el perrito estaba muy maltratado, varios motorratones le pegaban, pues él los perseguía ladrándoles, cuando pasaban muy rápido, en cierta ocasión, la profesora Anita presenció cómo un señor le pegó con el casco, la profesora se indignó y le dijo que porque le pegaba, el señor bastante amenazante dijo que lo iba a matar, la profesora se le vinieron las lágrimas, estaba con mucho dolor por el perrito, con el tiempo la profesora fue trasladada, otra profesora de la misma institución empezó a llevarle comida, él la reconocía y se ponía muy contento cuando ella llegaba, el perro ya estaba muy maltratado por la vida que llevaba, al sol y el agua, tiempo después los vecinos del sector dijeron que el perro había muerto.

La chiva³ que lleva a los estudiantes y profesores de la I.E. de Quintana, llega a La Estación más o menos a las siete de la mañana, desde que empieza hacer el recorrido en la vereda San Ignacio, suben comuneros que necesitan llegar a La Estación o a otra vereda, eso lo han prohibido pero lo siguen haciendo porque no hay transporte y los motorratones cobran mucho, además las y los comuneros bajan productos en la chiva que les resultaría muy difícil en motorratón, sobre todo para las y los mayores⁴.

Los estudiantes les gusta la chiva, porque el conductor coloca música variada, tecnocumbia, corridos mexicanos, música popular, salsa, tropical, música de despecho,

³ Las escaleras, conocidos como “chivas” o “líneas”, son camiones de carga adaptados en forma artesanal para el transporte público rural. Con el paso de los años se han convertido en referentes de la cultura popular de las comunidades rurales.

⁴ Las y los Mayores, personas de la tercera edad, viven en los Resguardos, comprometidos desde la experiencia como recuperadores y sabedores de la relación dialéctica con la madre tierra, compartiendo experiencias, usos y costumbres y la historia de su pueblo indígena.

merengue, y una que otra andina, en ocasiones los estudiantes piden permiso y colocan sus celulares, bastantes mix de todos los géneros.

Anteriormente la IE de Quintana contratava chivas de otras partes, pero desde algún tiempo, doña Clemencia Chaparral, vive en San Ignacio, ha adquirió una chiva y su familia son los encargados de llevar estudiantes y profesores.

Las familias de Quintana solventan su economía por la agricultura, cultivando hortalizas, cebolla, maíz, arveja, frijol, para su consumo diario y para la venta tanto en su vereda como en las plazas de Popayán. En algunas parcelas puede verse siembras más extensas de maíz, papa, olluco y café, esto lo comercializan en Popayán o con otros comuneros. Otro cultivo importante es el fique, hay varias veredas del resguardo que lo cultiva, hacen todo el proceso para sacar la fibra y esperan el día miércoles o viernes que sale una chiva del resguardo, que suele bajar con bastante carga de cabuya y vendida en Popayán, allá tienen las empresas que la compran.

La otra actividad que mueve su economía es la ganadería de doble propósito, en todas las veredas se pueden encontrar buena parte de los terrenos dedicados al ganado bovino, ovino, porcino, incluso, algunas parcelas tienen cerca eléctrica, para rotar el ganado y muy pocas tienen pastos de corte, esta actividad ganadera es muy fuerte en este resguardo porque estas haciendas habían sido destinadas por los terratenientes para este propósito en el siglo XIX, debido al auge al disminuir la producción minera. Del ganado se aprovecha en un alto porcentaje la leche, muchas familias salen a ordeñar su ganado temprano y el lechero⁵ pasa recogiénola, ya tienen

⁵ El lechero, persona que, junto con su camión de 4 ruedas y carrocería o un campero, tienen contrato con las haciendas lácteas para recoger la leche cruda, depositada en varias cantinas y venderla tanto en los barrios de Popayán como en muchas veredas y pueblos. La manera de comercializarla es sencilla. Las familias ya saben la hora en que va a llegar, el lechero hace sonar el pito del vehículo, algún miembro de cada familia sale con un utensilio y compra, por litros, la cantidad deseada. Hoy en día, esta actividad es prohibida por la sencilla razón que las industrias lácteas necesitan pasteurizar la leche y quitarle los nutrientes, para así vender agua blanca con químicos dentro de una bolsa plástica.

negocio con él desde hace varios años. Las vacas, después de su tiempo de producción láctea, son vendidas para consumo de carne.

El lechero empieza su recorrido muy temprano, el ayudante recibe la leche, la deposita en cantinas, pero antes son medidas en un balde volumétrica, informa los litros y los registra en una hoja de apuntes. El lechero hace un recorrido desde La Estación, entra al Resguardo por la carretera que pasa por la Casa del Cabildo hasta volver a La Estación. El lechero, también lleva algunas personas o estudiantes que van hasta la IE de Quintana o para la IE Agroforestal, incluso, lleva encargos de remesa.

Por otro lado, algunas familias de Quintana, en sus hogares, preparan y venden yogur o queso en sus diversas presentaciones, que son vendidos en las asambleas o encuentros culturales o a los políticos de la Casa de Cabildo, e incluso a las IEs.

En la vereda San Ignacio varias familias han organizado una cooperativa, construyendo un gran tanque de almacenamiento diario sólo para leche cruda, que cuenta con la tecnología necesaria para su conservación en las mejores condiciones y ser vendida a la empresa Alpina S.A.S. La empresa la transporta, dos veces por semana, en camiones cisternas especializadas. Los encargados de registrar la leche de cada familia son de la comunidad y son económicamente recompensados por cada una.

El tanque está en la vereda La Hacienda, que, en tiempos pasados, antes de entrar en Recuperación, funcionaba como establo, y en algunas partes de la instalación aún se conserva parte de su construcción, los comuneros hacen minga para su mantenimiento, y suele reunirse para tratar los asuntos que necesiten resolver, además han adecuado un salón donde celebran eucaristías, tienen a la Virgen María, que le rezan y le adornan con flores. En la otra habitación,

colocaron una tienda y es administrada por una familia de la vereda, quienes venden productos de la canasta familiar y licor. En el resguardo conviven comuneros indígenas y campesinos quienes talan árboles para venderla como madera, y los camiones madereros cargan los troncos limpios o tablas.

Hay varios comuneros que hacen parte de los programas de educación y salud, también, profesores vinculados a alguno de los dos colegios del resguardo, son contratados con diferentes convenios del CRIC, la comunidad hace una asamblea y los eligen, ya sea porque se postulen o la misma comunidad los escoge, aunque tienen que cumplir con las características que requieren para el cargo, ellos ya conocen a su gente y comentan que tal persona ha estudiado o sabe del tema, en caso de no saber pues escogen a alguien con el compromiso de que se ponga al día en lo que tiene que hacer, los elegidos son vinculados con contratos a término fijo.

1.4 Festividades en el resguardo indígena de Quintana

Me di cuenta que en cada vereda del resguardo de Quintana se celebran fiestas religiosas, ya sean impuestas por la religión católica o adaptadas por la comunidad misma, sin embargo, estas celebraciones no tienen mucha cabida, por ejemplo, en la vereda Quintana, en el mes de junio, se celebra la fiesta de San Gerardo, que consiste en una misa especial.

En los últimos tres años, en enero, la comunidad tiene dos festividades, la primera es en la vereda San Ignacio, le suelen llamar “Las Mojigangas”, es organizada por la junta de la vereda para recolectar fondos para la escuela y consiste en jugar a los blancos y negros, pero a su manera.

En el año 2023 fui invitado para acompañar al grupo de música de flauta y tambor. Llegué a La Estación y me esperaba un señor que le habían pedido el favor que me llevara a la vereda. Al llegar, me llevaron a desayunar, la señora que me atendió era la abuela de un estudiante del colegio donde trabajé, ella me recibe amablemente y me hace conversa, después llega el líder que me había invitado, salimos caminando montaña arriba para llegar al sitio de donde nos reunimos para empezar con el festejo, ahí nos esperaban varios comuneros entre ellos dos músicos, eran estudiantes de la IE de Quintana, que les había dado clases de matemáticas y música, hablamos un rato con los músicos para organizar las canciones que iremos tocando en el camino. Salimos e hicimos un recorrido por gran parte de la vereda, terminando en la escuela con una demostración de música y danza.

Al son de los vientos, güiro y tambores recorrimos parte del resguardo, como forma de la comunidad para hacer presencia territorial, contando con la participación de varios estudiantes de la institución, visitamos las casas de varios comuneros, que compartían alimento y bebidas con nosotros, y obviamente licor.

En cada casa nos hacían seguir, el líder entraba de primero, jugando, echando polvo y carioca, los demás le seguían, todos con disposición para el juego y el baile. Los niños y niñas se divirtieron bastante al son de bambucos, cumbias, san juanitos y candombes, estas fiestas ayudan bastante en la construcción de identidad y permiten afianzar los procesos de autonomía y cultura.

En la vereda San Juan también se celebra esta festividad. La comunidad se reúne en una caseta y juegan con carioca y talcos, similar a lo que se hace en la mayoría de pueblos del Cauca incluyendo Popayán y del sur de Colombia, conocidos como carnavales. En cada carnaval, se elige una reina, las participantes visten trajes de gala adornados con elementos de la comunidad.

Durante el día, todos los habitantes de la vereda participan en los juegos, y por la noche, junto con las personas de las veredas aledañas, bailan y festejan hasta el amanecer.

En el mes de julio, se peregrina hacia el cerro Pushna, para visitar la virgen que está en la parte alta. Después de preparar a la Virgen, se la descende a la vereda San Ignacio para su peregrinación en los barrios, al estilo de procesión, después del recorrido llevada en hombros, es trasladada a un santuario adecuado, ubicada en un gran salón de la hacienda San Ignacio, que se la utiliza para reuniones y misas, que, en esta fecha, es en honor a la virgen y antes de empezar el recorrido hacen un acto protocolario donde suenan los cantos de resistencia, en esta celebración participan solo comuneros de la vereda, hacen olla comunitaria para compartir un almuerzo con todos.

1.5 Las iglesias católicas y de otras creencias

Continuando con el relato, en la comunidad existen tres iglesias pequeñas católicas, su arquitectura es de tipo colonial y cuentan con los accesorios de una iglesia católica tradicional. En la vereda Las Huacas se encuentra la capilla Nuestra Señora del Carmen, su fachada exterior es parecida a la iglesia “La Ermita” de Popayán, en su parte de afuera, por donde se dirigen los feligreses a las misas, hay una cruz de concreto levantada sobre un montículo de piedra y concreto, la parte frontal de la iglesia cuenta con dos columnas verticales cilíndricas, ornamentada con relieves simétricos con relación al centro de la pared de color blanco, una puerta grande en forma de arco, de color verde y con relieves de figuras geométricas, triángulos y rectángulos, en la parte más alta de la fachada están dos campanas de distinto tamaño y forma.

Además, donde empieza el techo, hay un megáfono, para dar información relacionada con las misas y actos religiosos. En la parte interior cuenta con dos grupos de bancas separadas por un pasillo central que va desde la puerta principal hasta el altar donde se encuentra la virgen del Carmen, sujeta en la pared, adornado con luces y flores. Hay otras imágenes de santos, vírgenes y crucifijos en las demás paredes. Ahora, la iglesia tiene programación de misas en toda la semana, incluso asisten a matrimonios, bautizos, primeras comuniones, exequias. La comunidad que hace mayor uso de la iglesia son los campesinos e indígenas del resguardo, en especial de las veredas de Las Huacas, La Laguna y San Isidro, las actividades relacionadas con la iglesia están acompañadas por el comité pro-capilla y la Junta de Acción Comunal de Las Huacas.

En la vereda San Isidro, hay otra iglesia católica, tiene el estilo de una capilla doctrinera, es decir que es una construcción parecida a las que hicieron en tiempos de la colonia y donde los españoles obligaban a los indígenas a creer y obedecer a su dios, es del siglo XIX, fundamental para perpetuar el orden social y cultural de conveniencia de los hacendados. La estructura en su parte frontal exterior cuenta con una cruz en cantera, levantada en un muro, en el bloque rectangular donde está la cruz hay una fecha, enero 19 de 1901, tal vez es la fecha cuando se colocó la cruz o el de la construcción de la iglesia, aunque la campana dice que es del siglo XVII.

En la fachada se observa cuatro columnas verticales de forma cilíndrica, simétricamente ubicadas con respecto al centro de la iglesia, las columnas levantadas sobre montículos rectangulares y en capas piramidales en los extremos, también elaborados en concreto, tiene varios ornamentos en relieve sobre todo en la parte superior, una puerta de madera en forma de

arco, una ventana a un metro de la puerta y centralizada, la ventana es de vidrio. Durante un tiempo, la iglesia estuvo muy deteriorada pero la comunidad mandó a realizar los respectivos arreglos, como cambiar el techo, darle un mejor aspecto entre otros. Al lado de la iglesia está el campanario, cuya torre estuvo en mal estado hasta el punto de tener que quitar la campana, y gracias a la comunidad, se la pudo recuperar y está puesta en su sitio. El material de las paredes es de ladrillo y concreto.

Este lugar fue donde una vez Manuel Quintín Lame se escondió de los militares que lo querían llevar a la cárcel, después de ser capturado y golpeado y la comunidad intentó ayudarlo, lo llevaron a Popayán. En la vereda de Quintana está la tercera iglesia en buen estado, la comunidad se reúne para hacer sus actos religiosos. Existe una placa conmemorativa, ubicada al lado de la puerta principal (Ver Anexo D).

La placa hace entender que, en 1918, es el año en que empezó su construcción y fue puesta el 8 de diciembre de 2008, la mayoría de apellidos que aparecen en la inscripción son los que perpetúan la comunidad indígena hoy en día. La iglesia está pintada de blanco, excepto, las cuatro vistosas columnas cilíndricas en azul, ubicadas a la entrada, que sostiene, encima, una losa rectangular con relieves, que en su parte superior tiene tres campanas y encima de las campanas una cruz de metal. Contiguo a la iglesia está una casa de estilo colonial, lugar de descanso del sacerdote (Ver Anexo E).

Don Eduardo Dueñas, comenta acerca de la iglesia de San Ignacio, lo siguiente:

Aquí venía el cura de Puracé, que pertenecía todo esto, porque esto es casi Puracé, ahora es que se llama resguardo de Quintana, porque esto siempre ha sido Puracé, yo soy bautizado allá en Puracé, mis papeles aparecen allá en Puracé, un tiempo vino un padre Suizo, un cabesirucio, se llamaba Luis Boss me acuerdo, casi todos lo recuerdan... pues sí, eso los antiguos, mis suegros decían que eso

era hecho de tapial⁶, la torre es que es hecha de cemento, lo demás es hecho de tapial, pura tierra colorada, y ahí está el registro en que año lo hicieron, en 1911 [...] 1920, y ahí está la plaquita allá, hay que mirar qué dice la fecha (comunicación personal, 13 de febrero de 2024).

Me contaron la historia de un terrateniente, don Ignacio Muñoz, que mandó a construir las tres iglesias porque debía pagar una penitencia y salvar su alma, debido a que había hecho pacto con el diablo a cambio de riquezas. Estas iglesias para que sean más visibles desde varios lugares, se las construyeron sobre cerros, e incluso, están cerca de los cementerios.

La comunidad había destruido muchos lugares pertenecientes a los hacendados pero, por sus creencias antiguas impuestas, dejaron las iglesias porque las y los Mayores guardan respeto por las tradiciones católicas transmitidas en generaciones, por eso, los habitantes del resguardo son católicos, aunque en las últimas décadas ha estado sobresaliendo la religión cristiana, y muchos de la comunidad son cristianos.

La comunidad de Quintana, desde varios años, ha controlado la triada: iglesia-escuela-cementerio, ya que, por cada iglesia, hay una escuela y un cementerio, sin importar que las escuelas fueron construidas después de los sesenta.

En este punto del relato, sería interesante dejar en claro un asunto muy importante y poco conocido, en ningún libro de historia dice que, durante el tiempo de la invasión española, a los invasores les costó mucho entrar y someter al indígena de Centro y Suramérica, demoraron años en evangelizar al indígena, al “inferior”, por ser primitivos y salvajes que necesitaban ser civilizados y cristianizados. Tan así, que en las embarcaciones jamás trajeron mujeres hasta haber

⁶ Tapial o tierra pisada, es un método de construcción que consiste en elaborar muros con tierra arcillosa húmeda, compactada a golpes con un pisón rellenando un encofrado con diferentes capas. El encofrado suele ser de madera y en el proceso se van colocando dos maderas paralelas, entre las que se vierte tierra en capas de 10 o 15 cm, y se compacta a golpes con el pisón.

sido “sometidos” los indígenas, ellos llegaron años después y una de las formas de someter al indígena, fue construyendo iglesias para cristianizarlos.

Con esto se quiere decir, que las iglesias se construyeron como propósito de presionar a la comunidad desde sus creencias, que, en los tiempos de recuperación de tierras, a los indígenas los amenazaban en descomulgarlos si eran sorprendidos robando tierras, no obstante, las comunidades siguieron recuperando sus tierras y creyendo en dios.

En La Estación, ubicada en la vereda Las Huacas, la iglesia cristiana Movimiento Misionero Mundial está cerca, y es muy visible al ingresar al Resguardo, porque es el paso obligado Popayán-Resguardo y viceversa. Otra iglesia cristiana Unción y Poder del Espíritu Santo, ubicada en la vereda San Ignacio, está sobre un terreno privado de los misioneros de Gabriel López, familia indígena que viven allí mismo. Las reuniones de esta iglesia son los miércoles en la tarde y domingo en la mañana, asistiendo voluntariamente 15 a 20 personas, en los cultos interpretan lo que está en la biblia y enseñan el camino que deben seguir.

1.6 Proceso de recuperación, compra de haciendas y conflictos

Según nuestra historia, antes de la invasión española, antes del 24 de septiembre de 1493, el resguardo de Quintana, se constituía como una gran comunidad, diversa en cuanto a lenguas y costumbres, organizados a su manera que abarcaba los municipios de Popayán, Puracé, Totoró, y otros territorios cercanos, incluso, se le conocía como el Confederado de los Pubenenses o el Territorio del Cacique Payán o Popayán, donde la palabra “payán”, pudo haber sido acogida tal como se oía al pronunciarla, independiente de la denominación que le hayan dado y los intereses que se tenga por darle una categoría, por lo tanto, los del resguardo concuerdan que en este

territorio ya habían comunidades indígenas. En este punto, sería interesante traer las palabras de Dagua y Aranda (1999), quienes aclaran algunos devenires de la historia en este territorio:

Los primeros españoles, al mando de Pedro de Añasco y Juan de Ampudia, llegaron a nuestras tierras en 1535, viniendo desde Quito y “dejando un rastro de pavesas y de sangre” a su paso. Lucas Fernández de Piedrahita escribió en 1668 que “apenas caminadas 50 leguas desde Quito, se halló dentro de los términos del cacique Popayán”, cuya influencia, según lo que dice, llegaba hasta bien al sur.

En su avance, los conquistadores se encontraron con un gran fuerte de madera, espacioso, rodeado de empalizadas de guadua. Juan de Castellanos, en sus escritos de 1589, nos cuenta que de este cercado salieron 3.000 hombres armados con dardos, lanzas, escudos y macanas y subieron a una colina para enfrentar a los españoles.

Cuatro leguas más allá de este fuerte estaba la ciudad de Popayán protegida por esta gran construcción militar.

Pedro Cieza de León escribe en 1546 acerca de los viajes de conquista en los que él mismo toma parte y refiere que “pasando el río grande está la ciudad de Popayán [...] luego se camina por una loma que dura seis leguas llana y muy buena de andar, y en el remate de ella se pasa por un río que ha por nombre Piendamó [...] A la parte oriental está la provincia de Guambía y otros muchos pueblos y caciques” (p. 9).

La región de Popayán se muestra en las primeras crónicas de los españoles indicando que toda la zona, de alguna forma, era importante porque se sabe que los invasores necesitaban abastecer sus necesidades principales como alimento, refugio, por las inclemencias del clima y de la selva misma, abastecerse para continuar las rutas que los llevará a los yacimientos de oro y plata que tanto anhelaban y pues, la región del gran Popayán tenía muchas de estas condiciones.

Hubiese sido muy complicado para los españoles hacer aquellos recorridos tan largos y peligrosos en la selva sin la ayuda de estas comunidades. Juan de Ampudia, fue uno de los primeros españoles en llegar a Popayán, venía desde Quito, usó los caminos que muchas

comunidades ya habían construido y abastecerse de alimentos y materiales para hacer tan largo recorrido, los únicos que le pudieron proveer ya sea por voluntad o por violencia, fueron las comunidades indígenas que encontraron a su paso. En sus crónicas cuentan que varias comunidades sembraban maíz, papa, frutas y preparaban muchas comidas, tejían, usaban pieles de protección, armas y tenían un conocimiento de miles de plantas que les sirvió de medicina y alimento.

Es de recordar que, durante la invasión española en América, los indígenas fueron considerados de diversas maneras dependiendo del contexto y de los intereses de los conquistadores. Sin embargo, en términos generales, los indígenas fueron vistos como inferiores por los colonizadores españoles, quienes los consideraban como seres primitivos y salvajes que necesitaban ser civilizados y cristianizados.

Inicialmente, los indígenas fueron percibidos como mano de obra gratuita para trabajar en las minas y en las plantaciones, lo que llevó a la implementación del sistema de encomienda y de mita, donde los españoles tenían derecho a explotar el trabajo de los indígenas a cambio de protección y evangelización. Esta explotación llevó a la devastación de muchas comunidades indígenas debido a la brutalidad de las condiciones de trabajo y a la introducción de enfermedades europeas a las que los indígenas no tenían inmunidad.

Además, los indígenas fueron considerados como paganos que debían ser convertidos al catolicismo, lo que justificó en gran medida la labor misionera de la iglesia Católica en América. Muchos aspectos de la cultura indígena fueron denigrados y prohibidos, y se impuso la cultura española como superior.

De hecho, los invasores españoles saqueaban el oro y la plata que las comunidades indígenas poseían, al mismo tiempo, algunos indígenas se organizaban en otros territorios para resistir la dominación. Para mantener control sobre estas comunidades, los españoles optaron por otorgarles territorios llamados “resguardos”, sin embargo, es importante aclarar que estos no se crearon con el propósito de protegerlos, sino más bien para indicarles dónde debían estar y hasta dónde podían movilizarse. A pesar de esta aparente concesión, los españoles seguían dependiendo de la mano de obra esclava para llevar a cabo sus proyectos coloniales.

En el departamento del Cauca, los indígenas esclavos construyeron aproximadamente 40 resguardos, lo que refleja la gran cantidad de comunidades que habitaban esta región. Cuando los artefactos de oro comenzaron a escasear, los colonizadores recurrieron a explotar yacimientos que los mismos indígenas conocían, ya que la corona española exigía cada vez más metales preciosos. Esto agudizó aún más las condiciones de los indígenas, diezmando sus comunidades.

Para solventar la escasez de mano de obra, los invasores convencieron a la corona española de transportar esclavos africanos en embarcaciones negreras. Los africanos fueron traídos para continuar con la explotación de minerales, mientras que los indígenas fueron relegados a tareas de cosecha y servidumbre. Esta dinámica intensificó la explotación y sufrimiento de ambos grupos, sometidos a las demandas económicas y sociales de los colonizadores.

Cuando la bonanza de oro fue decayendo en esta región, los españoles deciden trasladarse a otros territorios, las capitales, pero los hacendados españoles establecidos en el Cauca, buscaron otras fuentes de ingresos, decidiendo explotar las tierras con agricultura y ganadería a gran escala, lo que conllevó a otros conflictos, cada vez necesitaban más y más tierras y varias

comunidades estaban sobre tierras fértiles, entonces empezó la segunda oleada de despojo, resguardo colonial y tierras donde habían familias indígenas y afros.

Desaparece el reino de la corona española en Suramérica, entra tiempos de leyes, se implementa un nuevo orden, pero dejan los mismos privilegios a los opresores y perpetuando el yugo de esclavitud a indígenas y afros. Las leyes no se hicieron esperar, fueron creadas por los descendientes españoles. Algunas leyes podrían beneficiar algunas comunidades afros e indígenas, pero la mayoría, fueron creadas a conveniencia por los criollos para los criollos o como ellos se hacían llamar “los adelantados”, ya que contaban con la ventaja de saber qué decían y cómo sacarle provecho, mientras que las comunidades afro e indígena, estaban relegadas a no poder entender el latín de aquel entonces, siendo una desventaja enorme.

La Ley 61 de 1874 y la Ley 48 de 1882, que fueron las primeras en sacar, permitieron ceder las tierras a los nobles, a los que creían que eran de raza superior, cosa que los indígenas no estaban en esa categoría y no tenían derechos algunos. El informe del Centro de Memoria Histórica sobre tierras, declara lo siguiente:

Como ha sido señalado por los historiadores del problema agrario colombiano, el fomento de la colonización de baldíos y de la expansión de la frontera agropecuaria tuvo en las leyes 61 de 1874 y 48 de 1882, expedidas respectivamente por los gobiernos de Santiago Pérez y Javier Zaldúa, su primer fundamento legal. La Ley 61 de 1874 (adicional al título X del Código Fiscal) define el derecho de propiedad sobre terrenos baldíos en los siguientes términos:

Todo individuo que ocupe terrenos incultos pertenecientes a la Nación, a los cuales no se les haya dado aplicación especial por la ley, y establezca en ellos habitación y labranza, adquiere derecho de propiedad sobre el terreno que cultive, cualquiera que sea su extensión [Énfasis agregado] (Londoño, 2016, p. 36).

Adicionalmente, el colono tendrá derecho “a que se le adjudique gratuitamente una porción de terreno adyacente, igual en extensión a la parte cultivada”. Sin embargo, este derecho solo se concedía a los colonos que tuviesen “dehesas de ganado o siembras de cacao, café, caña de azúcar u otra clase de plantaciones permanentes”, condición que parece obedecer, al particular interés de los gobernantes de entonces en promover los cultivos para la exportación (Ministerio de Industrias, 1931, p. 121, en Londoño, 2016).⁷

Se crearon haciendas extensas, conformando así al Cauca, que, para hacerlo rentable, necesitaban de la mano de obra indígena, eso significa que, aparte de volverles a quitar sus tierras, había que trabajarles para el terrateniente, y así enriquecerlo más. Ahora, el criollo y el español sabían que al hacer esto, iban a ver rebeliones y para evitarlo, trasladaban a muchas familias indígenas a diferentes y lejanas tierras, para así perder el vínculo cultura y de su comunidad. Los indígenas se iban tal vez por buscar un mejor bienestar o porque los obligaban.

Según la Asociación de Cabildos Genaro Sánchez (2009-2014), en su escrito: Plan de Salvaguarda Étnico del Pueblo Indígena Kokonuko —PSEPIK—, comentan que en el siglo XIX llegaron al territorio de Quintana, varias familias Nasa, entre ellas la madre y el padre de Manuel Quintín Lame Chantre, quedando registrado así:

Con el pasar del tiempo estos propietarios fueron ampliando su frontera ganadera, en la cual requerían más mano de obra, fue así que en la vereda San Isidro, el Señor Ignacio Muñoz y demás propietarios de la zona decidieron ir a buscar más mano de obra en la cual se tragó gente desde Tierradentro y el Huila, fue en donde se vino gente con los apellidos de los Lames, Quilindos, Chantres y Gurrutes, fue ahí donde vinieron los padres de Manuel Quintín Lame a trabajar como peones en las grandes haciendas, pero hoy tenemos una incongruencia con Puracé acerca del lugar de nacimiento de Manuel Quintín Lame; se asegura que fue en San Alfonso en Puracé, para

⁷ (Ministerio de Industrias, 1931, Tomo III, página 121), es cita de la propia autora Londoño.

nosotros nació en San Isidro, la historia nos dice que Manuel Quintín fue el que empezó con su pensamiento a desarrollar una idea devolver a retomar estas tierras que eran de nosotros y la visión del por qué teníamos que ser esclavos de gente foránea, fue así como el rico lo persiguió y lo capturó en la iglesia de San Isidro más específicamente en La Torre y fue llevado y sometido a hambre, murió en el Tolima y sus restos se encuentran en el cementerio de Ortega del mismo departamento (pp. 82-83).

En el siglo XX las tierras de Quintana pertenecían a varios hacendados, pero hay un nombre muy conocido, Ignacio Muñoz, dueño de casi toda esa zona hasta parte de Puracé y otros territorios, que con el tiempo fue pasando a sus descendientes, así aparece registrado en el Plan Salvaguarda del pueblo Kokonuko (2013), narrado por los y las mayores.

Estas tierras pasan a Gonzalo Muñoz, hijo de Ignacio Muñoz, en tiempos de Recuperación por las comunidades indígenas, ya que, por mucho tiempo habían sido usados como terrajeros por los hacendados, aparecen los nombres relacionados con la apropiación de tierras, entre ellos Luz de Arboleda, Josefina Ángulo, Josefina Muñoz y Reynaldo Muñoz, los dos últimos, hijos de Gonzalo Muñoz, todos ellos adquirieron tierras por herencia o por compra por eso recuperarlas no sería tan fácil pues habían legalizado las propiedades (Ver Anexo F).

Según, Criadero La Marqueza (*s.f.*), dice lo siguiente de don Ignacio Muñoz Córdoba:

Don Ignacio, reconocido ganadero y a la vez, uno de los terratenientes más grandes de Colombia, también fungió como fundador del Fondo Ganadero y creador de la empresa de correos en su país. Por otra parte, construyó gran parte del ferrocarril a finales del 1890 entre muchos otros aportes que propulsaron el avance socioeconómico en Colombia.

El terrateniente adquiere el Criadero La Marqueza:

Nace gracias al distinguido y acaudalado empresario, el Sr Ignacio Muñoz (1857 -1935) quien impulsado por su pasión y afición por el caballo adquiere la famosa HACIENDA LA MARQUEZA ubicada en Timbío, Cauca, a 13 kilómetros de su natal Popayán. Esta rápidamente se convierte en la favorita de sus numerosas propiedades.

Don Ignacio, fue dueño de muchas propiedades, entre ellas, la Hacienda Belalcázar, mansión construida para su hija Josefina. Por otra parte, la afición que más le gustaba eran los caballos finos, fundando así El Criadero La Marqueza, que hasta el día de hoy su familia son los dueños. También mandó a construir varios templos y a reparar otros tantos, pues era importante su vínculo con la iglesia católica en la manipulación de los indígenas y campesinos, la obediencia al terrateniente era bien vista por dios, lo contrario, era castigados.

1.6.1 *Recuperación de haciendas entre 1970 y 1990*

En 1971, después de fundado el CRIC, se unen comunidades nuevas, gracias a que el Consejo tomaba más importancia en el departamento. El municipio de Quintana se unió en 1972 e inicia su lucha por las tierras y reconocimiento de derechos. PSEPIK (2011-2013) expone que las primeras veredas que empezaron a ser protagonistas de este suceso históricos fueron San Ignacio y San Isidro. Algunos comuneros de la vereda San Isidro en condición de terrajeros, buscan asesoría con líderes del CRIC, entre ellos Pablo Tatay, consecuentemente 18 comuneros jóvenes encabezados por Félix Gurrute, Julio Lame, Simón Puyo, Pedro Mariaca, Arquímedes Lame, Genaro Sánchez, Martiniano Chantre, Juan de Dios Chantre, Guillermo Lame, Manuel Cruz Lame, Luciano Lame, Liborio Ocoro, Elogia Lame, Paula Chantre, solicitan al gobierno tierras para poder vivir dignamente.

El Instituto Colombiano de la Reforma Agraria —INCORA— fue creado en 1961, se disuelve en el 2003; luego, en el 2003 se crea el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural —INCODER— y se disuelve en el 2015 y en ese año se crea la Agencia Nacional de Tierras —ANT— que hasta la fecha está funcionando. El INCORA puso en práctica el Plan de Reforma Agraria a inicios de los setenta, contaba con funcionarios y voluntarios progresistas que apoyaban en las capacitaciones para crear asociaciones, además contaban con el apoyo de países como Argentina y México encargados de los seminarios, pero la fuerza que empezaba a tener los sectores campesinos e indígenas en la exigencia de tierras no fue bien visto por el gobierno y los despidió, por lo tanto, el INCORA decide asignar a la comunidad 70 hectáreas para que la trabajen y en un plazo de 15 años pagar la finca para que la titulen, la comunidad acepta y crean la empresa comunitaria La Florida, con persona jurídica, una cooperativa comunitaria de venta de todo lo relacionado con herramientas para el trabajo y mercado, también se apoyaron desde la ganadería para ir pagando el crédito al que habían accedido.

De todos modos, la comunidad de Quintana continúa organizando su trabajo, uniéndose veredas como San Ignacio, que en 1976 su propietaria acepta negociar un terreno con 15 terrajeros que habían solicitado al INCORA el derecho a la tierra, creando una empresa que tenía por nombre Manuel Quintín Lame. El propósito de la empresa fue el de organizar actividades para así pagar las tierras, pero 5 miembros deciden pagar de contado su propia tierra y de esta manera obtener el título, generando malestar entre la población y su obvia división, porque la idea era trabajar juntos para apoyarse y entre todos pagar la finca de 330 hectáreas y los que no pudieron pagarla de una sola cuota siguieron con la empresa, sembrando papa y realizando actividades, cuyo líder fue don Santos Lame.

De acuerdo a la Asociación de Cabildos Genaro Sánchez (2011-2013), se había organizado un grupo en la vereda El Canelo exigiendo sus tierras, por ello, pidieron el apoyo de Julio Tunubalá, exdirigente del CRIC, quien los asesoró legalmente para que pudieran defenderse, en estrategias para presionar al hacendado y en sensibilizar a la población para recuperar sus tierras y dejaran de ser terrajeros. Los principales líderes fueron doña Gerardina Santiago y Justiniano Lame, acompañados por un grupo de estudiantes de diversos sectores populares y la Federación Agraria Nacional —FANAL—, de las pocas organizaciones campesinas que el Estado no las cerró, fundada después de La Violencia en 1946 con el apoyo de la iglesia católica y la Unión de Trabajadores de Colombia, siendo la más importante hasta que surgió la ANUC (Thahir, 2008).

La banda El Canelo, picaba las tierras de los hacendados sembrando maíz, llamados los roba tierras. Al ser sorprendidos en sus actos delictivos, eran señalados como delincuentes y los excluían de las prácticas donde tenía influencia la iglesia católica como los actos religiosos y las capacitaciones que promovían, recordando que, en estos tiempos, la iglesia ejercía mucho poder político-religioso y demasiada manipulación psicológica, aunque muchas veces la picada de tierra la hacían en la noche, los indígenas que aún seguían aliados a los terratenientes daban aviso de quienes eran los roba tierra para ajusticiarlos.

El Movimiento Indígena empieza a ser perseguido por la iglesia, porque enviaban a investigar a los comuneros quienes participaban en la recuperación de tierras, cuya presión no sólo era en no dejarlos participar en misas sino en dar aviso a las autoridades, crear un perfil de ellos para luego judicializarlos y en otros casos asesinarlos. Esta persecución fue infundada porque los terratenientes veían al Movimiento como amenaza grave, ya que “sus propiedades”

las iban ocupando las comunidades campesinas e indígenas, por lo tanto, buscaron alianzas con sectores criminales de la fuerza pública y organizaron grupos armados. Entre los primeros líderes en ser asesinados fue Gustavo Mejía, quien fue parte del proceso del CRIC desde sus comienzos, líder decidido en esta lucha, apoyó este proceso antes de la creación del CRIC con las comunidades afrodescendientes y campesinas.

Según informa la Asociación de Cabildos Genaro Sánchez (2011-2013), la ayuda de recuperación de tierras para la comunidad indígena y afro lo hacía un reconocido líder, conocido por las autoridades estatales, que lastimosamente fue arrestado y llevado a la cárcel de Caloto, sindicado de subversión; de hecho, las persecuciones a líderes comunales que hacían parte de las organizaciones indígenas no cesaron, tanto así que fue asesinado el padre León Rodríguez, los líderes Abelino Ul y Aníbal Melenje entre otros. En Quintana, fueron por el líder Justiniano Lame, asesinado el 2 de abril de 1975, quien se negaba a salir de su casa en San Ignacio, pero según la propietaria del establecimiento y de la vereda, ordena a la policía que lo desalojara quemando su casa, la terrateniente aseguró que le dio dinero para que se fuera, pero él insistió en quedarse, esto ocasionó que la policía lo asesinara.

La práctica de comprar a los indígenas por sus tierras data de muchos años atrás, esto obedece a que los terratenientes jamás les ofrecieron comodidades, por ello, los indígenas carecían de recursos necesarios para vivir y de ello, se aprovechaban ofreciéndoles cualquier miseria, a cambio, les hacían firmar un documento o en su defecto, hacían el negocio de palabra donde entregaban sus tierras, que en la mayoría de casos no correspondía con el valor real, porque los mismos terratenientes colocaban el precio.

Con el incremento de las recuperaciones en el territorio que se iba formando en Quintana, muchos hacendados buscaron la manera de desalojar a las familias que estaban laborando en sus tierras. Tal fue el caso de la vereda de San Juan, donde el propietario Víctor González ordenó que algunas familias debían abandonar sus tierras debido a la escasez de pastos para su ganado, argumentando su necesidad de estas tierras. Ante esta situación, los comuneros se organizaron en un grupo compuesto inicialmente por 47 socios, al que se sumaron los grupos del Canelo, San Ignacio y San Isidro, llegando así a unas 100 personas en total. Estos grupos comenzaron a realizar reuniones para abordar esta problemática, capacitándose de manera similar a como lo habían hecho otros comuneros. En 1981, este grupo recibió capacitación por parte del comité ejecutivo del CRIC, tras lo cual nombraron a un coordinador y decidieron continuar con los encuentros cada 15 días para discutir los avances en las recuperaciones y las estrategias que implementarían a futuro.

No solo la iglesia era cómplice para que los terratenientes desalojen de sus tierras a la comunidad indígena, sino el mismo Congreso de la República de Colombia, con su Ley 89 de 1890, en su Artículo 3, que dicta⁸:

En todos los lugares en que se encuentre establecida una parcialidad de indígenas habrá un pequeño Cabildo nombrado por éstos conforme a sus costumbres. El período de duración de dicho Cabildo será de un año, de 1º. De Enero a 31 de Diciembre. Para tomar posesión de sus puestos no necesitan los miembros del Cabildo e otra formalidad que la de ser reconocidos por la parcialidad ante el Cabildo cesante y á presencia del Alcalde del Distrito. Exceptúense de esta disposición las parcialidades que estén regidas por un solo Cabildo, las que podrán continuar como se hallen establecidas (*s.p.*).

⁸ La gramática es fiel copia de la manera en que se escribía en aquella época.

La Asociación de Cabildos Genaro Sánchez (2011-2013), alude que los indígenas nacidos después de esta ley la debieron poner en práctica, y el 23 de junio de 1982 se elige al primer cabildo en prueba, en la vereda El Canelo, momento especial para fortalecer la lucha. Su elección fue de la siguiente manera: las cuatro veredas optaron por votar en plancha única a los compañeros que la comunidad reconocía y aceptaba de forma voluntaria, obteniendo un total de 72 votos, en este proceso, Clímaco Sánchez fue elegido como primer gobernador, mientras que los demás integrantes del cabildo fueron designados de la siguiente manera, Alberto Sánchez (secretario principal), Álvaro Gurrute (suplente), Primitivo Lame (capitán principal), Martiniano Lame (alguacil principal), Octaviano Lame (comisario principal), Manuel Cruz Lame (suplente) y Mauricio Lame (secretario suplente).

A partir de entonces, se dio inicio al ejercicio de sus funciones, lo que incluyó la convocatoria de asambleas y la aplicación de la autoridad para defender a los comuneros que eran detenidos durante La Recuperación. Sin embargo, no se toleraba la defensa de los procesos individuales de algunos comuneros que estuvieran involucrados en actos de robo. El cabildo tiene su sede en la vereda San Juan y lleva el nombre de Justiniano Lame (p. 84).

1.6.2 *Disputas entre campesinos e indígenas. Entre familias*

Desde los años setenta, las familias que residían en el territorio de Quintana han sido principalmente campesinas, indígenas y hacendadas. Los campesinos e indígenas fueron explotados por los hacendados, compartiendo similitudes en su estilo de vida centrado en la subsistencia a través del cultivo de la tierra, la cría de animales y los pagos de terraje, además, han enfrentado dificultades para acceder a una educación básica y han estado subordinados a

familias poderosas. A pesar de estas condiciones, trataban de encontrar puntos de encuentro en momentos como las fiestas religiosas, el esparcimiento, el fútbol y las celebraciones familiares.

Sin embargo, a medida que transcurrieron las décadas, los cambios políticos y sociales los llevaron a enfrentamientos. Al principio de la lucha por la tierra, ambas partes reconocían la necesidad de apoyarse mutuamente para resistir las represiones, coincidían en recibir capacitación por parte de organizaciones de apoyo y contaban con líderes voluntarios que los alentaban a seguir en la lucha, sin embargo, surgieron diferencias de interés entre los indígenas y los campesinos recuperadores de tierra, especialmente en lo que respecta a las tierras disputadas en las recuperaciones.

Estas disputas pasaron de las palabras y los argumentos a la acción directa, con cada grupo agrediendo físicamente al otro y causando daños a sus cultivos y construcciones. La situación se complicó aún más debido a los lazos familiares compartidos entre campesinos e indígenas, que se encontraron enfrentados en conflictos violentos, muchas veces instigados por los hacendados y la iglesia para dividirlos y utilizarlos en su beneficio. Ante esta situación insostenible, los líderes tomaron la decisión en 2002 de llegar a acuerdos. Durante la gobernación del comunero César Campo, se firmó un acuerdo entre las comunidades campesinas e indígenas asentadas en la subcuenta del Río Piedras del Resguardo de Quintana, conocido como "El Pacto de Paz Convivencia", que establecía la no agresión y el respeto de las fincas ocupadas (Asociación de Cabildos Genaro Sánchez, 2011-2013, p.87).

En la actualidad, en la zona existen cooperativas campesinas como Asocampo, Fensuagro y Acaragro, entre otras, que respaldan las iniciativas de los campesinos en temas ambientales, de soberanía alimentaria, producción y distribución de productos comunitarios, así como el cuidado

del agua. Aunque aún persisten algunos vestigios de los enfrentamientos, en general ya no hay conflictos directos, las familias afectadas han superado esa etapa y, desde la firma del pacto, han respetado las tierras que cada grupo pactó como propias. En los tres colegios de la zona, los estudiantes de ambas comunidades conviven sin dificultades, en su mayoría sin conocimiento del pasado de sus familias, siendo amigos entre ellos y, con el tiempo, formando nuevas familias.

1.6.3 Principales líderes que participaron en la creación del resguardo legalmente

El proceso de creación del resguardo comenzó con la organización de la comunidad en la década de 1970. Durante este período, varios líderes desempeñaron un papel fundamental en el acompañamiento del proceso, entre ellos Gerardina Santiago, Justiniano Lame, Clímaco Sánchez y Simón Puyo. Este último, un comunero que aún reside en la vereda San Isidro, ha estado involucrado en gran parte del proceso y continúa participando activamente en las asambleas y encuentros en su comunidad. Hasta hace unos años, se le veía asumiendo guardias y ha ocupado diversos cargos, siendo elegido como gobernador en 1989.

Según la Asociación de Cabildos Genaro Sánchez (2011-2013), en la construcción política, social y cultural del Resguardo de Quintana, han participado numerosas personas, aunque algunas han tenido una visibilidad mayor que otras debido a distintas circunstancias. A continuación, se presentará la parte registrada por la comunidad hasta el año 2013 en relación con sus líderes y su participación en el cabildo, así como otros eventos importantes:

En 1975, el INCORA llevó a cabo un estudio socioeconómico denominado “Plan Quintana”, con el propósito de determinar el número de familias y sus necesidades de tierra en la zona. Posteriormente, en 1983, se llevó a cabo una nueva elección de cabildos, momento en el cual el nombre cambió a Cabildo Indígena de Quintana, reafirmando así el proceso iniciado. En esta

ocasión, el nuevo gobernador fue el señor Alberto Sánchez y la secretaria la compañera Ana Jesús Mariaca. Un hito importante tuvo lugar en 1984, cuando la alcaldía reconoció y oficializó la posición del cabildo, lo que marcó un paso significativo en términos jurídicos. Desde entonces, existen registros de las actas del cabildo en los archivos correspondientes.

Se presentó una propuesta para la constitución del resguardo, pero algunos socios de San Isidro se negaron a entregar sus títulos, lo que llevó al fracaso de la propuesta. Durante el mismo año, se unieron a la comunidad Guayaquil con 52 socios, El Hatico con 12 socios y San Teresa con 14 socios, con la intención de recuperar la finca de La Gaitana. Con la unión de estos siete grupos, las mingas contaban con la participación de más de 200 personas, sin embargo, los terratenientes seguían representando un problema grave y preocupante, ya que aumentaron las detenciones de indígenas con el fin de llevarlos a la cárcel, lo que obstaculizó las negociaciones y prolongó el conflicto.

Según la Asociación de Cabildos Genaro Sánchez (2011-2013), en 1985, bajo el liderazgo del gobernador Jesús Santiago, el cabildo llevó a cabo una reunión sobre asuntos indígenas para realizar un nuevo estudio socioeconómico independiente del “Plan Quintana”. Al año siguiente, en 1986, asumió la gobernación Gerardina Santiago, y se unieron al grupo comunitario del Cabuyo, Altamira y Velasquillo.

En 1987, Jairo Mariaca asumió como gobernador y se realizó un estudio socioeconómico en el cual cada comunero fue consultado sobre su forma de vida. Este estudio contó con la colaboración del INCORA, el CRIC, el INDERENA y Asuntos Indígenas.

En 1988, Jesús Santiago fue elegido como gobernador por la asamblea, y el CRIC consultó a todos los grupos sobre si se declaraban como campesinos o indígenas. La decisión de la asamblea fue sumarse al movimiento indígena, y en ese mismo año se le dio al resguardo el nombre de “Resguardo Indígena Páez de Quintana”, reconocido por la comunidad, con el mandato de iniciar el proceso de reconocimiento por parte del Gobierno Nacional.

En 1989, Simón Puyo asumió como gobernador, y se propuso conseguir un lote o que algún grupo lo donara para construir la casa del cabildo. El grupo Monte Alegre de la vereda San Juan accedió a esta propuesta con el apoyo de recursos proporcionados por Asuntos Indígenas.

En 1990, Jairo Mariaca volvió a asumir como gobernador, y en este año se dio un paso fundamental con la constitución del cabildo por parte del Ministerio de Agricultura, reconocido como resguardo Páez de Quintana con la resolución N° 053 del 23 de Julio de 1990, emanada por el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria – INCORA, con un área de 655.8 hectáreas. Jairo Mariaca

trabajó como gobernador durante 6 meses, tras lo cual Eugenio Campo asumió como vicegobernador por los siguientes 6 meses (p. 86).

El proceso para convertirse en un resguardo, es decir, en una comunidad “legal” ante el Estado, fue arduo. La motivación detrás de este objetivo puede haber sido variada: tal vez algunas comunidades indígenas buscaban seguir el ejemplo de otras que ya eran reconocidas como resguardos o aspiraban a obtener reconocimiento oficial. Además, obtener la categoría de resguardo les habría permitido acceder a los recursos del Estado y de otras organizaciones.

La organización de la comunidad bajo la figura de “resguardo” tiene raíces desde la época colonial, en aquel entonces, esta figura se utilizaba para controlar a los indígenas, garantizando su permanencia en tierras específicas cerca de asentamientos españoles, yacimientos de minerales o plantaciones. Estas tierras, otorgadas a los caciques por la corona, se consideraban unidades territoriales inalienables, lo que limitaba la capacidad de las comunidades para comerciar con ellas, además, se aseguraba el tributo al modelo colonial. A pesar de estas restricciones, con el tiempo las comunidades resistieron y lograron convertir los resguardos en lugares autónomos.

Arenas *et al.* (2022), traen a consideración las palabras de Pablo Tattay, que dicta:

Los conceptos de resguardo y de cabildo fueron hechos para un sector de la población indígena, el “más civilizado”, digámoslo así. Se hizo pensando en comunidades de la región andina, y venía de la Colonia y donde jugó un papel importante la Ley 89 como forma organizativa, pero al final estos conceptos se impusieron en todo el movimiento indígena, incluso llegó a gente que nunca en su vida había tenido resguardos ni cabildos; por ejemplo, a los Llanos orientales o la Amazonia. Es decir, de ser un arma de los terratenientes para controlar la tierra, terminó por convertirse en una herramienta en contra ellos mismos y hoy prácticamente todos los indígenas organizados están resguardos y en sus cabildos.

Antes tenían otras formas de organización, dirigidas por caciques, capitanes, no era tan democrática como los cabildos y resguardos. El hecho de tener una autoridad colectiva hizo que los cabildos se fortalecieran y pudieran incidir en procesos de una manera más amplia. Las luchas que se daban eran prácticamente comunitarias. Cuando hablábamos de la lucha por la tierra, se habla de la comunidad de tal parte: de la comunidad del Puracé, de la comunidad de Tacueyó, no se hablaba de la organización dirigida por fulano de tal, por el cacique X o por el líder Y, se hablaba de la lucha de las comunidades. (p. 35)

1.6.4 *Tensiones por la tierra al interior de la comunidad*

Recientemente, la comunidad se ha visto inmersa en un conflicto interno tras la recuperación de una finca conocida como “Toros Bravos”. Varios miembros reclaman que se les debe asignar tierras, ya que esto había sido acordado previamente, sin embargo, un grupo de comuneros se apropió de parte de la finca sin haber discutido previamente el tema, lo que generó malestar y amenazas que todavía no han sido resueltas, dejando un sentimiento de malestar y desarmonización en la comunidad. Algunos argumentan que las tierras deberían ser distribuidas entre aquellos que tienen menos recursos, mientras que otros opinan que deberían ser asignadas a aquellos que participaron de manera más activa en la recuperación, independientemente de su posesión de tierras.

Inicialmente, se había planteado que la finca sería repartida entre familias de tres veredas: Santa Teresa, San Juan y Alto San Juan, ya que estas veredas habían tenido una mayor incidencia en la gestión para que el Estado les entregará esta propiedad. Sin embargo, en actas del año 2022 se dejó claro que nadie podría tomar posesión de la finca hasta llegar a un acuerdo definitivo. A pesar de esto, la mayoría de la finca ha sido distribuida de manera arbitraria por los comuneros

de la vereda San Juan, se espera que el cabildo resuelva esta situación, aunque hasta la fecha no ha emitido ningún pronunciamiento al respecto desde el año 2022.

1.6.5 Formas de tenencia de la tierra al interior de la comunidad

Desde el inicio de las recuperaciones de fincas en Quintana, la comunidad ha desarrollado planteamientos y estrategias en relación con la tierra para evitar inconvenientes. Inicialmente, los acuerdos para la recuperación eran principalmente verbales, ya que muy pocos sabían leer y escribir, y se evitaba dejar pistas que pudieran incriminarlos, dado que esto podría acarrear graves consecuencias legales y enfrentamientos con los hacendados. Tanto las estrategias de recuperación como la distribución de la tierra después de recuperarla se basaban en acuerdos verbales, ya que los participantes eran conocidos y reconocidos dentro de la comunidad.

Con el tiempo, la necesidad de tierra llevó a la comunidad a continuar con las recuperaciones, se proponían las fincas que se consideraban pertinentes para recuperar, se formaban grupos y se empezaban a documentar los acuerdos de recuperación y los participantes involucrados. Era crucial contar con un registro claro desde el principio. Todos los miembros del grupo debían contribuir de manera equitativa en las tareas de las mingas, asambleas y en los recursos necesarios para enfrentar y superar los desafíos que implicaba una recuperación. Conscientes de los riesgos, incluida la posibilidad de perder la vida, se aceptaban nuevas incorporaciones al grupo en el camino, siempre y cuando fueran miembros de la comunidad.

En cuanto a la distribución de la tierra, se mantenía un trato equitativo en la mayoría de los casos. Una vez que el hacendado decidía vender la tierra al Estado o abandonaba la hacienda, los comuneros ocupaban la tierra sin esperar una formalización de entrega por parte de las instituciones pertinentes. Se revisaba el listado de los integrantes del grupo y se repartía la tierra de manera equitativa, considerando el lugar elegido para establecerse. Cada individuo se ubicaba

según sus preferencias, teniendo en cuenta las características del terreno, como la topografía, sin que esto generará conflictos siempre y cuando hubiera suficiente espacio para todos y la distribución fuera lo más justa posible.

Algunos grupos de recuperación han planteado la idea de reservar una pequeña parte de la tierra recuperada como un sitio comunitario, con el propósito de mantenerse organizados para trabajar en conjunto. Un ejemplo de esto es el grupo de la vereda San Ignacio, que cuenta con un área conocida como “La Hacienda”, que abarca aproximadamente 4 ha. En este espacio, que anteriormente contenía algunas pesebreras y casetas para almacenar alimento del ganado, la comunidad ha ido adaptando gradualmente construyendo salones para reuniones, este lugar funciona como punto de encuentro social, cultural, espiritual y comercial. En otras veredas, aún no se ha decidido si se reservará alguna porción de la tierra recuperada como comunitaria, pero con el tiempo se comprende la importancia de ello para no depender de lugares ajenos, sin embargo, esta decisión queda en manos de cada grupo recuperador.

El comunero Raúl Gurrute (2024) señala que la tierra es comunitaria y que cualquier casa puede ser utilizada para reuniones comunitarias si así se solicita o se decide voluntariamente. No obstante, considera que lo más conveniente es tener un lugar específico determinado por la propia comunidad para garantizar la tranquilidad de las reuniones. Inicialmente, se había propuesto convertir las casas de los hacendados en lugares comunitarios, pero esta iniciativa dejó de ser viable cuando estas construcciones comenzaron a deteriorarse, ya sea por el accionar de la misma comunidad o por el paso del tiempo. En algunos casos, las propiedades de los hacendados aún contenían objetos de valor, los cuales fueron retirados por los comuneros para uso personal o

para su venta, sin haberse acordado previamente qué hacer con dichas propiedades. Esta falta de acuerdo provocó la destrucción de muchas de estas construcciones.

En el caso de que los propietarios de una parcela sean ancianos, el cabildo convoca a una asamblea para discutir quién se encargará de cuidarlos en sus últimos días, en esta situación, la tierra queda bajo la responsabilidad de los cuidadores, ya sean hijos u otros familiares, una vez que los habitantes de la parcela fallecen, el cabildo verifica si se cumplió con el cuidado acordado. En caso de incumplimiento, la tierra puede ser destinada a otras familias que la necesiten, sin embargo, hasta el momento no se ha presentado este escenario, principalmente porque no se han denunciado casos de abandono de ancianos, aunque es una posibilidad que puede surgir, algunos comuneros consideran que la comunidad necesita una mayor autoridad para tomar decisiones en estos casos, además, la tierra obtenida por recuperación o herencia puede ser perdida si la comunidad, en asamblea, así lo determina debido a alguna falta grave, aunque hasta el momento no se ha presentado tal situación, según lo mencionado por Raúl (Raúl Gurrute, comunicación personal, 2023).

Capítulo II. Relatos de músicos comunitarios

En este capítulo relato dos historias de vida: la del mayor Blas Campo y la de Reinando Gurrute, referentes de la música y la recuperación de tierras en el resguardo de Quintana, de las veredas San Juan y San Isidro, respectivamente. Este proceso comenzó en 2017, cuando la comunidad de Quintana, en asamblea, me eligió para acompañar el proceso de enseñanza de matemáticas y música. Me hicieron saber que mi perfil como licenciado en matemáticas con conocimientos en música les favorecía, ya que deseaban iniciar un proceso musical con los estudiantes.

Así, se consideraron ante la comunidad dos perfiles para enseñar matemáticas: un profesor que ya había estado trabajando en el resguardo durante algunos años y yo. Tras leer nuestras hojas de vida delante de toda la comunidad, decidieron elegirme a mí, otorgando a la música un espacio importante. Sin embargo, en ese momento, no entendía claramente por qué la comunidad buscaba darle relevancia a la música.

En ese tiempo, mi perfil musical estaba enfocado principalmente en la música andina, en la Institución Educativa de Quintana, había algunas guitarras, un charango, y dos tambores, yo llevaba unas quenás y zampoñas, los instrumentos del colegio estaban en buen estado, pues casi no los utilizaban. Empezamos a trabajar con un grupo de estudiantes, explorando qué tanto sabían y qué querían aprender, los estudiantes habían escuchado canciones andinas tradicionales como “Baila Negra” y “Niña Chay”. Tres de ellos ya conocían algo de música, como acordes básicos de guitarra y ritmos en los tambores, aunque no tenían conocimiento sobre instrumentos de viento.

Al principio, no me asignaron horas para trabajar en la música, pues yo iba a cubrir los tiempos del profesor de matemáticas que había sido asesinado unos meses antes. Él solo daba matemáticas, además había tensión porque los estudiantes llevaban varias semanas sin clases de matemáticas, así que tenía la obligación de ponerlos al día en los aprendizajes correspondientes a esta área. Esto generó varios conflictos, ya que durante la entrega de boletines manifestaron que estaba siendo muy riguroso con las evaluaciones y que se les debía dar un trato más flexible por haber estado sin profesor, llegamos a unos acuerdos y continuamos con la labor sin mayores conflictos, era mi primera vez que trabaja en un contexto indígena.

Ese mismo año, tuvimos dos intervenciones musicales con el grupo del colegio en algunos actos culturales y políticos. A pesar de que no había mucho tiempo para ensayar, las autoridades en los encuentros culturales pedían que se presentaran danzas y música, de parte del grupo siempre había buena disposición.

Esos pocos meses en los que estuvimos aprendiendo unos de otros me permitieron reconocer algunos aspectos de la comunidad, una parte del territorio que formaba parte del resguardo de Quintana, algunas veredas, así como nombres y apellidos de algunos líderes.

El siguiente año continuamos con más orden en los ensayos de música y decidieron contratar a otro profesor de matemáticas. Esto me liberó de varias clases de matemáticas y me asignaron el área de artística con algunos grupos. Con más tiempo disponible, pude dedicarme más a la música y comencé a organizar un semillero musical, les enseñaba a tocar la quena, la guitarra y el tambor andino o bombo. Ese año vi por primera vez al mayor Blas Campo, quien llegó con otros dos músicos, todos con guitarras, no recuerdo qué tocaron porque estaba ocupado organizando a los estudiantes para la presentación. Aún no había tomado conciencia de la

importancia de los músicos del resguardo; de hecho, hasta ese momento no sabía que había músicos en la comunidad, ya que, a pesar de haber preguntado, nadie me decía nada, pues para ellos era habitual verlos participar en las actividades del resguardo.

Con el pasar de los días, varios estudiantes empezaron a interpretar los instrumentos de mejor manera, así que comenzamos a trabajar en los cantos de resistencia, primero, el “Himno de la Guardia Indígena” y “Guardia Fuerza”, y luego “Hijos del Cauca”, adapté estos cantos a las habilidades que los estudiantes iban desarrollando y a los instrumentos con los que contábamos, después de varios ensayos, logramos montar estas dos obras musicales de la resistencia indígena esto era bastante novedoso, ya que nunca antes se había hecho algo parecido en el resguardo. Cuando las autoridades vieron nuestras interpretaciones, les gustaron mucho y nos llamaron para que actuáramos en asambleas, encuentros culturales, posesiones de cabildos escolares y cabildos mayores, entre otros eventos.

Al principio éramos pocos, pero con el tiempo se unieron más estudiantes. En una presentación llegué a contar más de treinta músicos en el escenario, y cada vez la interpretación sonaba mejor. Durante esta primera etapa de formación e interpretación de los cantos de resistencia y otras obras andinas, no indagamos en los cantos del resguardo, de hecho, no sabíamos si existían. Solo nos enfocamos en lo que nos llegaba de otros territorios, lo cual estuvo bien hasta ese momento, sin embargo, con las presentaciones en distintos eventos, empezaron a aparecer otros músicos y grupos musicales, esto me llevó a pensar en estos artistas, a quienes fui conociendo poco a poco, eran familiares de varios estudiantes del colegio, y a medida que se acercaban a las reuniones para averiguar sobre sus hijos, hijas, nietos, primos y sobrinos, yo también me presentaba con ellos. La música era el mejor pretexto para hablar y encontrarnos.

A medida que fuimos enfocándonos en el resguardo y su música, comenzaron a aparecer ante nosotros los músicos y sus cantos, es una muestra de la importancia de donde dirigimos nuestra atención: cuando hablábamos solo de los cantos andinos de otras comunidades, toda esa música acapara nuestra atención. Por supuesto, esto era importante, ya que con ella aprendimos notas, acordes y ritmos que forman parte del Cauca y del mundo andino, sin embargo, nos faltaban los conocimientos que los músicos mayores del resguardo habían desarrollado durante muchos años, aportando a esta diversidad.

El primer músico del resguardo con quien tuve un acercamiento fue el mayor Blas Campo. Como mencioné anteriormente, lo había visto con una guitarra al hombro, pero fue en la Institución de Quintana donde comenzamos a hablar, ya que él era el acudiente de dos nietas y dos nietos. Sus nietos quedaron a su cargo porque sus padres se habían separado y los niños no querían irse con ninguno de los dos, así estuvieron unos años, y el mayor Blas asistía a las reuniones de padres, a las mingas del colegio y a la entrega de boletines, cuando iba hablábamos de música; le hacía alguna pregunta y él amablemente comenzaba a contarme, continuando con otros temas, le gustaba hablar mucho de la recuperación de tierras, del abuso de los terratenientes, la reforma agraria y de su participación.

En esas primeras conversaciones, le comenté que estaba interesado en que me ayudara con la música en el colegio. Él me dijo que estaba dispuesto a ayudar en lo que se necesitara, solo que cuadráramos los días, sin embargo, durante la semana le resultaba muy difícil porque estaba en la huerta y eso siempre le tomaba tiempo, le propuse un primer encuentro en un horario que me quedaba fácil recibirlo y trabajar en un encuentro más enfocado en la música, llegó el día y comenzamos a hablar sobre música. Le presté una guitarra del colegio y, con otra guitarra,

empezamos a tocar algunas canciones, los músicos generalmente disfrutaban de hacer música mientras hablan, me contó un poco de su vida, sin muchos detalles, pero eso nos ayudó a darle un rumbo al diálogo.

En esos primeros encuentros, cantó las canciones que se sabía, varias de Jorge Velosa, me indicaba los acordes y la secuencia que había que seguir, y él hacía los punteos, ya que era quien tocaba el requinto en su grupo desde hacía años y tenía bien claras las canciones. La primera que me presentó fue “La Cucharita”, la interpretamos toda, y otras que me indicaba cómo se tocaban. Al principio, no se sentía tan cómodo con el ritmo que yo hacía en la guitarra, ya que él estaba acostumbrado a un ritmo con otra cadencia, en una ocasión, uno de los estudiantes hizo el ritmo y le gustó, dijo que así era el ritmo correcto, este estudiante también estaba aprendiendo a tocar y ya tenía un grupo de música en su vereda, era evidente que el estudiante, al pertenecer al mismo territorio había asimilado los rasgos particulares del ritmo de bambuco, a mí se me notaba que había adquirido otros rasgos de otros tiempos y lugares donde había estado y con quienes había aprendido.

En otro de nuestros encuentros, me contó que él y su grupo habían compuesto una canción para el proceso de lucha y resistencia del resguardo, me mostró una parte de la canción, que se llamaba “El Trueque”. Quedé muy contento con lo que me decía, así que le sugerí que trabajáramos en esa canción, me explicó los acordes y la estructura, así que ensayamos una parte. Él punteaba y yo lo acompañaba con rasgueos. La letra me llamó la atención porque era una crítica al despojo cultural que sufrimos las comunidades indígenas con la invasión española. En ese momento, muchas preguntas rondaban en mi cabeza, entre ellas: ¿qué motivaba al mayor Blas a cantar una canción de este estilo? Él había estado cantando canciones del género raspa o

guasca desde hace mucho tiempo, alegrando a su comunidad en distintos festejos y ahora también quería interpretar a través de la música su sentir de la lucha.

El mayor Blas me contó que además de “El Trueque”, tenían otra canción llamada “La Tulpa”, que aún estaba en construcción. También mencionó que sus hijos le habían sugerido no mostrar el trabajo musical del grupo a otras personas, esto me quedó sonando, preguntándome si el mayor pensaba que quería apoderarme de sus obras. Todo esto para mí era fascinante; un mundo nuevo se abría ante mis ojos, quería saber más de estos músicos, cuántos más había en el resguardo, y asegurarme de que sus obras fueran reconocidas en la comunidad, valorándolos como exponentes de su cultura y saberes.

La profesora de la escuela de San Isidro me comentó que allí había un grupo de música que tocaba de vez en cuando en actividades o eventos. Me dijo que uno de los músicos del grupo era Reinaldo Gurrute, así que me puse a buscar su contacto. Descubrí que entre sus familiares había una comunera que lo conocía, la contacté y le pedí el número de Reinaldo, a los días lo llamé y le comenté que era uno de los profesores del colegio de Quintana y que me gustaría hablar con él sobre música. Me recibió la llamada con toda la atención y me comentó algunas cosas por teléfono. En esos días estábamos en plena pandemia, así que no era fácil encontrarnos presencialmente. Me alcanzó a decir que su grupo se llamaba “Los Trigueñitos de Quintana”, me dio los nombres de los integrantes y los instrumentos que cada uno interpretaba, y me habló de la desaparición de varios de ellos.

Así, fuimos construyendo el camino para aprender uno del otro y compartir nuestras experiencias en la música. Pasados unos días, el Mayor me propuso que lo visitara en la vereda.

Me dijo el día y la hora, y fuimos al lugar acordado, la hacienda de San Isidro, era la primera vez que nos veíamos en persona, y el Mayor fue muy amable.

Nos sentamos en un tronco caído y viejo. Le pregunté sobre el lugar y el Mayor Reinaldo me explicó que allí antes había una casa de estilo colonial, la hacienda San Isidro. Recordaba que, cuando era niño, los últimos terratenientes la habitaban. Describió la casa como hermosa, con lagos de pesca, una piscina, pesebreras y establos. Cuando la recuperaron en la década de los 80, les sirvió para reuniones y asambleas, pero poco a poco los comuneros la desmantelaron, llevándose los objetos que la adornaban, como sillas, camas, mesas y otros enseres con el tiempo, la casa se deterioró porque nadie le hacía mantenimiento. Decidieron pasarla al cabildo para su administración, pero tampoco pudieron conservarla, y finalmente la destruyeron, llevándose lo que podían como un botín de guerra.

Ese primer día, el Mayor Reinaldo me empezó a contar su vida, haciendo un repaso detallado de su infancia, la lucha por la tierra y su experiencia con los mayordomos que cuidaban esas tierras, además de su pasión por la música. A partir de ese día, mantuvimos contacto por WhatsApp. Cuando había algún evento o reunión en la vereda, el Mayor Reinaldo me invitaba. Yo seguí asistiendo, y allí la mayoría de los comuneros me conocían por las actividades del colegio, los estudiantes se acercaban a saludarme y a hacer algún chiste. Otro músico de la vereda, Diego Mariaca, con quien ya había hablado sobre música y recuperación, veía con buenos ojos mis visitas.

En una ocasión, tenían una asamblea para tratar asuntos de la vereda, el Mayor Reinaldo me escribió unos días antes para que me programara y los acompañara. Estaba muy contento porque a estas asambleas solo asistían los comuneros de las veredas o personas muy cercanas. El

Mayor Reinaldo me recibió y me fue comentando varias cosas sobre la vereda, presentándome a los músicos y a los líderes. En un momento, el Mayor Reinaldo, el Mayor Diego Mariaca y yo comenzamos a hablar sobre música. Me contaron que habían comenzado su grupo con flauta y tambor, y que para ellos la música y las artes eran muy importantes. También hablaron sobre su grupo musical, los “Trigueñitos de Quintana”, y de las canciones que habían compuesto, enfatizando la importancia de que las nuevas generaciones las conocieran.

Esa conversación fue muy fructífera porque a partir de ahí se organizaron conversatorios de oralidad, música y danzas en la vereda y el resguardo. En aquella ocasión, el Mayor Diego intervino en la asamblea, hablando sobre la importancia de la música y la necesidad de contarle a las nuevas generaciones cómo antes practicaban la música y la danza. También le comentó a la comunidad que yo estaba allí para apoyarlos y aprender con ellos. Dijo que era muy grato mi acompañamiento, en ese momento, supe que me estaba comprometiendo a trabajar con ellos en la recuperación e interpretación de la música, la danza y la oralidad.

Estos encuentros entre músicos, música, la vida en comunidad, recuperación de tierras y la construcción del ser indígena me llevan a indagar sobre el porqué de la necesidad de hacer música en esta comunidad en este momento especial de su historia, atravesado por el surgimiento del movimiento indígena. Al escuchar los relatos de los dos músicos y formar parte de distintos espacios comunitarios del resguardo, considero que esta necesidad ha tenido varios momentos y tal vez en distinto orden. Estos momentos incluyen: la influencia de los medios de comunicación como la radio y la televisión, que proponen modelos de música interpretados por las comunidades como un deber ser; la influencia de otras comunidades indígenas del Cauca que también hacen música y el deseo de replicar este modelo; la necesidad de expresar su

cotidianidad por medio de cantos; la búsqueda de entenderse en este mundo; y, por qué no, la necesidad del esparcimiento.

Para indagar en el mundo de estos músicos en tiempos de recuperación de tierras, de formación de su resguardo, de luchas por su educación y del rescate de las tradiciones que consideran importantes para su existencia, propongo relatar en primer lugar la vida del Mayor Blas Campo y luego del Mayor Reinaldo Gurrute, basándome en lo que hemos hablado en los distintos espacios, lo que han querido contarme y lo que he vivenciado en el tiempo que estuve en el resguardo. Para esto, planteo cuatro momentos: niñez, participación en la recuperación, acercamiento a la música y cantos de lucha y resistencia.

2.1 Relato de vida del Mayor Blas Campo

El Mayor Blas Campo es un comunero del resguardo de Quintana, vive en la vereda San Juan y durante gran parte de su vida se ha dedicado a la música, aprendió a interpretar la guitarra y el requinto, empezó tocando música guasca o raspa, que en su tiempo podría decirse que era “comercial” pues era la que pasaban por las emisoras, luego pasó a la música tropical campesina y, por último, a canciones sobre la lucha del movimiento indígena, sin dejar de interpretar los otros “géneros” musicales. Es un músico que ha participado en la recuperación de tierras, conoce muy bien la historia de su resguardo y cómo se ha ido construyendo (Ver Anexo G).

Quiero contar que con el Mayor Blas Campo nos hemos reunido varias veces para hablar de música y, entre conversa y conversa, me ha ido relatando parte de su vida. En la mayoría de estos encuentros no me atreví a grabar su voz porque sentía que no era lo correcto. Cuando ya teníamos más confianza, le comenté que me gustaría que parte de su relato, que me parecía

fascinante, quedara escrito para la comunidad, fueron varios encuentros hasta que el Mayor me dio el permiso, aunque de manera implícita, porque revelar la privacidad de una persona no es fácil, pues hay matices de la historia que todos vemos con distintos ojos. Lo que voy relatando se complementa con los relatos grabados y transcritos que el Mayor Blas me compartió sobre su vida.

2.1.1 La niñez, la escuela y el abandono. Mayor Blas Campo

Nací el 17 de noviembre de 1952. Mi papá engañó a mi mamá, así que crecí más bien con mi mamá y mi abuela. Mi mamá me acompañó hasta que tenía 9 años. Mi mamá, que fue más eterna, fue mi abuelita, mi mamá María Campo y mi abuela Eusebia Sánchez.

Desde el nacimiento hasta los nueve años, mi mamá estuvo conmigo, pero luego se juntó o se casó con el señor Nazario. Ella consiguió esa mentira, como yo le llamo. Siempre le digo a mis hijos que cuando uno tiene un hijo, hay que darle amor porque eso me enseñó mi abuelita. Ella decía: "Vea mijito, nunca se perturbe en el camino. Cuando usted tenga un hijo, acompañelo hasta la muerte porque los hijitos son los que sufren, y ellos no tienen culpa. Es por culpa de ustedes que ellos sufren". Ella me explicaba esto repetidamente. Gracias a Dios esa fue mi vida (Mayor Blas Campo, comunicación personal, 2024).

El Mayor Blas relata que desde muy temprana edad experimentó el abandono de su padre y posteriormente de su madre, quedando al cuidado en parte de su abuela materna, siendo estos sus recuerdos más vívidos de sus primeros años. Colocándonos en una de las realidades que mayor ha tocado a este país, el abandono de los padres, para ser criado un tiempo con su mamá y al final entregado a su abuela para que ella lo termine de criar, en los tiempos de Blas, la mitad del siglo XX, era aún más frecuente, sin embargo, hoy en día sigue esta problemática. En ese momento me invadió la tristeza y no sabía si Blas estaba contando su vida o la mía, pues también había vivido algo semejante, por no decir que igual.

El Mayor cuenta que asistió a la escuela rural de Quintana, ubicada en la vereda del mismo nombre, y que en la actualidad está bajo la administración de la Institución Educativa Las Guacas. Según él, esta escuela tiene siglos de antigüedad, calcula que aproximadamente unos 200 años. A la edad de seis años comenzó su educación en esta escuela. En aquel entonces, los profesores venían de Popayán, y aunque la carretera estaba recién construida, preferían tomar la trocha.

El camino desde su casa hasta la escuela era largo y complicado, duraba alrededor de dos horas y media, especialmente en épocas de lluvia. Solía salir de la casa de su abuela cuando aún no amanecía y regresaba al caer la tarde, finalizando la jornada educativa a las 4 de la tarde. A pesar de las dificultades del trayecto, en su niñez lo veía como un juego y no sentía el peligro y hasta hoy día, los estudiantes que transitan la vereda enfrentan dificultades durante la temporada de lluvias.

En aquel entonces, Blas solía tomar atajos para no llegar tan tarde a la escuela, recordando que buscaba la compañía de sus primos, especialmente los hijos de su tío Gonzalo, sin embargo, quienes más lo acompañaban eran su hermana y su prima Evangelina, quien era un año mayor que él y lo cuidaban, siguiendo sus instrucciones obedientemente, algo típico cuando uno llega por primera vez a la escuela y se siente un poco intimidado por las personas nuevas que conoce.

En aquellos tiempos, la educación era muy diferente a la actual, ya que estaba fuertemente influenciada por la religión católica. Todo el calendario académico giraba en torno a las celebraciones religiosas y las primeras lecciones incluían prácticas católicas como hacer la señal de la cruz, rezar el Padrenuestro y una oración a la Virgen María antes de comenzar las

clases. En ese entonces, todos seguían estas prácticas sin cuestionarlas, formando parte de su vida cotidiana. Blas reflexiona sobre la diversidad de creencias en la actualidad, pero señala que, para él, solo hay un Dios, enseñanza que le fue transmitida, y que envió a Jesucristo para enseñar su palabra y soportar las pruebas.

La primera profesora de Blas fue Rosa Elvira Orozco, a quien recuerda como cariñosa y con una sólida formación religiosa, lo que era crucial en esa época para mantener una buena relación con Dios. Sin embargo, su permanencia en la escuela fue breve, ya que fue jubilada pocos meses después. En su lugar llegó la profesora Cecilia Fernández, quien aparentaba tener muchos complejos y desde el principio mostró descontento con el clima y la forma de hablar de los habitantes de la vereda, así como con la falta de “entendimiento” en algunos asuntos por parte de los habitantes del lugar y los estudiantes. Esto se reflejaba en su actitud hacia los estudiantes, quienes afrontaban su malestar. En este punto, Blas recuerda una situación específica con ella, de la siguiente manera:

Ella era rígida, y si un estudiante no cumplía, recibía un juetazo con varas duras que ella tenía. A mí me pegó dos veces. La primera vez fue por estar hablando con mi compañero Paulino Escobar, que me decía: “Estoy asustado, Blas. ¿Qué nos va a hacer esa profesora?” Me atrajo a la conversación. La profesora dijo: “¿Cómo analizas la situación?” Le dije lo que pensaba, pero no era porque ella fuera nueva. Ella ya había explicado matemáticas, sumas y cómo ordenarlas. Nosotros, mientras tanto, estábamos hablando de cómo era ella. Entonces la profesora nos llamó: “Blass y Paulino, vengan aquí”. Nos miramos, asustados. “Ahora sí, el día se nos oscureció”, pensamos. La profesora nos dijo: “Expliquen lo que yo expliqué a los otros compañeros que están aquí”. Nos miramos entre nosotros, yo y Paulino, y también miramos a su prima, mi amiga, Carmen Escobar. Ella dijo: “Lo que dicen ellos, ¿es lo que yo expliqué?”. “No, profe”, dijo Carmen. “Bueno”, dijo la profesora, “¿Y ustedes qué decían de mí?”. Paulino dijo que no decíamos nada, pero yo fui franco y dije que pensaba que ella parecía brava. “Eso es cierto”, dijo la profesora. “Estoy apenas tres meses aquí. A ustedes se les borra el “castigo, por ser francos”, dijo.

Dije: “eso fue porque nos pusimos a conversar y estábamos asustados”, y ella respondió: “está bien, pero voy a hacer el esfuerzo de atenderlos y hacerles comprender qué es lo importante cuando estoy explicando. Ustedes deben prestar atención, porque los que están perdiendo son ustedes, haciendo que sus padres gasten tiempo y dinero. Uno se ofende porque están criminalizando la pérdida de tiempo de sus padres”, dijo. “Por esa parte, estoy agradecida con ustedes que me explican, y también por el otro compañero suyo. En esto puedo perdonarles”.

Luego, continuó: “Ahora, les explicaré nuevamente. ¿Cómo se organizaban? ¿Por qué se trataban las bases menores en uno y cero? ¿Y cómo iban las posiciones? ¿Por qué los decimales iban inmediatamente después de la parte centenar?”. Era una buena profesora, dijo, porque el cien vale más, el diez es menos, pero va más capacitado que el cero o el uno. “Esto es lo que se está explicando aquí”, dijo, “vuelvan a sus puestos que no van a estar castigados. Solo apliquen más atención, y luego podrán explicar por qué el uno es uno, el cero es cero y el diez es diez”.

Bueno, ya nos lo había explicado la primera profesora que estuvo aquí, y ahora mi compañero también había estado afectando en la parte decimal... En resumen, nos hizo la misma pregunta de vuelta y dijo: ‘A ver, ¿cómo lo grabaron ustedes?’. Entonces, primero comenzó mi compañero, Paulino. Él dijo: ‘La unidad es menor, el cero también. El cien es más, se saltó la parte del centro’. Dijo que a ella le interesaban los extremos, la cabeza y los pies, pero no le importaba el cuerpo, que es el centro y la parte principal. Así es la materia, dijo, si ven su error. Y luego dijo: ‘Blas, usted también. Hagan el favor y vayan a estudiar. Aquí se aplica’. Nos regó arena y nos hizo arrodillar allí, durante media hora. Nos golpeaba la mano si escribíamos fe’. El castigo de estar parado era más sencillo, porque nos ponían en esa posición para que repasáramos de memoria cuando ella volvía”.

“Bueno, nos puso a estudiar allí, y mientras tanto comenzamos a sentir dolor. Paulino empezó a decir: ‘¿Te duele?’. Yo dije: ‘No, virgen santísima, me duelen las rodillas. No sé, siento como si me hubieran clavado puntillas’. Nos encontró conversando en lugar de estudiar, y ahí fue el fuetazo. Dijo que si nos dolía, era mucho martirio, pero que no nos cubriéramos las vistas con lágrimas para que pudiéramos continuar”.

Luego nos copió cómo debíamos hacerlo correctamente para que, cuando ella volviera, ya tuviéramos la lección completa. Entonces, entregamos nuestros trabajos, y luego nos pidió que nos levantáramos y estudiáramos bien. Nos miraba y decía: ‘No entiendo, ¿será porque no veo bien?’. Llorábamos y limpiábamos nuestras lágrimas para seguir. Nos dio un espacio de cinco minutos, y luego volvió y dijo: ‘Bueno, ¿dónde está la lección?’. Empecé a recitarla, pero solo llegué hasta la mitad. Dijo que

me preguntó primero porque estaba más adelantado, pero del susto uno se olvida (comunicación personal, 2024).

Blas y sus primos solían pasar hambre en la escuela, ya que no les proporcionaban refrigerio. Él llevaba consigo un cafecito y tres arepas de maíz que su abuela le preparaba, aunque las porciones eran grandes para aguantar todo el día, no era lo suficiente para una jornada tan larga, de estudio y camino, de todas maneras, así estudió en Quintana durante cuatro años, aunque repitió el primero, por lo que su escolaridad abarcó hasta el año 1959.

Después de salir de la escuela, Blas no podía dejar de recordar el cariño que le tenía a la profesora Rosa Elvira. Aunque recuerda a la profesora Cecilia, su permanencia fue breve, ya que a los tres meses la cambiaron. La comunidad de la vereda se había sentido incómoda con el trato que ella dispensaba a los niños, así que el inspector de educación de las veredas, Eladio, junto con la comunidad, solicitó su cambio y así fue. En su lugar llegó la señorita Cecilia Anacona, quien provenía de La Sierra. A pesar de su juventud, apenas 17 años, Blas pronto descubrió que era dura y capaz de adivinar lo que los estudiantes pensaban. Su llegada no fue fácil, ya que, al castigar a otro compañero, Jaime Fernández, causó temor entre los estudiantes. Blas y sus amigos sintieron que ya no podían soportarlo más, y uno de los estudiantes incluso dejó de asistir durante ocho días.

Al cabo de unos días, la profesora Cecilia le preguntó a Blas qué pensaba de su enseñanza, temblando y aparentemente asustado, Blas le respondió que la consideraba más severa que las otras profesoras, pero que, al mismo tiempo, la comprendía porque era nueva en el lugar. Ella le agradeció por su honestidad y les aseguró que con el tiempo se adaptarían.

La profesora Cecilia compartió sus experiencias educativas, revelando que había repetido varios grados en primaria antes de graduarse como profesora. También explicó los motivos detrás de los castigos que imponía a los estudiantes, justificando su disciplina como necesaria para evitar que perdieran el tiempo mientras sus padres trabajaban. Aunque algunos padres se quejaban cuando castigaba a los estudiantes, el inspector respaldaba su método disciplinario. Así fue la experiencia con la profesora Cecilia Anacona.

Con el tiempo, Blas y la profesora Cecilia desarrollaron una buena amistad, y ella lo animaba a seguir estudiando. Sin embargo, algo sucedió que cambió el rumbo de la vida de Blas. En una ocasión, su primo estuvo enfermo de gripa y faltó a clases durante ocho días. Cuando regresó a la escuela, le sugirió a Blas que mintieran y dijeran que la profesora los había expulsado, ya que era conocida por su rigidez. Fue así como, en lugar de ir a clases, se escaparon a comer coral en una finca que en ese momento pertenecía al señor Jorge Tobar. El coral es un árbol cuyos frutos son dulces y más gruesos que los dedos, y la finca pertenecía a un hacendado llamado Jorge Tobar, quien solía ser muy generoso con los niños del lugar. A menudo, cuando los veía de camino a la escuela, les ofrecía dinero, unos cinco centavos en aquel entonces, una suma que les causaba gran alegría, ya que en sus hogares no recibirían una cantidad así debido a las difíciles condiciones económicas.

Ernestina Ortega era una residente de la vereda de Quintana que tenía una tienda cerca de la escuela. Vendía pan a un centavo cada uno y preparaba unos panes grandes y deliciosos, dos panes bastaban para todo el día. Cuando los estudiantes veían al señor Jorge subir, les llenaba de felicidad, ya que sabían que recibirían dinero. En la tienda se vendían gaseosas, galletas y otros productos, y Blas recuerda con nostalgia lo deliciosos que eran los alimentos preparados en

aquella época. El pan casero, hecho con una mezcla de harina, arracacha y mantequilla o suero, era particularmente sabroso. El suero, cocinado hasta que formaba una espuma llamada “Ricasón”, se utilizaba para hacer un pan delicioso que Blas considera incomparable incluso con el de las mejores panaderías de hoy en día. En contraste, los alimentos actuales son más blandos y carecen del mismo valor, según Blas, quien reflexiona sobre cómo la vida moderna está dominada por productos químicos, desde el desayuno hasta la cena.

En la casa de la abuela de Blas, se cultivaban batatas de diversos colores y tipos. Blas quedaba maravillado con la variedad de batatas que su abuela cultivaba, desde las moradas hasta las blancas, y recordaba con cariño sus sabores, texturas y colores. La abuela solía preparar una variedad de platos con estos tubérculos, una tradición que lamentablemente se ha perdido con el tiempo.

Blas se preocupa por la desaparición de las batatas en su vereda y señala al cerdo y la oveja como los principales culpables de esta pérdida. En aquellos tiempos, estas especies fueron introducidas como una alternativa alimentaria y resultaron ser voraces destructores de los cultivos de batatas. Una prima de Blas tenía dos cerdas que solían soltarse y adentrarse en los campos de batatas. Ahora, al buscar las batatas, se encuentran con unas extrañas marcas rosadas y cremosas, con un olor amargo que según le han dicho, se debe a la acción de un gorgojo que las destruye por completo. Las batatas ya no son sabrosas, sino amargas y de un color amarillento muy diferente al de antes. Este cambio representa una pérdida significativa, ya que las batatas solían ser una fuente importante de alimento, además, el daño causado por estos animales es tan severo que las batatas parecen irreconocibles en comparación con las que solía cultivar su abuela. Este daño es percibido como un castigo por Blas.

Podría decirse que este fue el último episodio de educación formal que Blas experimentó, ya que la jubilación de la profesora Rosa, marcó un punto de inflexión en su vida académica. Si la profesora Rosa hubiera seguido enseñando, Blas cree firmemente que habría alcanzado el quinto grado. A pesar de los desafíos y castigos impuestos por la profesora Cecilia Anacona, Blas valoraba su amistad, ya que ella lo cuidaba y lo atendía, incluso llegando a enviarlo en ocasiones a hacer recados a la tienda de la señora Ernestina Ortega. Blas recuerda con gratitud cómo la señora Ernestina le ofrecía café con pan y mantequilla cuando visitaba su casa, y cómo le daba sopa de maíz con papas y carne al mediodía. Durante esos tres meses, Blas vivió cómodamente, pero lamentablemente, el mal consejo de su primo lo llevó a faltar a clases y mentir, lo que le provocó un profundo sentimiento de culpa y decepción hacia su familiar:

Hasta ahora, en mi vida, vivo muy afectado por esa mentira porque comprometí a mi abuela y ella me reclamó. Me dijo: ‘Si eres así, ¿por qué lo hiciste?’. Dije: ‘Mi primo me invitó’. Entonces ella me dijo que no valoré lo que estaba haciendo. Me sentí perdido. Ella me había prometido llevarme a la sierra y luego a algún otro lugar. Por eso tengo este complejo, y maldigo a ese primo. Después pensé que lo hizo por temor, porque éramos niños. Hay que perdonar. Pero son cosas que suceden, lo que no conviene, se pierde de un golpe. Como dicen vulgarmente, de una patada. Me siento muy triste por eso, lo recuerdo (Mayor Blas Campo, comunicación personal, 2024).

Su mamá y su abuela eran comprensivas con él. Alcanzó a conocer al abuelo Juan Bautista, quien era bastante estricto, cuando les daba una orden o les pedía un favor a los nietos, hablaba una sola vez. Si tenía que repetirlo, era con el látigo o el palo que usaba para caminar. Así, vivían asustados y acomplexados, y la que solía defenderlos era la abuela. Por eso, Blas estaba muy apegado a ella, considerándola su verdadera mamá. Cuando ella salía, él se aferraba a sus pies. Ella los cuidaba; eran cuatro nietos. Blas alcanzó a conocer a unas primas que ya eran señoritas, una de ellas muy parecida a Evangelina Campo, con ella también se llevaba bien, ya

que era muy amable, hoy en día, está sola porque su compañero murió. De vez en cuando se encuentra con Blas, a veces, cuando Blas se emborracha, la llama, pero ella, al verlo en ese estado, se aleja, sintiendo tristeza por verlo así. Blas es consciente de que su vida está desordenada.

Los profesores los llevaban a la iglesia, pero su abuela y madre no lo acompañaban porque la iglesia estaba muy lejos de casa. Además, estaban siempre ocupadas, ya que el patrón Víctor Manuel González las trataba como esclavas. Él era el dueño de la finca y le cobraba tres días a la semana por vivir en sus tierras. Blas comenta acertadamente: “trabajar y trabajar, como decía ese Álvaro Uribe”. El último día trabajaban en las cementeras, donde tenían batatas, siza, frijol cache, arracacha y mexicano. Los profesores los llevaban a la iglesia los domingos, era obligatorio asistir y posiblemente hasta llevar a los padres. Los sábados estudiaban hasta el mediodía, y de nueve a once de la mañana rezaban, imploraban y se confesaban, algunos días había bautismos.

La iglesia católica a la que llevaban a Blas está casi intacta; no le han hecho mayores remodelaciones. Por eso dice que los maestros que la construyeron eran muy buenos. Recuerda que la base se construyó con la técnica de tapias y el resto con adobe, aunque ha tenido algunas reparaciones en todas estas décadas y presenta partes con ladrillo y cemento. También construyeron la casa que está al lado, que pertenecía a la finada Ernestina Ortega. La iglesia está en la cima de una colina y la casa al lado, en el otro lado vive su hija, Trina Ortega. Ya todos han muerto. Abraham Peña, un hombre muy católico, también vivía cerca, era un hombre buenísimo que, cuando llovía demasiado, invitaba a los niños a tomar café y les servía con panes grandes,

queso o chocolate. Al lado de la casa de Abraham Peña está la Virgen del Carmen, que parece seguir ahí.

En ese tiempo, había dos padres: Luis Boss, que era suizo y muy bueno, y Elías Rubiel, de Puracé, quien era muy drástico y grosero. Blas recuerda que Elías, cuando los niños no confesaban rápido sus pecados, les decía cosas muy crudas, especialmente a las niñas, instándolas a confesar pronto. El finado Luis, al enterarse de esto, les decía a los niños: “cuando los confiesa Elías, no están confesados, están en pecado. Hay que perdonar. Vamos a confesarnos porque no están confesados. Caminen, hijitos, vamos a confesarnos” .

Blas hizo la primera comunión con el padre Luis Boss a los ocho años. En esa celebración participaron once personas, entre ellas su amigo Paulino, Alfonso Ortega, Raquel Ortega, Jaime Fernández, Carmen Escobar, Rubiela Lame, una nietecita de Ernestina, Luz Amparo Ortega, y su primo César. Los nombres de los demás se le escapan. Cuando el padre Luis Boss enfermó, se fue a Suiza. Blas piensa que el padre Luis vino a Colombia como un aporte de Roma para todo el mundo en esas épocas de violencia.

Acompañó a su abuela hasta los 16 años. En la casa de su abuela había muchos problemas, y los hijos y nietos discutían sobre las decisiones que ella había tomado en relación especial a la tierra. Esto le causaba mucho sufrimiento, sobre todo cuando una de las nietas, que era muy dura y drástica, la culpaba por un problema con la venta de una parte de la tierra. Al parecer, el tío Gonzalo las engañó, haciéndole firmar un documento de venta sin que ella supiera realmente lo que estaba haciendo. Le hizo creer que el dinero estaba depositado en un banco, el Banco Agropecuario, y él manejaba la libreta y todos los asuntos financieros a nombre de él.

Esta vil mentira hizo que la abuela fuese considerada culpable por la mayoría de la familia, ya que había firmado el documento.

Desde que comenzó este problema, Blas y su prima Evangelina defendían a su abuela. Le decían a la familia que no debía recriminarla porque ella no tenía la culpa, no sabía lo que estaba haciendo, y confiaba en Gonzalo para manejar los asuntos financieros. Cuando su abuela necesitaba algo, acudía a Gonzalo, pero después de su muerte, él controlaba todo. Había muchas trampas con el tema de las tierras, tanto por aquellas que algunos comuneros habían ganado como las que el terrateniente les cedía voluntariamente a los terrajeros en compensación por su labor. El problema eran las escrituras; en cualquier momento podían quedar sin nada. Entonces, en vida, como ya venía la recuperación y el reconocimiento propio del CRIC y con historia propia, en la vereda donde vivía Blas también empezaron hablar sobre la recuperación, pero no sabían cómo funcionaba y menos a que situaciones les conduciría.

2.1.2 Participación en la recuperación de la tierra en la vereda San Juan

Nosotros somos indígenas. Cristóbal Colón, cuando llegó, dijo que había descubierto India, pero vino a liberar, matar y robar, y así quedamos esclavos. Cuando yo bajé a la escuela, el profesor Orlando (¿o Armando?) me preguntó: "Usted, ¿cómo entiende? ¿Lo que tenemos es nuestro o es del Estado?". Le dije: "Pues, no sé. Usted, ¿cómo se cree? Las cosas que usted maneja, ¿son suyas? ¿Usted les puede poner precio? ¿O es el Estado quién manda?". Yo le hacía esas preguntas porque yo sé que nosotros no mandamos en nada. Todos somos esclavos: profesores, policías, todos somos ordenados. Nosotros no tenemos nada; nos toca pagar todo. Ahora, esos recursos que vienen en servicios humanitarios nos están devolviendo una partecita, pero algún día, no sé si se igualará esa extensión de lo que digo yo. Gracias a Dios, por parte de unos estudiantes universitarios, también nos capacitaron (Mayor Blas Campo, comunicación personal, 2024).

Blas tenía 19 años cuando comenzó la recuperación, que inició en la vereda El Canelo en el año 1967. Fueron los estudiantes universitarios quienes los acompañaron en este inicio, muy breve pero necesario para motivarlos. Uno de los estudiantes que lideró este trabajo fue César Hidalgo, un joven muy importante porque su papá había trabajado en la Hacienda El Canelo como mayordomo, César, el primero estudiante de la universidad que se preocupaba por la situación que llevaban muchas personas en este sector, venía con Enrique González de Popayán y Huber Andrés Ortiz. Llegaron a la vereda once estudiantes para explicarles cómo Cristóbal Colón dejó la esclavitud en este continente y para enseñarles sobre la historia, con el fin de no repetir estas tragedias.

Los estudiantes les contaron que Colón decía haber descubierto la India y que les puso a los barcos los nombres de La Pinta, La Niña y La Santa María. Vinieron a “liberarnos” matando a los caciques, quienes eran científicos que elaboraban oro, usaban plantas medicinales y tenían formas de organización. Incluso fabricaban flechas y algunas escopetas de oro, aunque en cantidad insuficiente para formar un ejército.

Cuando César venía a la vereda, realizaba las capacitaciones en la cancha del finado Florencio Quilindo, presentaban teatro para explicar cómo era la esclavitud de los pueblos indígenas. En estas representaciones, hacían una puesta en escena donde los comuneros medio hablaban para defender su derecho, y otro que hacía de invasor los castigaba. En esos momentos, Blas reflexionaba sobre cómo ha sido su vida desde que mataron a los caciques y a sus líderes.

Los estudiantes fueron pocas veces, y pronto fueron perseguidos. A César Hidalgo lo estuvieron rondando unos días antes de que, por el barrio El Placer, una de las entradas al resguardo, le dispararan para matarlo. Le pegaron varios tiros, pero algunos no le dieron o no

fueron de gravedad. Sin embargo, le dispararon cerca del ojo, dejándolo sin vista en uno de ellos. Cuentan que esto sucedió por culpa del mismo padre de César, quien era el mayordomo de una de las haciendas de El Canelo. Él había sido criado con Samuel, uno de los terratenientes, y lo respetaba más que a Dios, era su patrón. Esto casi le cuesta la vida a su hijo, y muestra la crueldad que se podía esperar para con los demás comuneros.

Blas Campo participó en la primera organización de la vereda El Canelo y San Ignacio para la recuperación de tierras. Con respecto a San Isidro, nos relató que se organizaron durante la presidencia de Carlos Lleras Restrepo, quien promovió la reforma agraria. De hecho, la reforma agraria a la que se refiere Blas fue impulsada en 1961, cuando Carlos Lleras Restrepo era senador de la República. En la vereda San Isidro, el Estado compró algunas tierras para venderlas a los terrajeros que las habían exigido. Muchos accedieron a este negocio y compraron las tierras.

Blas tiene una buena impresión de este presidente, ya que les dejó una guía para trabajar. La vereda San Isidro quedó con una estructura campesina porque el Estado compró la tierra y se la entregó a ellos. Los beneficiarios de este proyecto fueron Simón Puyo, Cecilio y el finado Genaro Sánchez, entre otros líderes que más adelante participarían en la recuperación de tierras. En San Ignacio estaba el finado Justiniano, quien había participado en las propuestas de tierras, pero tenía una conciencia muy amplia del ser indígena. Justiniano prefería reclamar las tierras sin tener que pagarlas, a diferencia de otros indígenas que habían accedido a comprarlas. Él optó por enfrentarse a la fuerza militar que protegía los intereses de los terratenientes, exponiéndose así por ser claro en su propósito de recuperación de tierras. Finalmente, Justiniano fue desaparecido y nunca se supo qué pasó con él.

En las historias de esta comunidad ya estaba presente la ley de Manuel Quintín Lame, quien para ellos nació en San Isidro. Él les enseñó las prácticas de las milicias. Uno de los líderes firmados por Quintín fue Gonzalo Sánchez, quien fue su secretario.

En muchas partes del Cauca empezaban a surgir iniciativas de recuperación de tierras. De esta manera, en lo que sería más adelante el Resguardo de Quintana, también había interés en esta propuesta. Blas Campo fue llamado para apoyar la recuperación que algunos comuneros habían estado planeando algunas semanas atrás. Así lo cuenta Blas:

Comenzamos el trabajo en El Canelo en 1967, organizado por Gerardina y el finado Jesús. Ya los distinguía, pero eso demoró. Apoyé y trabajé de noche; más los trabajos los hacíamos de noche. Buscábamos personal por acá y conversábamos sobre el día para actuar más rápido. Mi tía Virginia le conversaba al marido. Él era muy politiquero y decía: ‘¿Cómo me voy a meter con esa gente que es ladrona?’, hablaba así. Primero robaban ganado de noche, ahora ya es con el día, robando la tierra de los patrones de nosotros. Decía que esa ley venía de la China roja. Así hablaba él. No sé quién le habrá dicho esa palabra, pero me parece que los patrones decían que esa ley venía de la China roja. Él no estaba nada de acuerdo ni le gustaba. Al final, fue gobernador, Alberto Sánchez. Mi tía Virginia le decía al marido por qué no entraban a la lucha, pero él decía que ni loco. Aunque era indígena, no quería participar.

Eso era una vida imposible en El Canelo. Yo estuve allí. Esa gente, antes, con el patrón, comía. Pero cuando comenzó la recuperación, óigase, se les acabó la alimentación. Buscaban salcita y cebolla que sembraban. Eduardo Guzmán venía a arrancarlos con la policía. Él era el administrador de la finca y llamaba a la policía. Apenas San Ignacio y El Canelo se cubrían. Lo sé porque estuve allí. Mi compañero Guillermo Campo y yo también íbamos. Ahora él está finado. Nosotros éramos de la parte de San Juan.

Picábamos la tierra, dejábamos sembrada siza, batatas y cebollita. En la noche, se reunían 20 o 23. Los líderes eran Gerardina, Don Jesús, y principalmente nuestro compañero Justiniano Lame, que siempre fue muy valiente. Lamentablemente, su valentía no le sirvió de mucho, pobrecito. Sus familiares quedaron como campesinos sin tierras de recuperación. Es un triste lamento por la falta de organización. Nadie dice nada. Y los hijos, yo no puedo hablar mal de ellos. Son respetables, como Otoniel, que fue esposo de Fidelina. Él es hijo del finado Justiniano. El otro, ¿cómo se

llamaba...? Son como nueve, incluyendo mujeres. Si me lo encuentro, converso con él y me distancio, porque es el familiar más comprometido en la lucha, sufriendo igual que Jesucristo (comunicación personal, 2024).

Muchos terratenientes comenzaron a inquietarse por el naciente movimiento de recuperación de tierras y, en consecuencia, idearon varias estrategias para sacar a los terrajeros. Entre estas estrategias de terror estaban las amenazas, encarcelamientos, expulsión de los trabajos y el arriendo de las fincas a otros terratenientes. En El Canelo usaron estas estrategias. En la vereda de San Juan, el hacendado dueño de uno de los terrenos en planes de recuperación lo arrendó al finado Mario Collazos, un gran ganadero del Cauca. Esta estrategia buscaba aislar a los terrajeros, ya que el nuevo arrendatario se hizo cargo del ganado. Los pastos que habían sido sembrados por la madre y la tía de Blas quedaron abandonados, y la sequía se borró. La hacienda quedó desolada.

En ese tiempo, en San Juan hasta llegar al Alto San Juan había 14 casas. Algunas de las familias y personas más destacadas eran Carlos Porfidio Santiago, Pedro Gurrute, Juana Campo, y la hacienda vieja de Juan Nico Santiago. La hacienda de Roberto Yerbes, un hacendado coronel, pasó al terrajero Víctor Sánchez, trabajador de Víctor Manuel Gonzales. Cada hacienda tenía más de dos terrajeros, como la tía Rufina Sánchez y Baltazar Sánchez, otro hermano. Allí estaba también Pedro Quilindo, propietario indígena con escritura de unas 12 hectáreas, y Nicolás Quilindo, también propietario.

Zenón Guacheta, un terrajero colaborador de San Juan, también estaba allí. En Venecia, otra recuperación, estaba Gonzalo Campo, propietario, Margarita Chantre, propietaria, y dentro

de la vereda, Alfonso Gurrute, Nicodemus Campo, y Florencio Quilindo, todos propietarios. Finalmente, estaba la casa de Samuel Gurrute, también propietario.

Los propietarios no tenían la función de organizarse, solo los terrajeros, y principalmente por eso trabajaban Blas Campo y el finado Guillermo. Las amenazas eran constantes. En el año de 1973, Víctor Manuel Gonzales llegó a amenazarlos, y hubo un tiroteo en contra de Blas y Guillermo. En ese momento, Blas imploró por la vida de su mamá abuelita, lo que le generó un derrame cerebral. Blas tuvo que llevarla a la casa de su tío Gonzalo, cargándola en un asiento. Cuando ella lloraba, porque no podía hablar, Blas la bajaba hasta el último despunte de la loma de San Juan. Ella estuvo enferma durante 18 meses, casi dos años, y Blas y su tío Gonzalo la cuidaron.

Cuando su condición empeoró, la atendían como a un niño. Le salieron irritaciones y llagas en las nalgas. Para Blas, eso fue especialmente difícil, ya que ella lo había criado y le daba tristeza verla así. Su tío Gonzalo estuvo muy pendiente durante ese tiempo, pero Blas asumió la mayoría de los cuidados de su abuela. Finalmente, un día su vida terminó en las manos de su nieto Blas, quien tanto había hecho por él.

2.1.3 Levantamiento del movimiento indígena

El CRIC fue fundado en 1971, recuerda Blas que tenían una casa en el barrio El Cadillal de Popayán. Uno de los primeros líderes que conoció fue Lorenzo Tombé, pero también destaca que, en los inicios de la recuperación, el CRIC aún no existía. Había otras organizaciones, como COFANAL, una organización nacional cafetera. COFANAL apoyó el levantamiento indígena y la recuperación en esta vereda asesorando a la comunidad con un abogado llamado Miguel

Antonio Paladinez. Este abogado les asesoraba en Derecho de la ley nacional. La comunidad enviaba delegaciones a COFANAL en la parte urbana de Popayán para entender cómo funcionaban las cosas, aprender sobre leyes y procesos judiciales. El atropello que recibían de los ricos era muy fuerte, y no era suficiente enfrentar a la comunidad y a los terratenientes directamente, ya que estos contaban con el apoyo del Estado y grupos armados. El abogado les aclaraba los decretos que podían ayudarles a defenderse, tanto en el caso de los comuneros encarcelados como en la repartición de la tierra y la reforma agraria.

El mayor Blas Campo se siente orgulloso de haber sido parte de este levantamiento desde el principio e indica que han sido una parte fundamental para que otros comuneros se animaran a seguir esta lucha, apoyar a los que cayeron en cautiverio. Cuando la comunidad de la vereda El Canelo empezó a pronunciarse a favor de la recuperación, Blas y el finado Guillermo apoyaron y luego hicieron lo mismo en la vereda San Juan. En El Canelo, trabajaron durante cuatro años. No lograron recuperar las fincas en disputa, pero motivaron a muchas familias a seguir accionando y ganaron mucha experiencia en la lucha. Blas Campo es consciente de todos los peligros que tuvo que enfrentar, pero tanto él como su compañero Guillermo lograron salir bien librados durante esos cuatro años. Los comuneros de la vereda El Canelo fueron llevados varias veces a la cárcel, al igual que los de la vereda San Isidro, pero esto ocurrió más tarde. Blas aclara la historia diciendo que la lucha inició en El Canelo y no en San Isidro, como algunos afirman. Concluye diciendo: “Eso de que San Isidro fue primero es mentira, es una mentira, eso es política, como se podría decir, campesinos, porque ya les doy la historia” (comunicación personal, 2024).

Cuando se dieron las primeras recuperaciones de tierras, ya habían encarcelado a muchos comuneros y comuneras. Los enfrentamientos con los terratenientes habían escalado a otros niveles, y Blas Campo había escapado de la muerte. En su memoria, Blas Campo lo recuerda así:

En el año 1981, muchos comuneros fueron encarcelados y luchamos hasta el año 2019. Las primeras fincas que recuperamos fueron Montealegre, Guayaquil y San Francisco. En Guayaquil, gracias a Dios, los hijos del finado Mario Collazos fueron muy honestos. Cuando Mario Collazos murió, ellos tomaron el mando y dijeron: 'Ustedes, indios, necesitan la tierra y nosotros estamos conscientes de eso, pero busquen la manera de pagarnos el dinero'. Fueron buenas personas. Pero el señor Víctor Gonzales era diferente, decía que no entregaría un metro de tierra hasta que no hubiera muertos. Me llamaba 'gran hijueputa Blas' y decía que ni a sus hijos les había entregado tierra, menos a mí. Cuando nos echó bala en la casa de la loma de San Juan, Juan Hidalgo estaba allí pero no actuó con violencia; solo cargó la escopeta. Joaquín, muy católico, rezaba para que no pasara nada. Era hijo de Víctor Manuel Gonzales, el criminal. Mientras disparaban, casi le dan a mi prima María Elena, pero yo llegué rápido, me tiré al suelo, agarré un garrote y le bajé el sombrero a Joaquín. El finado Guillermo, con su peinilla, alcanzó a chuzar al caballo. Joaquín rezaba, y por eso dicen que de un árbol malo nace uno bueno, es palabra de Dios (comunicación personal, 2024).

Una de las primeras condiciones que plantearon las y los comuneros era que solo lucharían por la parte donde habían pagado terraje. El compañero Jesús Avirama fue testigo de esto y lo aclaró en la oficina del CRIC, que por aquel entonces era solo una choza. En San Juan, tampoco se involucraban en actividades ilegales; quien sí actuaba de manera desordenada era el finado Baltazar. A pesar de las indicaciones sobre la distribución de tierras, él las ampliaba sin permiso. Blas Campo se indignó ante esto, no comprendía cómo alguien podía aprovecharse de la situación de la pobre gente que sufría cárcel y hambre. Jesús Avirama, presidente en ese momento, testificó sobre esto y sentenció que era necesario dejar quietas esas posesiones para

evitar enfrentamientos entre los comuneros. Expresó que la coherencia interna era vital para evitar que los terratenientes aprovecharan las divisiones.

En ese momento, hubo varios encarcelados y golpeados, incluyendo a Irma Sánchez, la tía de Blas, Virginia, las hijas de Aura y la compañera de Blas, Presentación, así como la cuñada de Blas, Francisca. Catorce personas estuvieron en la cárcel durante tres meses. La comunidad se organizó para visitarlos en secreto, algo que les resultaba extraño. En la permanente de Popayán, el CRIC pagó un abogado para su defensa y comenzó a fomentarse con más recursos para actualizar en derechos humanitarios.

Todo esto ayudó a Blas a entender mejor la lucha. Además, estudió con el compañero Daniel Uscue, quien fue asesinado. Él había sido profesor en el Canelo y estuvo allí durante ocho años. Otro profesor, Tulio Tunubalá de Corinto, también fue importante en su formación. Desde 1967, cuando comenzó la lucha, Blas estuvo fortalecido por la solidaridad de los compañeros, aunque muchos de ellos murieron. Blas no compartía las ideas de Simón Puyo, uno de los líderes del cabildo, quien argumentaba que estaban luchando por tierras que no estaban siendo cultivadas. Para Blas, eso era una mentira, ya que había sido afectado por la disputa de los límites de su parcela. En cuanto a los líderes, Blas no confía en ninguno de ellos y considera que ninguno actualmente tiene la capacidad necesaria. Con respecto al terreno que le dejaron mal trazado, Blas comenta que:

Vino así, quedamos cuando el señor Alberto Sánchez se quejó para un 8 de mayo de 2011. Yo estaba esperando esa fecha y llegó el 8 de mayo. Le dije: "Vayan a ver dónde está el lindero torcido". Pero no, señor, ellos no vinieron de allá. El que había hecho mal las cosas, según Simón Puyo, era yo. La finada Gerardina dijo que si veníamos a arreglar problemas, era todo. Pero no, señor, eso sí que no, contestó Simón Puyo. Y Jesús Armando Campo Muñoz, que ahora se declara campesino, no arregló el lindero. A él solo le importaba avanzar. Si alguna vez quiere verlo, ahí está. Ahora, el

señor Armando Campo, que es campesino, fue encarcelado por el mismo cabildo. No sé qué habrá hecho cuando hubo esa orden de existencia del Covid. Se hizo el borracho y discutió con el guardia, lo detuvieron. Ahí proclamaba que no estaba con el grupo indígena, sino que era campesino. Decía que lo tenían secuestrado y metido con Simón Puyo de secretario. Ahí podemos valorar la potencia del pensamiento de Simón Puyo, que habla mucho (comunicación personal, 2024).

2.1.4 ¿Quién enseñaba la música en los Resguardos?

Blas Campo comenzó su incursión en la música a los siete años cuando Francisco Quilindo adquirió una guitarra. Francisco, un vaquero que trabajaba para el finado Gerardo Maca, tenía la intención de cortejar a Rosa, la hermana de Blas. La guitarra era especial, con un frente amarillo adornado con pájaros y flores, y un dorso rojizo-amarillento. Francisco, quien había recibido enseñanzas de guitarra de Gerardo Maca, pasaba por la casa de Blas con la guitarra en un intento de enamorar a Rosa. Un día, Blas le pidió prestada la guitarra y comenzó a explorarla para entender su funcionamiento y cómo producir música. Aunque Francisco solo conocía el tono de re, Blas logró sacar canciones escuchadas en la radio utilizando solo ese tono. Por las noches, cantaba acompañado de sus primas tocando tarros como tambores. Blas tenía un buen oído y experimentaba con la afinación de las cuerdas para encontrar nuevos sonidos, aunque luego descubrió que para generar otros acordes debía cambiar la posición de los dedos (Ver Anexo H).

Francisco no podía enseñarle más ya que apenas había aprendido el tono de re para impresionar a Rosa. A los once años, dejó la música por un tiempo para jugar al fútbol con su tío. Pasaron cinco años practicando en la cancha del finado Florencio, un lugar con forma de estadio que Blas consideraba excelente. Allí fue entrenado como arquero y participó en varios torneos

veredales. En una ocasión, participaron en un torneo organizado para buscar talento, y el último partido fue en el estadio Ciro López de Popayán, donde la Cabuyera se coronó campeona, Los Llanos quedó de segunda y San Juan quedó de tercero. Este torneo fue supervisado por Carlos Ruiz, encargado de la selección del Cauca, quien donó todo el equipo. El Mayor Blas comenta:

De los 7 a los 10 años, comencé a tocar música con mis primos Gonzalo Campo Chantre y Agustín Campo Chantre. Formamos un pequeño grupo musical con guitarra, bandola, güiro y maracas. Yo tocaba la guitarra, aunque el más hábil era mi primo Gonzalo, alma bendita. Estábamos en entrenamiento por un año. A los 11 años, cuando salimos de la escuela, la misma que ayudé a formar primero con el fútbol y luego con la música. La junta de acción comunal se estableció con directivos como mi tío Gonzalo, sus dos hijos, el finado Florencio, el finado Marcelino y el finado Samuel Gurrute, quien donó el terreno. Allí conocí a Ángel María Bolaños y al finado Gerardo Maca, con quien tenía una estrecha relación. Siempre he tenido un buen estilo como vocalista. Las canciones que interpretábamos incluían “Claudia”, “La abejita real”, “El pájaro mañanero” de Los Alegres del Guavio, “Querida Marina” de Los Horizontales, y una de José Muñoz cuyo título no recuerdo bien. Más tarde, aprendí “La cucharita”, “Cinturita de avispa” y “El conejo” de Jorge Velosa. Compré mi primera guitarra por 17 pesos, con dinero que ganaba trabajando para el finado Mario Collazos. La adquirí de un primo llamado Zenón, quien fue asesinado cuando estaba prestando servicio militar. Me vendió la guitarra por 5 pesos, aunque luego me pidió 2 pesos más, así que la guitarra me costó 7 pesos. Era una guitarra sencilla, con clavijas de palo que solían romperse. Usaba palos de naranjo para hacer las clavijas, lo que provocaba risas y burlas de la gente, que la llamaba “la guitarra del lechero”. Las cuerdas las conseguía en Popayán, en el barrio Bolívar, donde un hombre llamado Arsecio las vendía. Arsecio, ahora anciano como yo, sigue vendiendo cuerdas junto con prendas para dama, jabones y peinetas en un almacén cerca del CRIC. Recientemente compré algunas cuerdas de él (comunicación personal, 2024).

La guitarra que Blas había comprado se deterioró rápidamente, así que decidió comprarle una buena guitarra, sonora y con clavijas de palo, a su cuñado, el finado Jesús. En esa época no se conocían los instrumentos amplificadas, así que la calidad sonora de los instrumentos era fundamental. Con el tiempo, sus primos se alejaron de la música, ya que ésta requiere muchos

sacrificios que no todos están dispuestos a asumir, además, los músicos no tenían buena reputación. Su primo decía que la música era como una vagabundería sin fin ni estabilidad, por lo que decidió dejarla. Sus primos consiguieron compañeras, asumieron responsabilidades familiares y se dieron cuenta de que la música no les dejaba ganancias suficientes para sostenerse. Así, Blas quedó solo, luchando por mantenerse en la música (Ver Anexo I).

El músico Ángel María invitó a Blas a tocar con él. Para entonces, Blas ya había aprendido acordes, ritmos y varias canciones, como “Claudia”, “La abejita real”, “Marina”, “En el alto del Tolima” y “Dos angelitos”, además de algunas canciones de Jorge Velosa, como “La cucharita”. Este era el repertorio con el que se presentaba junto a Ángel María.

En 2024, durante la celebración de los 50 años de la institución agroforestal, se reencontró con el mayor Ángel María, quien ahora está inválido. Blas recuerda con tristeza y pena verlo así, recordando los momentos vividos en la juventud. Ángel María también fue futbolista, desempeñándose como puntero derecho, mientras que Blas jugaba como arquero. Sus recuerdos son una mezcla de tristeza y alegría por las presentaciones que hacían juntos.

En aquel tiempo, no pensaban en crear música, ya que creían que se necesitaba mucha precaución y estudio. Blas recorrió todas las veredas del resguardo, haciendo muchos amigos en el camino. En San Isidro, su amigo Marcelino; en Polindara, Marco Tulio Quilindo, quien lo acompañaba tocando el bajo. Juntos recorrieron San Isidro, Las Guacas, Cabuyo, Alto Moreno y otras veredas, tocando música y fortaleciendo lazos comunitarios. Otra anécdota del Mayor Blas:

Durante el tiempo de la recuperación, la vida era opresiva y llena de peligros. Debíamos cuidarnos de la policía y de aquellos que nos buscaban. Recuerdo claramente mi camino mientras estaba en El Canelo; era una constante lucha por mantenerme oculto, utilizando las quebradas como rutas de

escape. A veces, parecía que caminábamos sin esperanza, escuchando la radio para mantenernos conectados con el mundo exterior. Sintonizábamos emisoras como Radio Tricolor de Cali, Radio Corozal del Meta, Ondas del Meta, Radio Cordillera y Radio Súper de Popayán, además de la voz de Belalcázar. Aunque ahora hay grabadoras que facilitan la creación de melodías, en aquel entonces, el aprendizaje musical era más desafiante.

En cuanto a mi experiencia musical, he estado involucrado en diferentes grupos a lo largo de los años. Uno de ellos fue Dominic 4-21, que anteriormente se llamaba La Nueva Integración. Recuerdo haber enseñado al compañero Eugenio Campo, quien luego se convirtió en gobernador, y al finado Guillermo Campo, que tenía un repertorio de canciones rancheras. Además, Emiro Sánchez solía acompañarnos con las maracas durante nuestros ensayos en la casa de Eugenio y en la mía. Estos momentos fueron parte integral de mi vida, donde compartíamos música y camaradería en un ambiente amplio y acogedor (comunicación personal, 2024).

2.1.5 El trueque, un canto y no una práctica

“El trueque” es una canción inédita del grupo, fue compuesta por el hijo mayor de Blas, Didier Javier Campo, quien demostró una inteligencia natural para la música. Junto con el ya fallecido Guillermo, perfeccionaron la canción en tres sesiones de vocalización, instrumentación y armonía. La presentaron en la emisora mil cuarenta en un concurso que hicieron en el resguardo de Poblazón, con Antonio Palechor como locutor, y recibieron un reconocimiento. Sin embargo, quedaron en segundo lugar, Blas considera que no les faltó tiempo para pulir adecuadamente. Fue una carrera contrarreloj, pero representaron al resguardo por lo alto.

EL TRUEQUE

señores voy a contarles
la historia que me pasó
con la venida de España
hasta el trueque se acabó (bis)

pero hoy con felicidad

tenemos que celebrar
porque el trueque en los resguardos
se ha vuelto a recuperar

vayamos todos unidos
formando nuestros caminos
vayamos todos unidos
y formemos ya la paz

pero hoy con felicidad
tenemos que celebrar
porque el trueque en los resguardos
se ha vuelto a recuperar

yo le pido a dios y al cielo
vayamos todos unidos
obreros y campesinos
formemos ya la paz

Sobre este canto con el mayor Blas hablamos de que ya no se practica el trueque, pues hoy en día, existe el intercambio con dinero y es muy fuerte sin posibilidad de modificarlo. Las comunidades acogen al dinero porque les da “más posibilidades” de adquirir lo que necesiten, sin ver al trueque como una alternativa. Blas tiene esperanza de que en algún momento volvamos a esta práctica, que tal vez por ahora solo sea un discurso, o una canción pero que los pueblos indígenas van caminando hacia un posible cambio, que la crisis económica, ambiental que enfrentemos en cualquier momento sea el detonante para asumir distintas formas de intercambio. Además, que la propuesta del trueque no solo sea de alimentos, productos de consumo material,

también pensar en el intercambio de saberes, como el arte, la ciencia y demás prácticas que podemos intercambiar para un vivir en equilibrio.

A lo largo de los años, Blas ha recorrido varias veredas presentando canciones de otros grupos de música campesina, canciones como “Si tú supieras”, “Querida Marina”, “El pájaro mañanero”, “El chupaflor” y también “El trueque”. Ha compartido sus conocimientos musicales con jóvenes como su primo Pedro, quien lamentablemente sufre problemas de visión. También ha tenido el honor de enseñar a Gilberto Maca, un respetable campesino que ahora es el vocalista del grupo, aunque en otros tiempos los indígenas y campesinos de este territorio tuvieron fuertes enfrentamientos por la tierra, hoy en día están tratando de unirse, esto no es fácil, pero desde la música Blas ha logrado que el cantante de su grupo sea campesino y participe en las actividades comunitarias apoyando muchas de las propuestas. Sin embargo, por su edad se siente obligado a renunciar a ciertas actividades, como puntear la guitarra en presentaciones recientes.

Aunque mi tiempo para enseñar es limitado, sigo compartiendo mi pasión por la música con aquellos que muestran interés, como Kevin Quilindo Campo y los miembros del grupo Furia Titanic. Algunos, como Reinaldo Gurrute, han estado alejados, pero espero que encuentren el valor para unirse a mí en el escenario. Mi nieto Fabián tiene un talento innato para la música, y ha demostrado su habilidad al acoplar la canción "Dulzura de amor". Sin embargo, comprendo que la música requiere un gran esfuerzo y dedicación, y siempre les recuerdo a los nuevos aprendices que deben poner todo su empeño en esta disciplina (comunicación personal, 2024).

2.2 Relato de vida del músico Reinaldo Gurrute

El mayor Reinaldo Gurrute es un comunero del Resguardo de Quintana que vive en la vereda San Isidro. Desde los años ochenta ha trabajado como músico con la comunidad. Su participación en la recuperación de tierras comenzó en su infancia, ya que su padre lo llevaba

para que ayudara. Su padre fue un líder clave en la formación de la vereda San Isidro. Reinaldo estudió en la escuela que aún se encuentra en la vereda, donde aprendió algunas cosas antes de retirarse por miedo a los castigos que se imponían en ese tiempo.

Desde niño, Reinaldo conoció a los terratenientes que eran dueños de las fincas donde ahora vive. Relata sobre los mayordomos y los hijos de estos, quienes estudiaban con él, y cómo, poco a poco, fueron recuperando las tierras bajo el liderazgo de su padre y otros comuneros de la época. Además, comparte cómo se fue encontrando con la música, la cual estaba presente en muchos espacios comunitarios como las mingas, las recuperaciones, las rocerías, las fiestas navideñas y las fiestas familiares.

Reinaldo aprendió a tocar la guitarra, la quena y el tambor, fue parte del grupo Los Trigueños de Quintana, compuesto por varios músicos que hoy ya no están, pero que lograron componer varias canciones dedicadas a la vereda, a la lucha, al indio y a la vida. Aprendió a tocar el requinto y, con la ayuda de otros músicos, creaban canciones, acordes, melodías y cantos que se combinaban con la lucha.

2.2.1 Niñez, escuela y música

Nació el 25 de octubre de 1967, durante su niñez, de los 8 o 10 años, en 1977, ya tenía cierto entendimiento de lo que hacían sus padres, el trabajo en la tierra y la recuperación. Desde temprana edad empezó a recorrer el territorio y conocerlo, tenía que caminar dos horas para llegar a la escuela, atravesando trochas y cercas, pasando por las casas de terrajeros y terratenientes. Él vivía con sus papá y mamá en un lugar llamado Las Vueltas, cerca de la iglesia

y de la escuela, en un camino real antiguo. Este camino venía desde Puracé y desembocaba en el río Las Piedras.

A veces, nos íbamos por este camino real, otras veces por senderos alternativos, nos daba miedo el ganado bravo de la finca San Isidro, así que preferíamos el camino real. Llevábamos una vida dura, andando descalzos con los pies llenos de barro. Al llegar a la escuela, no había acueducto; solo una cañada con un pequeño chorro de agua donde nos lavábamos.

Mi profesor, Marin Olfredo Erazo Díaz, era muy drástico y disciplinado, ya que había sido reservista. Nos hacía formar en filas, correr y lavarnos los pies en el chorrito porque llegábamos embarrados. Si teníamos zapatos, eran de caucho y solo los que podían permitírselo los usaban; la mayoría íbamos descalzos. Éramos unos quince niños, incluyendo los hijos de los mayordomos de la finca San Isidro, a quienes llamábamos los Chaguendos: José Chaguendo, Plinio Chaguendo, Aldemar Chaguendo y sus hermanos estudiaban con nosotros.

En ese tiempo, no había conflictos por la recuperación de tierras. Estudiábamos con otros niños de la vereda como don Serveleon, Diego Mariaca, Eugenio Mariaca, Jairo Mariaca y Lucila. Muchos de ellos hoy en día son parte del proceso de nuestra organización indígena. Todos éramos compañeros de estudio y compartíamos nuestras vivencias en esa pequeña comunidad escolar.

Antes, la educación era mucho más drástica, los profesores nos criaban con temor y timidez, utilizando castigos físicos y humillantes, nos golpeaban con varas, nos hacían arrodillar en piedras, nos mantenían de pie frente a la clase hasta que terminara la lección o nos negaban el recreo. Estos castigos nos hacían sentir tímidos y humillados.

Reflexionando, ahora la educación es diferente; se trata a los estudiantes con más respeto y humanidad, sin embargo, hay pros y contras en ambos enfoques. Si se trata a los estudiantes con demasiada indulgencia, pueden hacer lo que quieran sin aprender disciplina. En cambio, con los castigos severos, se reflexiona y se aprende, aunque de una manera dolorosa.

En la escuela, comenzábamos aprendiendo las vocales (a, e, i, o, u) y el abecedario, así como las tablas de multiplicar, teníamos seis cuadernos para manejar nuestras materias. A medida que avanzábamos a segundo o tercer grado, usábamos cuadernos específicos: uno para lenguaje (que ahora se llama español), ciencias, ciencias naturales, botánica (el estudio de las plantas), zoología (el estudio de los animales), religión (donde hablábamos sobre Dios) e historia sagrada (aprendíamos sobre los españoles, Antonio Nariño, Sebastián de Belalcázar, Quesada, Antonio Ricaurte, Cristóbal Colón y sus barcos: la Pinta, la Niña y la Santa María).

Las matemáticas eran especialmente difíciles, aprendíamos a sumar y restar usando piedritas o palitos, el profesor nos llamaba al tablero y nos hacía sacar los cincuenta palitos que nos había pedido traer. Nos planteaba problemas como, "Si tienes cincuenta palitos y te quito tantos, ¿cuántos te quedan?" A veces nos olvidábamos y eso nos llevaba a ser castigados.

Nos hacían leer en voz alta, recitar adivinanzas o coplas, todo en público. Ahora es diferente; los profesores relatan la lección, los estudiantes graban la información, ven videos y deben exponer lo aprendido. La metodología ha cambiado, adaptándose a nuevas formas de enseñanza y aprendizaje.

El profesor era de Popayán y venía todos los días, hubo un tiempo en que me tocaba ir a traerlo a caballo desde Las Guacas, turnándonos con otros niños. Los hijos de los mayordomos nos prestaban el caballo porque no había transporte en ese tiempo. Ahora hay colectivos hasta Las Guacas, pero antes teníamos que ir hasta la cárcel. Terminábamos la jornada a la una de la tarde y luego teníamos que llevar al profesor de vuelta. La carretera existía porque era la que usaba la dueña de la finca, pero no había transporte público.

Para ir a Popayán a comprar alimentos, íbamos a pie. Dejábamos el caballo amarrado en la casa de una señora, cuyo nombre no recuerdo, pero que vivía en El Placer. Desde allí, si no podíamos continuar a caballo, tomábamos unos buses largos de color verde o amarillo para llegar a Popayán (Reinaldo Gurrute, comunicación personal, 2024).

La escuela donde Reinaldo y sus compañeros recibían clases es la misma que está actualmente, pero ha sufrido muchos cambios, antes era una estructura de paja y adobe, con el tiempo, la modernizaron. Según cuentan los mayores, tanto la escuela como la iglesia fueron construidas por los terrajeros de antaño, sus ancestros. Ellos traían ingenieros de otras partes, pero la mano de obra la proporcionaban los que pagaban terraje. La dueña de la finca también era dueña de las tierras donde estaban la escuela y la iglesia.

El cementerio de la comunidad tiene muchos años y recientemente, debido al aumento de personas fallecidas, se construyó otro.

Yo estudié hasta tercero de primaria, pero no seguí porque me atemorice con el profesor, que era muy estricto, siempre perdía, especialmente en matemáticas, me resultaba muy difícil la división con cinco cifras, por lo que repetí dos años, sin embargo, no tenía problemas con la multiplicación, la resta y la suma.

Me enamoré de la música porque mi papá también fue músico. Él fue uno de los primeros músicos de la vereda, recuerdo a mi papá, Félix Gurrute, junto con Simón Puyo, don Marcelino Sánchez y Genaro Sánchez, quienes también tocaban la guitarra. De joven, me ponía a escuchar atentamente la música de cuerda que ellos tocaban y me encantaba.

Había otros músicos mayores que se agrupaban cerca de la iglesia en tiempos de novenas y tocaban la tambora y la flauta, entre ellos estaban el finado José Demetrio Lame, un excelente flautero, y Antonio Astaiza, quien tocaba la tambora. Otro músico destacado era el finado Julio Lame, también flautero. Estos personajes hacían bailar a la gente al ritmo de tambora, flauta y guitarra.

Ellos tocaban durante las novenas en la iglesia, celebrando el nacimiento del Niño Jesús con un ambiente alegre, también se escuchaba esa música durante las mingas, especialmente en las mingas de rocería para sembrar maíz. Al finalizar la jornada, no faltaba la chicha de maíz o de panela, se organizaban para tomar guarapo y bailar con la guitarra y la tambora. Las mingas eran jornadas de trabajo comunitario e intercambios. Por ejemplo, si hoy había una minga para rocería o para alzar eras, el personal venía a trabajar en mi terreno. Al finalizar, se fijaba una fecha para ir a trabajar en el terreno de otro, y así sucesivamente. Estas mingas terminaban en encuentros donde se tomaba guarapo y se bailaba. Recuerdo especialmente un lugar llamado Las Vueltas, parte del camino real, ahí, se ponían a bailar en pleno camino.

En esos tiempos, me acuerdo del finado Martiniano Chantre, el papá de Juan de Dios Chantre. Ellos eran los mayores que nos dejaron el legado de la música, y aquí estamos recordándolo (comunicación personal, 2024).

2.2.2 *¡Vamos, vamos a recuperar las tierras!*

Reinaldo empezó a participar en la recuperación de tierras cuando tenía nueve años, siguiendo a su papá, su padre le decía: "Vamos, vamos a madrugar a recuperar las tierras", así se fue formando y estudiando en la práctica, con la experiencia todo lo que era la recuperación. Cuando ya tenía más años, comenzó a colaborar en su vereda en los diferentes cargos que había que desempeñar. El mayor Reinaldo nos acerca a su vida en la recuperación así:

Mi nombre es Reinaldo Gurrute Ocoró, hijo de Felix Eduardo Gurrute y Otilia Ocoró, ambos nativos de la vereda de San Isidro, en el resguardo de Quintana. Nací el 25 de octubre de 1967 y actualmente tengo 56 años. Tengo conocimientos sobre el proceso de recuperación de tierras, un legado que me dejó mi padre. Él inició estas recuperaciones en la vereda de San Isidro y también fue quien la nombró así (comunicación personal, 2024).

El nombre de San Isidro se debe a que la dueña original de esta finca trajo de España un santo llamado San Isidro, cuya imagen estaba en la iglesia de la vereda, pero en el 2023 fue hurtado. Por esta razón, el padre de Reinaldo decidió llamar San Isidro a la vereda. Para que fuera reconocida como una vereda legítima, él fue el primero en impulsar la formación de juntas de acción comunal, siendo la junta de acción comunal de San Isidro una de las primeras del resguardo.

Estas juntas eran necesarias para constituir formalmente una vereda. Se realizaron acuerdos entre la terrateniente dueña de la finca y la reforma agraria, conocida entonces como INCORA. San Isidro comenzó con unas doscientas sesenta hectáreas. El INCORA trabajó conformando una sociedad de once socios que formaron una empresa comunitaria. Esto se hacía para cumplir con la ley de reforma agraria del INCORA, que establecía que se debía comprar tierras a los viejos terrajeros que vivían en la finca de San Isidro. Los acuerdos se hacían entre la terrateniente, el INCORA y los viejos terrajeros, quienes vivían en áreas llamadas "encierros", donde no podían trabajar ni cultivar debido a las pendientes del terreno.

Se conformaron las juntas de acción comunal y se crearon las empresas comunitarias. En un momento, llegaron compañeros como Gregorio Palechor, quienes hablaban sobre la recuperación de tierras, decían que había que recuperar las tierras sin pagarlas, que no era necesario pagarle al INCORA, sino que el INCORA tenía que devolver esas tierras.

Reinando tiene recuerdos de esas épocas; tendría unos diez años, pero prestaba atención a lo que los mayores hablaban en esas reuniones. Esas conversaciones se quedaron grabadas en su mente, por eso dice que puede contar lo que escuchó en las reuniones donde su papá participaba,

y que además sería uno de los primeros en iniciar las recuperaciones de tierra y en impulsar las juntas de acción comunal.

Escuchó en las reuniones a Gregorio Palechor, y otros compañeros de la organización CRIC, algunos de la zona nororiente. Según decía su mamá, mencionaban a Julio Tulumbala, y hablaban de otros como Marcos Avirama de Kokonuko y así sucesivamente, se reunían y coordinaban para comenzar a recuperar esas tierras. Lo que ellos decían era que no había que pagar por esas tierras, sino que había que recuperarlas, sin embargo, ya había terrajeros que se adelantaron y las pagaron, porque querían tener las escrituras pronto, lo que no iba a suceder si lo hacían por recuperación, además la tierra de recuperación iba a quedar comunitaria y algunos no estaban de acuerdo con este punto. Al igual que el mayor Blas Campo, Reinaldo Gurrute también tiene como referente de la lucha por la recuperación de la tierra al desaparecido Justiniano Lame y establece los lugares, nombres de terratenientes que el conoció y la importancia de esta historia para las siguientes generaciones.

Entonces, mi papá comenzó con esas recuperaciones de tierra, en compañía de Justiniano Lame, quien era de la vereda San Ignacio. San Isidro y San Ignacio eran en realidad una sola finca, pero con dos herederos: Tomás Angulo e Ignacio Muñoz. Esta finca tiene historia, la hacienda tiene la historia de Ignacio Muñoz.

Justiniano Lame y Félix Gurrute comenzaron a organizar gente, y fue desde San Isidro que se inició la recuperación de tierra. Las veredas de San Ignacio y El Canelo también se unieron a esta tarea. Estas tres veredas comenzaron el esfuerzo para conformar el resguardo indígena de Quintana, que actualmente cuenta con once veredas que conforman el resguardo.

Entonces, yo fui una de las personas que se echó la pala al morralito, a la huambisa, como decían la jigra. Antes, los mayores tejían esas jigras con cabuya. Echaba mi pala en la jigra y mi papá decía: "Bueno, vamos a recuperar las tierras". Las entradas que ellos hacían eran temprano en la mañana, alrededor de las tres, para recuperar tierras. Cuando empezaba a amanecer, todo el personal ya se

había dispersado antes de que llegara la represión, la policía, de modo que no encontraban a nadie, solo lo que ya habíamos trabajado.

Soy una de las personas que comenzó con lo más duro de la recuperación de tierras, que fue desalojar a los grandes terratenientes como Josefina Muñoz de Angulo y Luz Arboleda Chauz, las últimas dueñas de la vereda San Isidro. Por eso, me gustaría que nuestra organización nunca decaiga, que, en las escuelitas, instituciones y entre nosotros, los mayores, enseñemos la parte histórica a nuestra juventud, a nuestros hijos, para que nuestro proceso organizativo no decaiga. Ese es el plan de vida del territorio, la parte histórica. Si un joven no tiene conocimiento de esta parte, es como si no supiera de dónde viene, qué se ha logrado y qué se pretende. Entonces, yo digo que esa parte del plan de vida hay que mantenerla y difundirla a toda la juventud y a nuestra generación (comunicación personal, 2024).

2.2.3 Trabajando para el terrateniente

En 1983, el Mayor Reinaldo Gurrute trabajaba en la estancia donde ahora se encuentra la Clínica La Estancia. Toda esa área era de rotaciones y mangas de potrero, dedicadas a la caballería del señor Milo Sarria, quien tenía caballos de paso fino. Más allá, en la casa del fallecido Milo, había pesebreras para los caballos, cada uno con su propia piecita. En ese tiempo, le pagaban un salario mensual de doce mil pesos. El Mayordomo vivía en la hacienda junto con otros tres trabajadores que también residían allí y eran de lugares lejanos. Los domingos por la mañana, regresaba a la vereda y en la tarde volvía al trabajo. Estuvo allí aproximadamente dos años y fue testigo del terremoto que causó la caída de algunas pesebreras, lo que provocó que los caballos se escaparan y corrieran de un lado a otro. Después, comenzó a trabajar en la construcción, dejando su empleo en la hacienda de Milo porque no le daban descanso adecuado, ya que los domingos sólo tenía tres horas libres antes de volver al trabajo. En el periódico La Campana, sitio virtual, hacen mención de Milo Sarria:

Uno de los pioneros como criador del caballo de paso fino colombianos, en su finca La Estancia de Popayán, fue el caucano Milo Sarria Diago, quien se convirtió en uno de los primeros exportadores de esta raza a los Estados Unidos. Entre los reproductores de su criadero, figuran los ejemplares Chucuano, Plebeyo, Hiroito y Titolibio, que dejaron su descendencia en Colombia, Estados Unidos y Puerto Rico, principalmente.

El criador Milo Sarria dejó como legado la genética de la raza que impulsó y que hoy recibe el reconocimiento como patrimonio colombiano y pronto el reconocimiento internacional.⁹

2.2.4 Aunque hablen mal del indio

El Mayor Reinaldo Gurrute y los músicos con quienes trabajó deja para la comunidad algunas canciones, canciones que él suele de vez en cuando entonar con voz y acompañado de su guitarra. Recuerda que realizó unas grabaciones en el año 2005 en la emisora Renacer Kokonuko y ha querido averiguar sobre el estado de esas obras para el poderlas escuchar ahora después de ya hace varios años. Entre sus grabaciones están “Aunque Hablen Mal del indio”, “Mi Tierra Querida” y “Mi Querido San Isidro”. Estas canciones son parte del legado que quedó de su conjunto, Los Trigueños del Resguardo Indígena de Quintana. Lamentablemente, todos sus compañeros de ese entonces, como Wenceslao Mariaca y Evelio Escobar, ya fallecieron. Sin embargo, Los Trigueños de Quintana hicieron grandes aportes y seguirán contribuyendo. El Mayor Reinaldo Gurrute continuará aportando al fortalecimiento del proceso organizativo a través de sus instrumentos (Ver Anexo J).

AUNQUE HABLEN MAL DEL INDIO

⁹ Periódico La Campaña (16 de junio de 2017). Caballo de Paso Fino Colombiano, reconocido por el Congreso como raza autóctona. *Periódico La Campaña.*
<https://www.periodicolacampana.com/caballo-de-paso-fino-colombiano-reconocido-por-el-congreso-como-raza-autoctona/>

aunque hablen mal del indio
por su forma de ser
aunque hablen mal del indio
por forma de andar (bis)

por su forma de vestir y su estilo al caminar (bis)

que hablen lo que hablen
que digan lo que digan
no nos avergoncemos
que ser indio es muy bueno (bis)

tenemos un poder
y un gobierno propio
en todos los resguardos
que existen en Colombia (bis)

sigamos siempre unidos
con nuestra madre tierra
son tantas cosas buenas
de todas nuestras luchas (bis)

Capítulo III. El surgimiento de los cantos de resistencia de las comunidades indígenas del Cauca

Todas las comunidades del mundo tienen formas específicas de hacer música, ya sea por preferencia o necesidad, influenciadas por factores como la geografía, los aspectos sociales, históricos, culturales y las condiciones ambientales, que a pesar de las diferencias en el tipo de música que escuchan, siempre hay un componente de resistencia presente. Esta resistencia puede manifestarse contra la soledad, el olvido, la desigualdad, el abandono o la violencia, de hecho, la música ofrece un refugio, una vía para sobrellevar la realidad cotidiana, movilizand o emociones y alentando a soñar.

Los hallazgos arqueológicos de instrumentos precolombinos indican que las comunidades indígenas siempre han hecho música, quizás con fines ceremoniales como la adoración de deidades, el sol, la luna o para invocar la lluvia y la fertilidad de la tierra, la música ha estado presente en cada etapa del recorrido de estas comunidades por la tierra. Con la llegada de la invasión europea al Abya Yala, los rituales y las formas musicales de estas comunidades experimentaron cambios forzados, ajustándose a nuevas condiciones, pero siempre buscando resistir y pervivir.

En el Cauca, las comunidades indígenas han encontrado su resistencia musical en instrumentos como la flauta y el tambor, especialmente la flauta travesa, instrumentos que han sido fundamentales en las festividades, desde las celebraciones de principios de año hasta las correrías y alumbranzas de mitad de año, así como las festividades religiosas de fin de año, como el alumbrado a la Virgen María y las novenas. Estas celebraciones coinciden con ciclos agrícolas, conectando profundamente con los rituales indígenas, como la fiesta al sol, conocida como *Inti Raymi* para el Pueblo Yanakuna o *Sek Buy* para los Nasa.

Durante el siglo XX, nuevas formas de hacer música comenzaron a introducirse en las comunidades indígenas, incluyendo instrumentos como la guitarra, el requinto, la bandola y el tiple, que dieron lugar a conjuntos musicales típicos que animaban las fiestas locales. Según Miñana (2019), estos grupos se consolidaron en toda Colombia, variando en ritmos, letras y melodías según la región, aunque algunos nombres destacados como Jorge Velosa y conjuntos vallenatos sean más conocidos, muchas comunidades indígenas también adoptaron este estilo musical, creando sus propias canciones y repertorios.

La música que predominaba en estos entornos era comúnmente catalogada como popular, raspa o guasca y su difusión dependía de las emisoras locales, donde los músicos aprendían las canciones de oído y las compartían de generación en generación. Estos grupos no solo entretenían a la comunidad, sino que eran fundamentales para la vida social, especialmente en zonas rurales donde no había acceso a medios tecnológicos como amplificadores. Blas Campo, uno de los mayores músicos de la comunidad, recuerda cómo en las décadas de 1980 y 1990 su agrupación recibía numerosas invitaciones para eventos familiares y comunitarios, los avisos para estos eventos se hacían con mucha antelación, debido a la alta demanda.

A lo largo del siglo XX, los grupos de flauta y tambor continuaron activos, principalmente en ceremonias religiosas, mientras que los grupos de cuerda animaban eventos sociales como matrimonios, primeras comuniones y celebraciones comunitarias, esta música acompañó el surgimiento del CRIC y fue clave para la creación de nuevos cantos de lucha y resistencia cultural.

3.1.Un mandato de los mayores: composición de las primeras canciones

Con el surgimiento del movimiento indígena en el Cauca durante la década de los setenta del siglo XX, se presentaron múltiples propuestas sobre cómo luchar por la tierra, entre ellas, la educación fue identificada como una de las herramientas más efectivas para avanzar en esta lucha, especialmente en lo referente a la recuperación de tierras, el pago de terraje, y la legislación propia. Desde la escuela, se comprendió que allí se encontraba el semillero de quienes en poco tiempo relevarían a los que estaban en la confrontación directa, por lo tanto, era crucial que estos futuros líderes llegaran con una dirección clara.

Al asumir las primeras escuelas, se entendió que el arte, una dimensión poco explorada en las comunidades indígenas, debía ser parte fundamental del currículo, así, el canto, la danza, las artes escénicas y la pintura se incorporaron desde una perspectiva política, un desafío considerable dada la falta de acceso al arte que enfrentaban estas comunidades en comparación con las grandes ciudades, no obstante, este obstáculo no fue insuperable, ya que buscaron asesoría en sectores como el estudiantil, artístico, y académico, incluyendo a sus propios líderes y comuneros, quienes establecieron las primeras pautas para enfrentar este reto.

La música se destacó desde el principio como un elemento clave, dado que ya existían músicos y prácticas musicales en casi todos los territorios, la música, con su capacidad de convocatoria y su mística para organizar melodías y ritmos, resultaba fundamental para la organización indígena. Los primeros trabajos musicales en apoyo a la lucha indígena emergieron en los territorios de los Nasas, Misak y Polindaras, con canciones como “Candombe a Benjamín” destacándose en este proceso:

CANDOMBE A BENJAMÍN

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 (bis)
Andaba por todas partes,
siempre buscando la unión,
de Tierradentro hasta Silvia Toribío a Jambaló.

Nuestra historia pa' delante,
con obreros campesinos,
estudiantes vecinos justo un mundo crearemos.

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

A todos aconsejaba:
organizarse y luchar,
y seguir siempre el ejemplo de los viejos a educar,
que la muerte no te alcance,
hombre lucero brillante,
que los hombres del mañana tengan paso de gigantes.

Recitado
Que Benjamín no es muerto,

que en los caminos alumbra,
 como luna de verano,
 como laguna de páramo.

cantado
 tu siempre estarás presente. tres veces

Frente a esta canción, el CRIC (2004) recuerda lo siguiente:

El canto anterior, por ejemplo, de composición colectiva, surge en el contexto de uno de los talleres de capacitación en pedagogía y lenguas en 1980 en Paniquitá. Diferentes formas de expresión entran a recrear los aprendizajes. Los problemas, las esperanzas, las necesidades y los sueños cantados, llegan más fácil al corazón y al pensamiento. Por eso este canto se asumió como el himno de las escuelas bilingües, en honor a uno de los líderes que más se había destacado en la defensa cultural de los pueblos indígenas. Esta misma canción se cantó en el primer aniversario de la muerte del compañero Benjamín en Belalcázar. La música entró de lleno en la construcción pedagógica. Con la intención de investigar y recuperar la música autóctona, se inició este proceso con la compañera María Eugenia Londoño y se continuó también con el profesor Carlos Miñana.

El contexto indígena, además, vivencia y apropia música popular y también se producen composiciones que dan cuenta de las luchas. En los congresos y asambleas que el cric realiza, se hacen presentes grupos musicales de diversas regiones, cada uno con nuevos aportes y sentimientos hechos canción. A su vez el PEB fue intensificando su trabajo alrededor de la música, organizando grupos musicales en las escuelas y fomentando la importancia de recuperar los usos y costumbres de la comunidad. (p. 194)

Inocencio Ramos fue uno de los primeros en comprender la música como un componente esencial para el desarrollo de las propuestas políticas, sociales y culturales del CRIC. Él acompañó a las escuelas comunitarias y a varios resguardos y fue cofundador del grupo musical Kwe'sx Kiwe, que en Nasayuwe significa “nuestra tierra”. Este grupo adoptó una propuesta de

música andina, utilizando instrumentos como la guitarra, charango, queñas, zampoñas, bajo y bombo andino, similares a los grupos andinos de la década de los setenta y ochenta en Sudamérica, como Inti Illimani, Illapu y Kjarkas. Sus canciones incluyen ritmos como bambucos, cumbias, candombes y chuntunquis, comunes en diversos países del Abya Yala, las letras de sus canciones rinden homenaje a líderes asesinados, como Manuel Quintín Lame y la cacica Gaitana e incluyen mensajes sobre la recuperación de la tierra, la cultura y la libertad.

Aunque el CRIC no logró trabajar la música en todos los resguardos y territorios indígenas del Cauca de la misma manera que en los territorios Nasas y Misak, la semilla plantada motivó a otros resguardos a seguir este camino, al ver los grupos musicales que se presentaban en los encuentros organizados por el CRIC, otras comunidades también comenzaron a capacitar a sus niños, niñas y jóvenes en la música. Este interés surgió principalmente de la juventud, que fue cautivada por la música y buscó aprender, adquirir instrumentos y decidir qué tipo de canciones interpretar, la mayoría de los jóvenes se inclinó hacia los ritmos andinos, atraídos por su fuerza y danza.

La capacidad de convocatoria de la música llevó al CRIC a prestarle atención, apoyando a algunos grupos, escuelas y colegios con la adquisición de instrumentos, contratación de dinamizadores con perfil artístico y la creación de espacios culturales como encuentros de músicos, danza, oralidad, pintura, muralismo y documentales. Este apoyo cambió la dinámica musical en comparación con la época anterior a los años setenta, cuando los instrumentos de la chirimía eran fabricados por artesanos locales, sin embargo, esta tradición casi ha desaparecido, ya que los instrumentos ahora se compran en almacenes de música en Popayán u otras ciudades del Cauca.

Anteriormente, los músicos cultivaban la caña para hacer flautas, pero hoy en día, debido a la escasez de plantas y las restricciones para acceder a lugares sagrados, esta práctica ha disminuido, además, quienes realizaban este trabajo no lo enseñaron y la tradición murió con ellos.

Dependiendo del formato del grupo musical, se necesitan otros instrumentos especializados, como charangos, guitarras, bombo andino, quenás, zampoñas y bajo eléctrico, los cuales se adquieren tradicionalmente en otras regiones, aunque en Popayán hay lutieres que fabrican estos instrumentos, no alcanzan la calidad de aquellos producidos en regiones con mayor tradición, por ello, los encargados de instrumentos en las comunidades buscan adquirirlos a bajo costo y, en la medida de lo posible, mejorar la calidad para lograr una mejor sonoridad y afinación, especialmente en las quenás y traversas andinas, que a menudo no vienen afinadas de manera estándar.

Los primeros en enseñar música en las comunidades indígenas fueron aquellos que habían aprendido empíricamente a tocar un instrumento, pero lo hacían de manera informal, transmitiendo sus conocimientos principalmente a familiares y amigos. Instrumentos como guitarras, bandolas y tiples solían encontrarse en las casas de los terratenientes, que los adquirirían como objetos de lujo, motivando a los trabajadores de las haciendas a intentar aprender y adquirirlos, pero, durante el levantamiento indígena, aunque se intentó transmitir la música de los mayores a los jóvenes, no se logró en gran medida debido a la falta de espacios adecuados. Los primeros dinamizadores de música en las comunidades indígenas eran profesores con formación en ciencias distintas a la música, que habían aprendido a tocar un instrumento de manera autodidacta, en sus clases, dedicaban algunos momentos al aprendizaje de canciones del

repertorio tradicional colombiano, como cumbias, bambucos, pasillos y guabinas, transmitiendo así parte de su conocimiento musical.

Los investigadores que apoyaron al CRIC en el ámbito musical también carecían de formación formal en música y la fueron adquiriendo a medida que trabajaban con las comunidades. Miñana (2022), uno de estos investigadores que llegó al Cauca, nos relata:

Me molestaba el desconocimiento que había a nivel nacional e incluso en el mismo Popayán. Intenté de nuevo que algunas personas de Medellín que tocaban esta música asumieran la investigación, pero fue infructuoso el intento. Decidí entonces, a pesar de mi ignorancia sobre el tema y a pesar de no saber tocar la flauta traversa ni tampoco ser percusionista, asumir la investigación. Empecé a estudiar la ejecución de la flauta traversa de caña, aprender a tocarla, transcribí algunas melodías, leí sobre aspectos socio antropológicos e históricos del Cauca. Con el tiempo logré motivar incluso a algunos alumnos de un colegio de secundaria donde trabajaba dictando clases hasta que finalmente se logró un trabajo masivo en dicho centro y la conformación de un grupo musical especializado en la música de flautas del Cauca (1994, p.23).

3.1.1. Melodías prestadas vs letras propias

Escuchando música latinoamericana, descubrí una obra llamada *La segunda independencia* del músico y poeta uruguayo Víctor Rolando Lima, interpretada por el grupo Los Olimareños. Me sorprendió profundamente su letra, el acompañamiento instrumental y las voces, y lo que más me impactó fue que esta canción compartía una estructura musical, armonía y ritmo muy similares a otra obra que también me gusta mucho, *Hijos del Cauca*, escrita por Luis Carlos Ulcué y Rosa Elena Toconás, e interpretada por el grupo Kwe'sx Kiwe, dirigido en sus inicios por el músico y líder indígena Inocencio Ramos. Me sorprendió descubrir tantas similitudes entre ambas canciones y al investigar más, noté que probablemente la canción de Víctor Lima fue la primera en surgir, ya que él vivió entre 1921 y 1969. *Hijos del Cauca*, en cambio, es más

reciente, según el libro del CRIC *¿Qué pasaría si la escuela...?*, donde se menciona que apareció en la década de los ochenta, haciendo referencia al líder indígena Benjamín Dindicué, asesinado en 1979.

Esta práctica de tomar prestadas canciones populares y cambiar sus letras para adaptarlas a contextos de resistencia no es nueva, durante el levantamiento indígena y hasta hoy, en momentos de protestas sociales, las comunidades han adaptado letras de canciones ya conocidas. Un ejemplo reciente es la canción Duque Chao, creada durante las movilizaciones del estallido social en Colombia en 2021.

DUQUE CHAO

una mañana he despertado
y duque chao, duque chao,
duque chao chao chao
una mañana he despertado
y hemos sacado al impostor

oh colombiano vamos a la lucha
y a duque chao, duque chao,
duque chao chao chao
oh colombiano vamos a la lucha
vamos a salvar nuestro país

Esta canción utiliza la melodía de Bella Ciao, un himno de la resistencia antifascista de la Segunda Guerra Mundial, aunque aún no se tiene certeza de su origen, se sabe que Bella Ciao ha sido adaptada en varios levantamientos populares en todo el mundo, siempre como un canto de libertad y resistencia. Según la investigación de Matas (2023), Bella Ciao tiene sus raíces en los

cantos de las trabajadoras de los arrozales en la región italiana de Emilia-Romagna, antes de ser adoptada por los partisanos italianos durante la Segunda Guerra Mundial.

«Bella Ciao» es una pieza musical ya controvertida desde su origen. Existen diversas teorías sobre dónde proviene la canción. La que tiene más peso y que se ha seguido hasta ahora explica que fue un canto tradicional del siglo XIX extendido por la región italiana de la Emilia-Romagna. La cantaban las trabajadoras de los arrozales del norte de Italia como canto de trabajo. Su melodía fácil de recordar la adoptaron los partisanos de la Resistencia italiana. Elaboraron su propia letra para luchar durante la Segunda Guerra Mundial en contra del fascismo y de la ocupación de los nazis. Los partisanos engloban una procedencia ideológica diversa, abarcaba a los democristianos, comunistas, liberales, socialistas, anarquistas. Eran los que se oponían política y militarmente al fascismo. Por eso, el significado que acoge «Bella Ciao» en un primer momento es antifascista y de unión de todas las ideologías citadas anteriormente contra un objetivo común. A día de hoy continúa sin saberse con seguridad de dónde proviene la melodía. Las controversias sobre su origen y el volver a recuperar los significados políticos de la canción son la base sobre la que se asienta la película *Bella Ciao: per la libertà* (Giapponesi, 2022, como se citó en Matas, 2023, p. 60). Lo que aborda el documental es que todos los testimonios orales que han vivido durante la Segunda Guerra Mundial recuerdan cantar la canción o haberla escuchado de voz de sus padres que ejercieron como transmisores orales de una generación a la siguiente. Estas ideas se oponen a lo que defienden algunos de los entrevistados, principalmente historiadores y musicólogos, que «Bella Ciao» nace durante la posguerra. También se plantea cómo los guerrilleros entonaban otros cánticos como «Fischia il Vento» y otras piezas musicales, pero que la que permaneció en la memoria colectiva fue «Bella Ciao» por su fácil interpretación (p. 60).

Al igual que *Bella Ciao* y sus distintas adaptaciones para cada contexto histórico, existen otros cantos que las comunidades han creado y aunque se podría considerar como plagio, creo que tiene múltiples interpretaciones. Las comunidades que toman estas melodías y las transforman en cantos de resistencia no lo hacen con fines comerciales ni para obtener ganancias, sino para exigir justicia, igualdad y derechos. El CRIC (2004) ya destacaba esta práctica como una herramienta de reivindicación colectiva, donde el objetivo es el bien común. Aunque es

importante reconocer las obras originales y a sus autores, el uso de estas melodías en contextos de resistencia tiene un propósito político y social, y no debería ser visto como una apropiación indebida.

La presencia de la música, la danza y el reconocimiento de su significado ha permitido no solo la recuperación de piezas musicales que estaban a punto de perderse, sino también la creación de nuevas canciones mediante la adaptación de letras a melodías conocidas. Este proceso ha sido vital en la defensa de los derechos y en la lucha por la justicia en diversos contextos.

CANTO AL HIJO DEL CAUCA

Yo que soy hijo del Cauca,
llevo sangre de Paéz,
/de los que siempre han luchado,
de la conquista hasta hoy / (bis)

Vivimos porque peleamos,
contra el poder invasor,
/y seguiremos peleando,
mientras no se apague el sol/ (bis)

Indígenas, campesinos,
llevamos sangre Paéz,
/de Álvaro y de Benjamín,
de la Gaitana y Quintín/ (bis)

Toda la gente lo extraña,
por su valiente labor,
/por denunciar la injusticia,
lo asesinó el opresor/v (bis)

Sus semillas nunca mueren,
 mil Alvaros nacerán,
 /y el camino de la lucha,
 alumbrando seguirá/ (bis)

Indígenas, campesinos,
 llevamos sangre Paéz,
 /de Álvaro y de Benjamín,
 de la Gaitana y Quintín/(bis)
 Mártires de nuestro pueblo,
 en la memoria estarán,
 /y marcarán el camino,
 en busca de libertad/ (bis)

3.1.2. La música en la Ciudad Blanca

Los habitantes de Quintana mantienen un constante contacto con Popayán para el sustento, provee productos como alimentos, materiales de construcción, tecnología, herramientas, ropa, entre otros. A lo largo del tiempo, la comunidad ha acudido a Popayán para abastecerse, mientras que, desde su territorio, también han llevado sus propios productos para comercializarlos y durante la década de los setenta, en el contexto del levantamiento de los terrajeros, el territorio estaba habitado por numerosos hacendados que visitaban sus propiedades solo ocasionalmente, confiando en sus mayordomos para la administración diaria. Este constante movimiento entre el resguardo y la ciudad permitía a la comunidad observar diversas actividades urbanas, especialmente las relacionadas con la religión católica, que, desde tiempos remotos, los habitantes de Quintana han profesado esta religión, adoptando con devoción los rituales y prácticas que les fueron impuestos.

Cuando la comunidad de Quintana comenzó a organizarse para recuperar sus tierras, ya existían en Popayán movimientos musicales que también influyeron en ellos. Desde la década de los 50, la ciudad contaba con bares y cafés donde se escuchaba música, y en las plazas de mercado era común oír bambucos y otras melodías populares, en los parques, se podían encontrar bandas ensayando, y desde 1964, el festival de música religiosa se celebraba anualmente en Popayán. Toda esta vida cultural y musical permeaba a los territorios cercanos, como el resguardo de Quintana, influyendo directamente en sus habitantes.

Con respecto a la música en los bares y cafés a mitad del siglo XX, Hunter (2019) afirma:

Más allá de la plaza de mercado, algo más de una manzana, en las calles se enfilan carretillas de vendedores, pequeños cafés, tiendas y hoteles de tercera clase que reciben a los vendedores que vienen de otras ciudades a ofrecer sus bienes y servicios en el mercado. La música estridente de una rockola de última generación con luces de neón, sale de un pequeño café y en la calle resuena con los sonidos conflictivos de las radios y los tocadiscos. Otra manzana más lejos del mercado la multitud disminuye de repente, el ruido desaparece y las casas reemplazan a tiendas y hoteles.

Existe un tercer club en la ciudad, este es el centro social y está abierto a cualquiera que pueda pagar su boleta barata de entrada. El club de los abogados que ocupa el segundo piso en una de las casas coloniales más grandes en una manzana adyacente a la plaza central. Los miembros se detienen durante el día por una bebida o a jugar cartas, y el club es empleado con frecuencia para fiestas, para celebrar graduaciones y otros eventos. Bailar y tomar son las principales características de la mayoría de las fiestas, aunque también hay pequeñas mesas en la esquina del salón para que las damas jueguen cartas. La música es suministrada por una pequeña orquesta o algunas veces una murga regional que consiste de guitarras, mandolines y triples, las parejas bailan tango, sambas, boleros, rumbas, bambucos, porros, botecitos, pasillos y valeses. Por lo general los socios asisten en la noche, el tiempo y ruido se incrementan a medida que el licor fluye (p. 103).

Es probable que, en esos tiempos, lugares como clubes, bares y cafés no fueran accesibles para los terrajeros y trabajadores de las montañas cercanas a Popayán en términos de

entretenimiento, pero, estas personas sí accedían como empleados, ya que estos establecimientos dependían de mano de obra barata, como ocurre hoy en día. Es factible pensar que mujeres indígenas y campesinas trabajaban en estos lugares y tenían la oportunidad de escuchar música, ya fuera a través de una rockola o de presentaciones en vivo, mientras desempeñaban sus labores, ya que este modelo de diversión, vinculado con la música y el baile, comenzó a replicarse en las veredas cercanas, y se volvió común organizar eventos donde la música, el baile y el consumo de licor eran elementos centrales, como ocurría en aquella época.

En el resguardo de Quintana, es habitual escuchar los bingos celebrados en las escuelas, casetas, casas o espacios comunitarios o se adecuan lugares específicos para estos eventos, y generalmente, se promueven bingos con fines benéficos para las escuelas, colegios o la comunidad, los premios incluyen dinero, que por lo general no sobrepasa el millón de pesos u objetos como licuadoras, utensilios de cocina, televisores, bicicletas, entre otros. Estas actividades suelen comenzar con un campeonato de fútbol, tanto femenino como masculino, que se realiza desde temprano para que en la tarde-noche los asistentes puedan alistarse para el bingo, que, durante los partidos de fútbol, la tensión es palpable, ya que los jugadores hacen lo posible por ganar el premio, que suele ser dinero. Las agresiones físicas y verbales no son infrecuentes, aunque los árbitros tratan de regular los encuentros, sin embargo, las familias suelen intervenir para calmar los ánimos, y la música juega un papel importante en la motivación tanto de los jugadores como del público, que disfruta de “mixes”¹⁰ de tecnocumbia, reggaetón, salsa, merengue y música tropical regional.

¹⁰ Mix es, en términos técnicos, se refiere a la manipulación de señales de audio mediante procesos de mezcla, como el equilibrio de volumen, la ajustación de la frecuencia y la aplicación de efectos de eco o reverb. El mix implica la utilización de equipos de audio, como reproductores de audio, procesadores de audio y plugins para crear una pista final.

Entre los géneros musicales que se destacan en estos eventos está la músicaailable de agrupaciones caucanas. Por ejemplo, la Agrupación Musical Parranderos del Cauca “Cuatro más Tres” del resguardo de Totoró, famosa por interpretar por primera vez el himno de la guardia indígena "Fuerza Guardia". Otros grupos locales incluyen a Los Emigrantes del Cauca, Ideales del Oriente, Los Caucanitos, Son Capellanía, Combo de Mulaló, Son de Patanguejo, Son Guasquero y Generación Caucana.

Al caer la noche, los comuneros comienzan a llegar para participar en el bingo, donde también hay una amplia oferta de comida frita, como empanadas, papas aborrajadas y rellenas, carnes fritas, café y salpicón, además de bebidas alcohólicas como cerveza, aguardiente y ron. A medida que el alcohol hace efecto, las personas empiezan a bailar y entre baile y baile, se va desarrollando el bingo, que comienza con los premios de menor valor, donde los asistentes suelen comprar varias tablas de bingo para aumentar sus posibilidades de ganar, especialmente cuando los premios son económicos.

Antes de llegar a los premios más importantes, suele haber una orquesta o grupo musical en vivo que anima el evento, el repertorio musical incluye bambuco tropical, cumbias, tecnocumbia y música popular. Estos grupos, generalmente del territorio o de pueblos cercanos, atraen a muchos asistentes que van no solo por el bingo, sino también para bailar, beber y, en algunos casos, encontrar pareja. Ya en la madrugada, se canta el último bingo, se entrega el premio mayor y la fiesta continúa, aunque muchas veces culmina en peleas debido al consumo de licor.

Otros bingos celebrados en siguen una lógica similar, los premios son mejores, como motocicletas o grandes sumas de dinero, se promocionan con afiches en otros resguardos, donde

la afluencia de gente aumenta y se contratan chivas o buses escaleras para transportar a los participantes. Durante el trayecto, el chofer de la chiva coloca música, creando un ambiente festivo que se prolonga hasta el día siguiente. El baile, la bebida y la música son los elementos clave en estos encuentros comunitarios.

A mediados del siglo XX, varios ritmos musicales se escuchaban y bailaban en Popayán, incluyendo pasillo, vals, cumbia y guabina, sin embargo, uno de los más destacados era el bambuco, presente tanto en las canciones de la radio como en las rockolas y en el repertorio de los grupos de cuerdas. Este ritmo se escuchaba frecuentemente en tabernas, cafés, clubes y plazas de mercado. Al respecto, Hunter (2019) comenta:

Casi todas las piezas musicales tocadas para bailar tienen estrofas y los payaneses saben y disfrutan cantando un gran número de ellas. Cualquier ocasión suele ser acompañada por música, las personas de repente comienzan a interpretar canciones tradicionales y las parejas empiezan a bailar, los pasos de arrastrar o zapatear del bambuco o el pasillo también son ejecutados de manera correcta en el pasto, la arena o en el piso pulido de baldosa. Otras canciones comunes son los porros, guabinas, boleros antiguos, rumba y bundes tolimenses. Para las fiestas en los clubes las murgas también tocan mambos, botes y valeses. Alguna música es sincopada, con el golpe de percusión y cantantes que gritan a todo pulmón; en ocasiones esto es encantador o melancólico y las estrofas hablan de las bellas señoritas, los paisajes hermosos o los desengaños amorosos.

Casi todos bailaron, los hombres bailaron con sus hermanas y sus cuñadas como también con sus esposas y muchos de ellos deambularon alrededor de la sala con sus encantadoras hijas y sobrinas. Varias parejas fueron aplaudidas por sus pasos admirables en el bambuco o en el pasodoble y Amalia fue llamada a unirse a los músicos y cantar un solo, lo hizo sin preocupación y mientras ella cantaba todos se unieron en el coro. A lo largo de la noche la sala se iluminó de nuevo cuando el esposo de Cecilia, Jaime, tomaba fotografías de los cantantes, los bailadores y la celebración en general (p. 240).

La música que se escucha en Quintana incluye bambuco tropical, interpretado por grupos regionales, cuyas letras siguen temas como el amor, el desamor y el paisaje, aunque en los últimos años han surgido cantos dedicados a la lucha del movimiento indígena, los cuales se interpretan en los encuentros políticos y culturales organizados por el cabildo o el CRIC. En estos eventos, los grupos tropicales suelen interpretar una o dos canciones con contenido comunitario, mientras que el resto del repertorio está orientado hacia la músicaailable. La importancia del evento influye en la selección musical, por ejemplo, la conmemoración de los 50 años del CRIC, donde el grupo “Parranderos del Cauca Cuatro más Tres” de Totoró, interpretó el himno de la guardia indígena, que, durante la interpretación, todos los asistentes se levantaron, alzando sus bastones, pañoletas y ruanas con símbolos del movimiento indígena, cantando con profundo sentimiento. A lo largo del evento, el grupo interpretó el himno varias veces, emocionando a las comunidades reunidas para celebrar este momento histórico, y aunque el himno de la guardia no sigue el ritmo del bambuco, muchas de las canciones interpretadas por el grupo sí lo hacen, consolidando este género musical como una tradición que continúa acompañando a las comunidades.

Otro movimiento musical relevante en Popayán, que data de la década de 1960, es el festival de música religiosa, nacido de la iniciativa de un grupo de amigos que, en una tertulia en uno de los cafés del centro históricos de la ciudad, concibieron la idea de celebrar un evento durante la Semana Santa, para acompañar los rituales religiosos de la época, añadiendo brillo y elegancia a la ciudad y recibir a los visitantes que llegan a Popayán durante esos días. Esta idea provino de personas con una posición social privilegiada en la ciudad. En relación con el origen del festival y sus fundadores, Aguirre (2021) comenta que:

La idea inicial de la realización de un evento musical en la ciudad de Popayán aparece en los encuentros de un grupo de amigos, quienes se encontraban habitualmente en tertulias musicales o conversaciones culturales, reuniones amistosas en las que se expresaban diferentes puntos de vista con respecto a temas de actualidad, política, cultura y música. Conservaban la buena costumbre de escuchar y compartir sus colecciones de música grabada, además de interpretar instrumentos y cantar de manera informal. Cuatro jóvenes popayanejos egresados de las facultades de la Universidad del Cauca, uno de ellos arquitecto, encontrándose en la finca del ingeniero Enrique Toro, conversaban acerca de temas culturales, reuniones que tuvieron lugar en el año de 1964 y en años anteriores (p. 60).

El festival de música religiosa de Popayán ha mostrado desde sus inicios, una inclinación hacia la música europea, reflejada en la programación de conciertos con orquestas sinfónicas, coros universitarios, bandas sinfónicas militares y agrupaciones de cámara, que interpretan las obras internacionales más reconocidas, además, han participado artistas de renombre tanto a nivel nacional como internacional. Si bien esto ha sido favorable para la ciudad, permitiendo el acercamiento a otras culturas y formas de entender la vida, es lamentable que el festival haya sido pensado inicialmente para un público específico, excluyendo a las poblaciones periféricas y rurales, comunidades tradicionalmente relegadas a las labores primarias de la sociedad, no tuvieron acceso a estos eventos culturales que reflejaban una visión elitista de la ciudad.

Este festival fue instaurado con la intención de otorgar prestigio a Popayán, promoviendo una idea única de la ciudad, ligada a las familias descendientes de europeos que buscaban perpetuar su legado cultural, sin embargo, con el tiempo, el acceso a los conciertos y conferencias ha sido ampliado, principalmente gracias a la financiación estatal que ha permitido que más personas participen en los eventos, diversificando en cierta medida el público asistente.

3.1.3. La música andina y social

Durante la década de los setenta, la música andina y social emergió con fuerza en el continente de Abya Yala, marcando un hito en la cultura musical de Sudamérica, surgiendo, en casi todos los países, agrupaciones que innovaron con un formato inédito que incluía instrumentos como la guitarra, el charango, las quenas, las zampoñas y el bombo andino. Este formato se destacó por interpretar canciones que hablaban del amor, el paisaje, la melancolía, la Pachamama, el indio y las injusticias, con una voz principal y coros que acompañaban las canciones en función de los matices que las obras requerían.

Entre las agrupaciones más reconocidas en este movimiento se encuentran Inti Illimani, Illapu, Wankara, Altiplano, Quilapayún y Los Jaivas de Chile; así como Kjarkas, Los Jairas, Wara y Kalamarka de Bolivia; y Antara de Perú. A medida que este género se expandía, las letras de las canciones comenzaron a adquirir un tono político, abordando problemáticas sociales que afectaban a las comunidades indígenas y rurales. Un ejemplo temprano es la canción "El destino de mi pueblo" de los Kjarkas, que expresa la lucha del pueblo boliviano por recuperar su acceso al mar, reflejando la capacidad de la música andina para convertirse en una herramienta de expresión política y social.

EL DESTINO DE MI PUEBLO

Tuvo en sus días un yugo español
 Que la condenó por siempre a sufrir
 Por qué, por qué quiso el destino
 Poner en su camino toda forma de opresión
 Por qué, por qué quiso el destino
 Poner en su camino toda forma de opresión

Si en quince años de una lucha cruel
 La independencia se vio florecer
 Por qué se te ensañó la vida
 Quedaste sin salida, sin mar ni puerto después
 Por qué se te ensañó la vida
 Quedaste sin salida, sin mar ni puerto después

De sus hermanas la víctima fué
 En mil batallas desangró su piel
 Si hoy vives en tus montañas
 Te juro que mañana, mi grito romperá el mar
 Si hoy vives en tus montañas
 Te juro que mañana, mi grito romperá el mar

Cien mil voces
 Cien mil rostros enjuntos sedientos de esperanza
 Más, un pueblo cautivo
 Prisionero de sus montañas, su destino
 Por qué se ensañó la vida
 Para quedar luego sin salida
 Sin mar ni puerto después
 Más... Más la fe no está perdida
 Si entregamos la vida
 En la lucha por su honor

Mas hoy la fe no está perdida
 Si entregamos la vida en la lucha por su honor
 Mas hoy la fe no está perdida
 Si entregamos la vida en la lucha por su honor

Un clamor se eleva a través de acordes, melodías y ritmos, ya que, durante las décadas de los setenta y ochenta, cientos de grupos nacen para responder artísticamente a las condiciones en las que han estado sumergidos por tanto tiempo, uniéndose a los diversos levantamientos de movimientos sociales: indígenas, campesinos, estudiantes y trabajadores. En paros, marchas, plantones y protestas, los manifestantes acompañan su lucha con canciones latinoamericanas, adaptando sus cantos al lugar donde se encuentren, lo que les impulsa a seguir adelante y muchos de estos cantos, especialmente los andinos de contenido político, emergen de los levantamientos sociales y culturales, surgiendo artistas, músicos, pintores y escritores comprometidos. En el ámbito musical, muchos jóvenes se integran a partidos y movimientos que consideran defensores de la vida y de sus derechos, adoptando posturas políticas a través de su arte.

La canción social también emerge durante estas décadas, diferenciándose de la música andina en cuanto a instrumentación, ritmos y letras, la música social explora diversos géneros musicales para transmitir un mensaje, adaptando su instrumentación según la región y resaltando los elementos locales, aunque la guitarra suele ser un instrumento central, el enfoque no está en los ritmos ni en los instrumentos, sino en el mensaje. Esto contrasta con la música andina, que da un espacio preponderante a instrumentos propios del Abya Yala, como la quena, la zampoña y el charango, ya que hay muchas composiciones instrumentales donde estos instrumentos ocupan un lugar destacado.

En este trabajo, utilizo el término “canción social” para referirme a la música comprometida con los movimientos sociales de los años setenta, sin embargo, esta denominación puede variar según el país o región. Por ejemplo, en Cuba, tras la Revolución Cubana, surge la Nueva Trova, con Silvio Rodríguez, Pablo Milanés y Noel Nicola como sus principales

exponentes. En Chile, aparece la Nueva Canción Chilena con figuras como Violeta Parra y Víctor Jara, mientras que en Argentina se destaca el movimiento del Nuevo Cancionero con Mercedes Sosa, Armando Tejada Gómez y Manuel Oscar Matus, aunque en algunos países le llama “canción protesta” o “contestataria”, todas estas expresiones musicales parten de la música popular de cada región, transformando sonidos y letras para adaptarse a los desafíos de la época. En la ciudad de Popayán, esta música llega a través de distintos sectores: movimientos estudiantiles, sindicatos, y los movimientos campesinos e indígenas, quienes empiezan a conectar con estos artistas.

Recuerdo que, en mi adolescencia, durante la década de los noventa, una parte de mi familia se unió a una iglesia evangélica llamada Movimiento Misionero Mundial, donde conocí a una familia que tenía un grupo de música andina y pude escuchar sus interpretaciones con mensajes cristianos y, aunque quise unirme para aprender, no fue posible. Fue la primera vez que oí esos sonidos desconocidos para mí hasta ese momento. Ahí conocí la zampoña, la quena y el charango. Intentaron enseñarme a tocar la zampoña, pero mis escasos conocimientos musicales me impidieron avanzar.

Con el tiempo, aprendí a tocar guitarra, y uno de mis amigos me invitó a aprender algunas canciones andinas, recuerdo haber escuchado un casete con la canción “Sin Ti” del grupo Wankara, interpretada con una quena que me fascinó por su sonido melancólico, no sabía entonces que existían grupos de música andina grabando sus canciones. Aunque intenté aprender la canción con una quena prestada fue un desafío, ya que estaba apenas ingresando a ese mundo y los instrumentos no eran fáciles de conseguir, lo más común eran guitarras y teclados, que algunos amigos de la iglesia evangélica usaban y me estaban enseñando.

En esos días, varios de nosotros estábamos interesados en la música andina, algunos tenían conocimientos básicos de guitarra, charango, vientos o percusión, y comenzamos a explorar los complejos ritmos andinos, estábamos acostumbrados a los ritmos de baladas cristianas americanas, lo que hacía aún más desafiante aprender. Las primeras canciones que aprendimos, como “Sin Ti” de Wankara, “Cariñito” de Illapu, “Baila Negra” del grupo Tinku (letra de Ezequiel Gurumendi) y “Ojos Azules” de los Uros del Titicaca (autor: Gilberto Rojas Enríquez), eran consideradas tradicionales. A este repertorio se le conoce como "la chisga"¹¹, que, hasta hoy, muchos grupos siguen interpretando estas canciones. En ese entonces, el repertorio andino en Colombia estaba compuesto por canciones de otros países, y no conocíamos grupos andinos colombianos o caucanos y, ahora sé que existían, pero en ese momento no los conocía.

Aunque esta investigación no trata sobre mi vida, considero importante compartir algunos aspectos de mi experiencia con la música andina, ya que he estado inmerso en este mundo durante bastante tiempo. Cuando cursaba el grado once en la Institución Educativa INEM “Francisco José de Caldas”, me uní a un grupo de músicos andinos, compuesto por hombres y mujeres. A menudo, nos llevaban a presentaciones en veredas y barrios en eventos culturales, alcancé a presentarme con ellos en varias ocasiones, interpretando el repertorio clásico que mencioné anteriormente.

En ese grupo, me sugirieron tocar el charango, ya que no contaban con un charanguista y me prestaron uno para que ensayara, pero en ese momento solo conocía dos o tres acordes, cosa

¹¹ En la jerga musical colombiana se usa la palabra "chisga" o "moña" para hacer referencia a un evento común para quienes se dedican a la música, algo así como una serenata informal en la que un artista toca y para el que no se necesita la misma intensidad de conocimientos o especialización para un concierto de mayor envergadura. De acuerdo a plataformas de definiciones de palabras populares, "chisga" se utiliza para referirse a presentaciones que realizan grupos musicales para amenizar diferentes eventos sociales, como matrimonios o fiestas privadas.

que decidí aprender más y utilicé los conocimientos que tenía de la guitarra para buscar las equivalencias en el charango y con el tiempo, logré aprender varios acordes, ritmos y canciones, aunque de forma básica, solo para poder acompañar.

Ese mismo año, se organizó un concurso de música en el colegio y decidí inscribirme, ya estaba inmerso en la efervescencia de la música social, y conocía varias canciones de Silvio Rodríguez, me presenté con “La Masa”, una canción que había descubierto gracias a un amigo que la interpretó en un concurso y estaba fascinado por su complejidad en la letra, los acordes y el ritmo. Me dediqué a estudiarla escuchándola en un casete, aunque ahora reconozco que los acordes que toqué en esa ocasión no eran los correctos, ya que en ese entonces desconocía muchos aspectos técnicos de la música.

Un amigo del barrio, a quien había conocido en la iglesia evangélica y que también se había unido al mundo andino, me acompañó en el tambor, lo tocaba de forma magistral y se había aprendido perfectamente la introducción del bombo con la que comienza esa canción, dominando los cortes y las cadencias, él era el percusionista del grupo que estábamos formando. El día de la presentación llegó y aunque estábamos muy nerviosos, subimos al escenario e interpreté la canción con mucha pasión. Todo salió bien. Tras la actuación de otros estudiantes, dieron el veredicto del ganador y resulté ser el triunfador, mi amigo y yo saltamos de emoción, nos otorgaron un trofeo y una agenda; el trofeo se quedó conmigo y la agenda fue para mi compañero. En esos días me sentí increíblemente feliz.

En aquel tiempo, aprendí muchas canciones sociales de artistas como Mercedes Sosa, Pablo Milanés y Silvio Rodríguez. Mi amigo Felipe, quien me había introducido al mundo andino y social, también se aprendía estas canciones. Cuando terminamos el colegio y llegamos a

la universidad, participamos en marchas y eventos culturales, a Felipe lo llamaban con frecuencia para cantar, ya que estaba activamente involucrado en el movimiento estudiantil, y él nos invitaba para apoyarlo. Por esa época, yo ya me inclinaba hacia la quena, recuerdo que había otros artistas, pero no muchos que interpretaran este repertorio. Esto fue alrededor de 2004, participábamos en eventos políticos y también aprendimos canciones de amor de grupos de la época, además de rock y música andina, aunque nuestro fuerte siempre fue la canción social.

Fue a través de esta música que empezamos a conocer sobre los levantamientos sociales en Abya Yala, la Revolución Cubana, el Che Guevara, Fidel Castro, el golpe de Estado en Chile, Salvador Allende y las dictaduras en Argentina y Brasil, también descubrimos figuras como Camilo Torres en Colombia. Todas estas realidades comenzaron a llegar a nosotros a través de las canciones, que nos relataban fragmentos de la historia y nos motivaban a seguir investigando.

En ese transcurso, comencé a conocer a muchos músicos andinos y prácticamente nos volvimos sensibles a esos sonidos, formándose grupos, la mayoría interpretando canciones de Kjarkas, así como de otros grupos ecuatorianos y bolivianos. Por esa época, abrieron un lugar donde se escuchaba este tipo de música andina y social, llamado “La Peña”, ubicado en lo que ahora es la tienda “Mi Viejo”. Era un lugar muy especial, ya que no contaba con mesas y sillas como en los bares o discotecas comunes, sino que disponía de esterillas en el suelo con cojines para estar más cómodos, en el centro de cada mesa, hecha de troncos de madera, se colocaba una vela, lo que le daba un ambiente mágico. Las bebidas que ofrecían eran hervidos y guayusa. Los hervidos son bebidas elaboradas con frutas y licor, mientras que la guayusa es una planta del Amazonas cuyas hojas se utilizaban para preparar una bebida caliente con licor, que también se

llamaba guayusa y el licor utilizado en esa época era chapil, un destilado de caña proveniente de Nariño.

En “La Peña” se presentaban grupos de música andina cada fin de semana o cada quince días, invitaban a un grupo de Popayán para que interpretara repertorio andino y algunas de las personas que asistían también comenzaron a aprender pasos de danza andina y se animaban a bailar, los ritmos más comunes eran el Caporal (que en ese tiempo se conocía como Saya), el san Juanito ecuatoriano, tinkus y bambucos, especialmente el sonsureño. En ese momento, en Popayán había muy pocos seguidores de la música andina, pero “La Peña” permitió que otras personas se adentraran en ese mundo.

Con el tiempo, más grupos de música andina comenzaron a surgir, aunque ya existían algunos grupos, fue en esos tiempos cuando muchos más empezaron a darse a conocer. Recuerdo los nombres de varios, como Sentimiento Andino, Solo Pueblo, Sentimiento y Pueblo, Maremaren y Killamanta, que eran los más reconocidos en la época y realizaban un trabajo musical de gran calidad, ganándose un lugar en la ciudad, tanto en eventos culturales como en presentaciones en colegios, en “La Peña” y hasta en serenatas.

A excepción de Killamanta, los demás grupos mencionados estaban conformados por algunos músicos de la Universidad del Cauca y los grupos que surgieron después, ya no había músicos formados en academias o universidades, en su mayoría eran empíricos que aprendían en la calle, compartiendo con amigos, en el colegio o recibiendo alguna orientación, en instrumentos clásicos como la guitarra y el piano, tal vez había algunas personas que enseñaban. Recuerdo al viejo Morón, un músico muy talentoso que tocaba casi todos los instrumentos de cuerda: guitarra, bandola, tiple, requinto, él muy reconocido en Popayán, y le dio algunas clases

a mi amigo Felipe, quien ya tenía bastante conocimiento de la guitarra, pero recibió de Morón nuevas pautas.

En cuanto a los instrumentos andinos, no había maestros que enseñaran, por lo que uno tenía que aprender de forma empírica. Si formabas parte de un grupo andino, te decían que debías “sacar” la melodía de la quena a oído, te pasaban el tema, en aquellos tiempos en un CD, y lo que hacías era escucharlo varias veces hasta que lograbas ajustarte al instrumento, lo bueno es que muchas de esas canciones se podían tocar con una quena afinada en sol, que era la más común, pero conseguir un quenacho afinado en re era posible, pero no tan fácil.

En los grupos andinos generalmente había dos o tres músicos con buen nivel musical, quienes se encargaban de corregir los acordes de las guitarras, las notas de las quenas y zampoñas y los ritmos de la percusión, de esta manera, se preparaban las canciones. En cuanto al repertorio, eran los directores del grupo quienes lo proponían y los demás los seguían, que dependía de la inclinación estética y de la apuesta política del grupo. Por ejemplo, en uno de los primeros grupos en los que participé, los integrantes eran más afines a las canciones de Illapu, Inti Illimani y Altiplano, por lo que interpretábamos más de su música, también hacíamos canciones de los Kjarkas, porque eran las que más gustaban al público. De alguna manera, la música de los Kjarkas era la que más resonaba en nuestra región, y cuando nos invitaban a presentaciones, eran sus canciones las que el público más conocía.

Con uno de los grupos de música andina que inicié, llamado “Raíces”, decidimos tocar en restaurantes durante las vacaciones universitarias, especialmente en Semana Santa, para conseguir instrumentos de mejor calidad y era una temporada ideal, ya que los restaurantes se llenaban. Aunque habíamos tocado en otras ciudades, no lo habíamos hecho en Popayán, al

principio, nos daba pena que nuestros amigos o familiares nos vieran, pero un día decidimos dejar la vergüenza atrás y salir a tocar, la mayoría de las veces lo hicimos en los restaurantes del centro de la ciudad, recorríamos el área, buscando y pidiendo permiso para tocar. Nuestra propuesta era interesante y bien presentada: cuatro músicos, guitarra, charango, vientos y bombo, interpretábamos tres o cuatro canciones y seguíamos nuestro camino. A la mayoría de las personas les gustaba la propuesta y nos daban buenas propinas, además de invitarnos a almorzar, ya fuera por parte de los dueños del restaurante o de algún comensal.

Cuando terminábamos de tocar, nos reuníamos en algún parque para contar el dinero, repartíamos una parte entre nosotros y el resto lo destinábamos para comprar instrumentos y con estas salidas logramos reunir lo necesario para comprar un charango, que mandamos hacer con algunas especificaciones, además de un tambor, que le compramos a Chancaca, y varias quenas. Recuerdo que en algunos restaurantes los dueños nos esperaban para que tocáramos, ya que a los clientes les agradaba nuestra música y nos invitaban a otras presentaciones.

En esos tiempos tocábamos música simplemente porque nos hacía sentir bien, sin importar si ganábamos dinero o no, frecuentábamos varios bares, cafés y pizzerías. En una ocasión, fuimos al Sotareño y Don Agucho nos permitió interpretar algunas canciones para recibir algún aporte y los fines de semana nos reuníamos en el Pueblito Patojo para cantar a varios jóvenes que iban, llevábamos nuestros instrumentos y tocábamos hasta tarde, incluso subíamos al morro y seguíamos cantando, así pasamos buena parte de nuestra vida universitaria.

Con el tiempo, comenzaron a aparecer más grupos de música andina, aunque casi todos imitaban a los que ya existían, donde el repertorio no variaba: “Sin ti”, “Cariñito”, “Baila negra” y de vez en cuando, algún grupo interpretaba otras canciones. Los primeros grupos grabaron

algunos temas y lanzaron uno o dos álbumes, que pocos conocimos, que, hasta hoy, esas canciones siguen siendo desconocidas para el mundo andino de Popayán, debido a que solo teníamos oído para los grupos de otros países, y los comparábamos con su nivel musical, tal vez buscábamos que sonaran igual que los grupos que admirábamos, y si no lograban ese estilo, no los aceptábamos.

Hubo iniciativas de casi todos los grupos para componer música propia, pero nos quedamos en la propuesta, ya que varias letras nunca se convirtieron en canciones. También faltaba apoyo, y con el tiempo los músicos desertaban, pues debían asumir compromisos, ir a la universidad, graduarse y conseguir un empleo. Ser músico en Popayán, en la primera década del siglo XXI, seguía cargando con el estigma del siglo anterior, donde la música era vista solo como entretenimiento, sin mayor aporte a la vida, claro que había personas que estudiaban música, pero en los sectores populares eran muy pocos. De mis amigos de infancia a quienes les gustaba la música, no recuerdo alguno que haya tenido el apoyo familiar para seguir ese camino.

La mayoría de los músicos que conocí en mi adolescencia y juventud no continuaron persiguiendo sus sueños; muy pocos seguimos aprendiendo y haciendo música, los que quedamos nos fuimos adaptando a otras propuestas musicales: andina y rock, andina y tropical, andina y pop, estas vertientes eran impulsadas por el mercado, que imponía un estilo de música según sus intereses y en general, la música andina no era acogida por las empresas, existía un rechazo hacia este tipo de música, por ejemplo, en Popayán, la música andina se comparaba con los géneros tropicales, como la salsa, el merengue y los ritmos urbanos, sin embargo, poco a poco los grupos de música y danza andina comenzaron a ganar espacio, en parte por la fuerza de sus ritmos, los ritmos tradicionales del folclore caucano, como bambucos, pasillos y guabinas,

que se enseñaban en los años 80 y 90, podían parecer lentos en comparación con los ritmos ecuatorianos, peruanos y bolivianos, que son más enérgicos a la hora de bailar.

A partir del año 2000, los colegios comenzaron a dar cabida a estos ritmos, en parte porque muchos de los profesores que llegaban habían vivido ese mundo andino y querían compartirlo con sus estudiantes. En 2009 llegué a Casa de la Juventud, una propuesta que había surgido en los asentamientos y barrios cercanos a la quebrada Pubús, en la comuna siete, donde conocía a algunos jóvenes que apoyaban esta iniciativa, y me invitaron a formar parte de ella, les propuse colaborar con música, ya que eso era lo que me apasionaba, aunque no tenía experiencia en trabajo comunitario ni sabía cómo funcionaba ese entorno. tampoco tenía idea de qué tipo de comunidad me encontraría.

El primer día llegué alrededor de las tres de la tarde, ya que a esa hora comenzaban las actividades con los niños y niñas, ese día conocí al fundador de la organización, quien me recibió con amabilidad y me presentó a algunos de los niños y niñas presentes, después de presentarme, les expliqué mi intención de compartir con ellos lo que sabía de música, a algunos les pareció interesante, así que comenzamos con la guitarra ese mismo día, más tarde, empezaron a llegar otros jóvenes con actitudes fuertes, vocabulario y gestos bruscos, algunos de ellos eran parte de pandillas y consumidores de drogas.

Mi presencia no fue del agrado de los líderes de esos grupos, quienes comenzaron a mostrarse agresivos, en ese momento, me encontraba con dos monitoras, y decidieron cerrar el espacio, ya que los jóvenes no permitían que se realizaran los talleres, esto los enfureció aún más, por lo que optamos por salir del territorio e irnos a nuestras casas, sin embargo, nos siguieron tirando piedras, lo que hizo que nuestro recibimiento fuera bastante hostil.

La música me había permitido ganarme la confianza de los niños y niñas, pero con los más grandes no parecía funcionar, a pesar de esto, seguí adelante con el espacio de música, la participación era voluntaria; quien quisiera podía unirse, pero también había otras actividades, como el fútbol, que resultaba más atractivo para la mayoría de los jóvenes. Yo me quedaba en la bodega haciendo música con quienes estaban interesados, la música requería quietud, atención y concentración para aprender acordes, posiciones en la quena y ritmos en el tambor, algo que no era fácil para ellos, además, no tenían instrumentos y solo practicaban conmigo durante los talleres.

Con el tiempo fui formando un grupo más estable, aunque los chicos entraban y salían constantemente del taller, algunos se motivaban por algunas semanas y luego dejaban de asistir, mientras que otros mostraban mayor interés. El objetivo principal de este espacio era aprovechar el tiempo libre de los niños, adolescentes y jóvenes del sector de los asentamientos y barrios cercanos a la galería “Las Palmas”, no obstante, este aprovechamiento del tiempo libre tenía un trasfondo político: empoderar a la comunidad sobre sus derechos, que reconocieran su condición de abandono por parte del Estado y que pudieran organizarse para buscar mejores condiciones de vida a través del apoyo comunitario.

Cuando recién llegué a la Casa de la Juventud, no comprendía del todo esta apuesta, en algunos momentos, hacía música simplemente por hacerla, aunque esto era importante, ya que cumplía con uno de los primeros objetivos: alejar a los niños y jóvenes de las drogas y los espacios violentos, al menos por un rato, las canciones que les proponía también tenían contenido político, como “Razón de vivir”, “Sobreviviendo”, “La masa” y otras del repertorio social y andino. Con el tiempo, fuimos entendiendo que la música no solo debía entretener, sino

también despertar la conciencia sobre las problemáticas en las que estábamos inmersos y cómo tomar una postura para enfrentarlas que empezó a notarse cuando comenzamos a escribir nuestras propias canciones, no solo a interpretar las de otros, sino a cantar nuestras propias realidades.

Durante el tiempo que estuve acompañando este proceso, pasamos por tres momentos: El primero fue el de la formación en instrumentos de música andina: quena, zampoña, bombo y guitarra, varios niños se interesaron por la zampoña y el bombo, les enseñaba alguna melodía andina, como “Ojos azules” o “Cariñito”, mientras otro tocaba el bombo y yo la guitarra, y cuando había encuentros con otras organizaciones o visitas a la comunidad, nosotros acompañábamos con las canciones que íbamos aprendiendo, resultando muy llamativo y muchas personas me preguntaban cómo podían participar en los talleres, les comentaba sobre el proceso y los invitaba a unirse, así, comenzaron a llegar otros jóvenes interesados en la música, lo que nos llevó al segundo momento.

En este segundo momento, también llegaron mujeres que querían cantar, dando un nuevo enfoque al espacio de música, ya que algunos jóvenes comenzaron a aprender a tocar la guitarra y acompañaban las canciones, así fue como yo pasé a tocar el charango, y el grupo adoptó un estilo andino, reflejo de lo que a mí me gustaba, con este estilo aprendimos canciones de Los Kjarkas, Kalamarka y otros artistas del movimiento latinoamericano. Los chicos y chicas del taller empezaron a conocer estos grupos y otros artistas, uno de los jóvenes, muy talentoso con la guitarra, comenzó a explorar las canciones de Silvio Rodríguez y otros cantautores de la música contestataria, y con esta propuesta, también apoyamos varios encuentros y manifestaciones artísticas y sociales (Ver Anexo K).

El tercer momento en este espacio musical fue la consolidación de un grupo más estable. Llegaron nuevos jóvenes, y les propusimos tocar instrumentos que aún no habíamos explorado, como el charango y el bajo eléctrico. El grupo comenzó a crecer, por lo que decidimos dividir los talleres por niveles de aprendizaje algunos días de la semana, y reservar un día para ensayar juntos como grupo. Pensamos en darle un nombre y buscamos palabras interesantes en runasimi (Kichwa). Después de barajar varias opciones, nos gustó la palabra “Kallpa”, que en Kichwa significa fuerza, y así comenzamos a identificarnos con este nombre. Recibimos invitaciones de otros procesos sociales para acompañarlos en encuentros político-culturales, lo que nos llevó a presentarnos en varias ciudades de Colombia, como Cali, Pereira y Bogotá (Ver Anexo L).

Aunque mi participación en “La Casa de la Juventud” comenzó únicamente con la música, con el tiempo me asignaron otras tareas, como realizar visitas a las familias de los asistentes a los talleres, representando un gran reto para mí, ya que no tenía experiencia en este tipo de trabajo. También colaboraba en ollas comunitarias que organizábamos para la autogestión de recursos, una actividad que tampoco conocía, levantarse a las cuatro de la mañana para preparar sancochos, pelar papas y ofrecer las comidas era un desafío, pero con el tiempo fui comprendiendo la importancia de estos espacios, que no solo servían para recaudar fondos, sino también para compartir, aprender de las personas, conocer sus problemas y comprender sus sentimientos.

Además, me involucré en la organización de encuentros político-culturales, lo cual era bastante complejo, recibir artistas de otras regiones y compartir las experiencias de cada zona era emocionante, también me invitaron a participar en la alfabetización de adultos, una de las experiencias más gratificantes y conmovedoras.

Otro aspecto en el que participé fueron las reuniones con ONG, y representantes de los gobiernos locales, regionales y nacionales. Estas reuniones eran un desafío para mí, ya que no era mi campo, pero comprendía la importancia de dialogar con estos actores para contribuir a las propuestas políticas en beneficio de los jóvenes y buscar formas de incidir en ellas.

Todo este crisol de encuentros y aprendizajes tenía un sentido claro: los compañeros y compañeras que lideraban este trabajo estaban caminando de la mano con los principios de la educación popular, y este fue mi primer encuentro con este enfoque educativo y político.

3.1.4. Música autóctona en las comunidades indígenas de Colombia

La música autóctona de las comunidades indígenas se fue perdiendo en la medida en que también se perdía su territorio o quedaba en manos extranjeras, sin embargo, la necesidad de seguir expresando su pensamiento y sentimiento a través de la música llevó a los indígenas a refugiarse en otras formas de creación musical. La chirimía es la expresión musical más destacada que ha perdurado hasta nuestros días son grupos conformados por músicos de cada territorio, han recopilado cientos de sonidos con los que interpretan sus vivencias, principalmente están formados por flautas y tambores, las flautas traversas varían en tamaño dependiendo del lugar, lo que ha provocado que en cada región donde existe una chirimía, la afinación sea distinta. Al no tener acceso a la afinación del sistema musical dominante, los músicos se reinventan, creando su propia afinación y buscando recuperar los sonidos que alguna vez les fueron arrebatados.

En relación con la chirimía, Miñana (2022) explica que estos conjuntos en Popayán y en el Chocó son llamados “chirimía”, pero los campesinos e indígenas simplemente los conocen

como “la banda”, “la bandita”, “los músicos”, “el conjunto” o “la compañía”. Recientemente, por la influencia de Popayán, en San Agustín, Almaguer y muchas localidades de la región, el nombre “chirimía” ha comenzado a generalizarse, y probablemente terminará imponiéndose sobre el término “banda”, que es más común.

A pesar de la diversidad de nombres que pudieron haber tenido los conjuntos de flautas y tambores en épocas anteriores, el nombre de "chirimía", proveniente de uno de los instrumentos de viento con los que se interpretaba esta música, se ha impuesto. Esta imposición refleja la influencia del poder dominante, que sigue actuando a través de los procesos sociales y culturales, permaneciendo arraigado en nuestras conciencias e influyendo explícita o implícitamente.

Las flautas y tambores también fueron restringidos a sonar en épocas específicas del año, principalmente durante festividades religiosas, y se limitaban a interpretar melodías sin cantos, ya que estos estaban reservados para curas o personas “preparadas”, sin embargo, el levantamiento indígena permitió que se cuestionara esta limitación, abriendo espacio para que las flautas y tambores también fueran parte de otros momentos importantes, más allá de lo religioso, por esta razón, ahora se pueden escuchar en movilizaciones, asambleas comunitarias, encuentros juveniles y fiestas populares. Esta expresión de resistencia ha influido profundamente en los procesos musicales que hoy acompañan a las comunidades indígenas, pues sentaron las bases para la creación musical a partir de los sonidos, técnicas y representaciones que lograron conservar.

3.2. Movimiento indígena, Educación Popular y música

En 1971, con la creación del CRIC, la población del departamento del Cauca rompió con la línea de tiempo impuesta por las élites del país, principalmente los grandes terratenientes, a

pesar de los conflictos sociales que afectaban a distintas regiones del país, no había un interés generalizado en cambiar este modelo de vida. Las élites favorecidas no visualizaban otras formas de existencia y las poblaciones campesinas, afrodescendientes e indígenas no consideraban posible un cambio profundo en sus condiciones.

Siguiendo el pensamiento de Freire (2005), en este contexto de la creación del CRIC, se puede observar la dinámica entre los oprimidos y los opresores. Las comunidades indígenas, campesinas y afrodescendientes, que durante siglos han sido utilizadas para el beneficio de otros, representan a los oprimidos, los opresores, por su parte, aprovechan su posición dominante sin reflexionar sobre el sufrimiento que causan, que han construido una realidad social que les justifica, sin ser conscientes de las desigualdades que perpetúan. Mientras tanto, los oprimidos, atrapados en roles sociales que los condicionan, no suelen cuestionar su situación, que en muchos casos, aceptan su estado como algo divino o inevitable, y sienten miedo ante la idea de liberarse, pues no saben qué hay más allá de su opresión.

Los símbolos que rodean a estas comunidades oprimidas son poderosos: alambrados, grandes templos católicos, lujosas casas que antes pertenecieron a sus ancestros, tierras ocupadas por ganado, figuras de poder como jefes, gobernadores, policías y sacerdotes, todos estos elementos fueron impuestos por los opresores, y aunque su construcción fue apoyada, voluntaria o forzosamente, por los mismos oprimidos, esto pesa en su consciencia y han caído en una trampa histórica que les impide reconocerse fuera de este esquema de dominación. Según relata el mayor Blas Campo (2024), en los primeros levantamientos indígenas, muchas familias se oponían a “invadir” las tierras de los hacendados, ya que dependían de ellas para su sustento

(comunicación personal, 2024). Freire también relata experiencias similares en otras comunidades oprimidas de distintos países.

Sin embargo, cada vez que llegan noticias de levantamientos de comunidades marginadas, nace una esperanza de cambio, este impulso suele venir de unos pocos que, reconociendo el sufrimiento de su gente, se lanzan a la lucha por nuevos y mejores tiempos. En el caso del movimiento indígena del Cauca, cientos de líderes y lideresas han dado su vida por despertar la conciencia de su pueblo, aunque a veces logran avances, saben que esta no es una lucha de un solo día, sino una batalla cotidiana que se libra en la vida diaria junto a los demás.

El estado de dominación en que han vivido estas comunidades hace difícil para ellas reconocer la libertad, ya que muchos nunca han experimentado la sensación de ser libres y algunos se preguntan: ¿a qué sabe la libertad? ¿cómo se sabe que uno es libre? La libertad, en ocasiones, se confunde con la situación del opresor, ya que este parece tener una buena vida y puede convertirse en un punto de referencia. El mayor Blas Campo cuenta que uno de los mayordomos de la finca que buscaban liberar dio información a criminales para identificar a los líderes del levantamiento y amenazarlos, estos mayordomos, generalmente campesinos o indígenas, a menudo asumían el poder del patrón en la finca y en la comunidad, que, en este contexto, el poder cambia su percepción de los demás, y tienden a adoptar una postura opresora (comunicación personal, 2024).

La libertad no se trata solo de un cambio de condición económica, sino que es un proceso gradual de transformación. Freire (2002) aclara que la libertad no es un estado estático o terminado, y que nadie pasa de la opresión a la libertad simplemente por un deseo, es una transformación que avanza y retrocede, un proceso que se construye con tiempo y esfuerzo; de

hecho, Freire (2005) señala que, cuando los oprimidos comienzan a descubrir su situación de opresión, en lugar de buscar la liberación a través de la lucha, muchas veces tienden a convertirse en opresores o subopresores, esto se debe a que su pensamiento ha sido moldeado por la contradicción existencial en la que han vivido, que para ellos, ser humanos equivale a ser opresores, ya que esa es la única forma de humanidad que han conocido, los oprimidos suelen adherirse al opresor en lugar de cuestionarlo o analizar su situación, en estas circunstancias, no lo ven como un objeto externo a ellos, lo que les impide comprender su papel en el proceso de liberación.

Seguir el ejemplo de otros que parecen estar liberándose o persiguiendo la libertad puede funcionar en parte, esto es lo que ha sucedido en la mayoría de los procesos sociales en Colombia, donde seguimos a líderes y caudillos que parecen tener la solución a nuestra opresión, si el proceso está bien trabajado, es posible lograr algunos cambios, pero cuando estos líderes son silenciados, desaparecidos o asesinados, los procesos quedan inconclusos, las ilusiones se derrumban y el trabajo queda abandonado, algo que suele suceder con frecuencia. En otros casos, estas figuras solo son una pantalla para calmar los ánimos de quienes buscan liberarse y estos procesos son, en general, gestados por las élites cuando escuchan rumores de sublevaciones.

Freire (2005) es claro al afirmar que la liberación no debe venir de alguien externo a nosotros mismos, pero reconoce que, para muchos, el camino hacia la liberación comienza inspirado por otros. Todos partimos de alguna influencia: escuchamos sobre la recuperación de tierras, nos parece interesante, hay un líder que propone ideas para lograrlo, se crean comités para abordar la situación y en algún momento nos unimos, ya sea por iniciativa propia, por delegación, por obligación o por simple curiosidad, algo nos motiva a involucrarnos.

El líder del CRIC relata en su biografía que fue elegido para liderar la parte sur del movimiento indígena en el Cauca, aunque al principio no quería aceptar, él estaba marcado por su experiencia con la ANUC, donde sintió que había sido utilizado para engañar al pueblo, de todos modos, aceptó y es reconocido como uno de los líderes que permitió avanzar a la organización, y algunos indígenas lo seguían porque veían en él una esperanza.

En tiempos complejos, cuando parece que no hay salida de la opresión, los líderes impulsan a las comunidades a continuar la lucha, por esta razón, las comunidades indígenas han decidido apoyar a los líderes y lideresas que van surgiendo, aunque sea difícil saber cuáles son sus verdaderos intereses, porque siempre hay riesgos que asumir, esta ha sido la manera en que el CRIC ha construido su proceso.

Siempre hay antecedentes que nos llevan a pensar en la liberación; no partimos de cero, existen muchas experiencias, propias y ajenas, que se han gestado bajo la bandera de la libertad, que de todas ellas aprendemos que este es un camino largo, en el que se llega a puntos críticos donde las mejores decisiones marcarán la diferencia, ya que pueden surgir muchas incertidumbres, pero una vez se enciende la chispa de la liberación, se busca continuar explorando.

Esto ocurre porque la realidad que se vive deja de tener sentido, al tomar conciencia del sufrimiento que soportamos o que padece nuestra comunidad, llega un momento en el que las personas sensibles consideran que la situación es injusta y que deben buscar una nueva forma de vivir y existir, los líderes han sido y seguirán siendo fundamentales en estos procesos de liberación, pero ellos no son suficientes para transformar la situación en la que están sumergidas las comunidades desposeídas, por ello, es necesario que los oprimidos despierten, reconozcan su

posición y se inserten en la realidad presente, buscando ser parte activa de la historia, no solo siguiendo luchas ajenas, sino planteando su propia lucha.

Incluso, Freire (2005) sostiene que es esencial superar la situación de opresión, lo que implica un reconocimiento crítico de las causas de esta realidad, solo a través de una acción transformadora que impacte directamente sobre esa realidad es posible crear una situación diferente, una que permita la búsqueda de una existencia más plena, y desde el momento en que comienza la verdadera lucha por superar la opresión, ya se está luchando por alcanzar una vida más digna. No obstante, la opresión genera una totalidad deshumanizada que afecta tanto a los opresores como a los oprimidos, los opresores, al deshumanizarse por el simple hecho de oprimir, no pueden liderar esta transformación, son los oprimidos, desde su estado de “ser menos”, quienes deben emprender la búsqueda de ese “ser más” para todos.

Freire (2005) plantea que quienes sufren el hostigamiento de las estructuras dominantes pueden llegar a comprender la posibilidad de una vida mejor y, por ende, la liberación, esto tiene mucho sentido, ya que quienes se benefician de esas estructuras son los opresores, quienes no tienen interés en impulsar cambios que los perjudiquen. No obstante, la posibilidad de liberación puede surgir en cualquier persona, pues el sistema dominante deshumaniza a todos, incluidos los opresores, aunque ambos grupos experimentan esta realidad de manera distinta, las subjetividades de cada uno son moldeadas por sus circunstancias.

Hoy se habla de liberación de las opresiones porque ya ha sucedido en otras ocasiones, aunque no todas ocurren de la misma manera, los contextos sociales, políticos, geográficos y culturales influyen en cada proceso, a lo largo de la historia de la humanidad, han surgido

múltiples despertares de conciencia entre los oprimidos, no podemos saber con certeza quién fue el primero en iniciar este camino, pero sí sabemos que es algo necesario.

Las comunidades indígenas del Cauca han aplicado de manera implícita o explícita la premisa de Freire (2005) “nadie libera a nadie, ni nadie se libera solo; los hombres se liberan en comunión” (p. 22). Desde que se organizaron, han seguido el lema “unidad, tierra, cultura y autonomía”, siendo la unidad el factor clave para asumir su historia; aunque el levantamiento fue iniciado por unos pocos resguardos, con el tiempo se han unido otros resguardos, pueblos, organizaciones sociales, líderes y lideresas, donde la represión estatal, en sus múltiples formas, ha causado la muerte, desaparición, encarcelamiento y amenazas de muchos indígenas, pero nada de esto ha detenido el proceso, de hecho, cada vez que la represión aumenta, las comunidades se unen aún más para actuar colectivamente, expresando su máxima unidad a través de la minga.

Las primeras mingas se convocaron para ocupar las tierras que les pertenecían, en la mayoría de los casos, esperaban a que llegara la noche y, juntos, cavaban la tierra y sembraban cultivos, los terratenientes, indignados por la situación, recurrían a la violencia para disuadirles, pero las comunidades continuaban, con la esperanza de que el terrateniente, finalmente abandonara las tierras.

Esto no fue fácil, ya que, antes de rendirse, los terratenientes recurrieron a las armas y el movimiento comenzó a ser perseguido por militares, policías y grupos armados no oficiales, utilizando una de las tácticas más antiguas: enfrentar al pueblo contra el pueblo, sin embargo, esto no funcionó, ya que las comunidades comprendieron que la única forma de resistir la represión era la unidad, este entendimiento creó conciencia: la posibilidad de derrocar el sistema radicaba en mantenerse unidos y en comunión y para organizar a las comunidades, los líderes

convocan mingas de lucha, donde se toman decisiones sobre las acciones a seguir para proyectar la organización.

Cada resguardo preserva los saberes heredados de sus antepasados, pero, en su larga lucha por continuar existiendo, muchas de estas enseñanzas se han perdido, por ello, las comunidades han comenzado a realizar mingas de pensamiento en las que se busca recuperar, construir, deconstruir y reconstruir sus conocimientos. A partir de estos saberes, las comunidades se sitúan en el presente y ofrecen una perspectiva del mundo tan válida como la de los conceptos occidentales y eurocéntricos, estas mingas de pensamiento le demuestran al mundo occidental que no todo debe resolverse con la maquinaria dominante y que tienen derecho a construir su propia visión del presente con sus propios elementos, ya que las comunidades indígenas han dado nuevos significados a la minga, convirtiéndola no solo en trabajo comunitario físico, sino también en un esfuerzo intelectual, creativo, artístico y espiritual, todo ello con el objetivo de fortalecer la unidad.

Aunque cada pueblo indígena tiene sus propios problemas y formas de resolver su vida, hacen todo lo posible por unirse cuando se trata de hacer exigencias al Estado y buscar reconocimiento político y cultural, que tras siglos de lucha y bajo la organización del CRIC, el Estado colombiano ha reconocido algunos derechos de las comunidades indígenas y ha asumido compromisos respaldados por convenios internacionales, aunque cada nuevo gobierno intenta deslegitimar estos acuerdos, culpando a las administraciones anteriores para evadir sus obligaciones, cuando algún compromiso no se cumple, las comunidades se reúnen en mingas para tomar decisiones, si deciden salir a las calles, cada pueblo envía a sus miembros para

concentrarse en un punto determinado y permanecer allí hasta que las autoridades lleguen a un acuerdo.

En el Cauca, desde hace varios años, y como ejemplo de estas luchas, las comunidades indígenas y otras organizaciones han tomado la Panamericana¹² como un escenario de protesta para exigir el cumplimiento de acuerdos. A este tipo de manifestación se le ha llamado “asamblea permanente”, que por lo general, comienzan con un comunicado al Estado advirtiendo que si no participan en las mingas de diálogo cerrarán la vía; el Estado, al no querer mostrar “debilidad”, no asiste o envía a funcionarios sin capacidad de decisión, lo que lleva a la ruptura del diálogo y al cierre de la vía.

En respuesta, el Estado envía al ESMAD,¹³ lo que provoca enfrentamientos entre las fuerzas represivas que utilizan gases lacrimógenos, balas de goma y tanquetas, contra la resistencia de las comunidades, que responden con piedras y palos, estos enfrentamientos desiguales suelen dejar cientos de heridos y, en ocasiones, muertos entre los indígenas, pero, los bloqueos continúan porque las comunidades están bien organizadas, establecen campamentos con alimentos e insumos para resistir el tiempo que sea necesario, delegan a comuneros para cocinar, transportar alimentos, vigilar durante el día y la noche, y participar en los enfrentamientos.

¹² La carretera Panamericana, también llamada ruta Panamericana o simplemente Panamericana, es un sistema de carreteras, de aproximadamente 17848 km de largo, que vincula a casi todos los países del continente americano con un tramo unido de carretera, excepto de momento unos 130 kilómetros en la región del Darién entre Colombia y Panamá. Fue concebida en la V Conferencia Internacional de los Estados Americanos en 1923

¹³ ESMAD (Escuadrón Móvil Antidisturbios), fue creada en 1999 durante el gobierno de Andrés Pastrana en uno de los periodos más agudos de la guerra en Colombia. Depende de la policía y está adscrito al Ministerio de Defensa. Aunque fue fundado bajo un decreto transitorio, el expresidente Álvaro Uribe (2002-2010), padrino político de Duque, lo formalizó y creó el curso que capacita a los agentes de esta unidad.

Las grandes tomas de la Panamericana se realizan en puntos estratégicos donde tienen vías alternas para continuar abasteciéndose y movilizar a los comuneros, en estos procesos, la guardia indígena juega un papel fundamental, pues es la encargada de mantener el orden dentro y fuera de la asamblea permanente. La guardia está compuesta por miembros de todos los resguardos, cada uno de los cuales envía una delegación con elementos representativos de su zona, como insignias que los identifican, en sus escudos, se pueden ver montañas, animales de sus territorios o símbolos de su cosmovisión, los campamentos también están organizados por zonas, con grandes carpas plásticas donde se instalan los campings para descansar, y áreas cercanas designadas para la cocina y baños improvisados. Después de varios días de enfrentamientos, suelen hacer una tregua debido a la presión de diversas entidades y la oposición del gobierno, lo que eventualmente lleva a negociaciones, el Estado termina firmando acuerdos y se levanta la asamblea permanente. Así es como las comunidades han logrado muchos de los derechos que hoy tienen.

Esta práctica de exigir sus derechos es una de las estrategias más poderosas, no solo culmina en acuerdos que benefician a todas las comunidades indígenas, sino que también permite que las comunidades se reconozcan entre sí, construyan lazos de amistad entre distintos resguardos e identifiquen a los líderes más destacados, comparten alimentos de diferentes zonas, van ubicando mentalmente los territorios, y trabajan cooperativamente para solucionar conflictos y dificultades, aprenden a protegerse de los ataques y a solidarizarse entre todos. Aunque en ocasiones haya personas lastimadas, buscan empatizar entre ellas para no decaer, en estas asambleas de exigencia es frecuente ver a muchos jóvenes, cuya vitalidad son necesarias para mantener el ánimo, ya que las y los jóvenes se integran rápidamente, hacen música, danza y

buscan cualquier pretexto para la diversión. Considero que es la mayor expresión de unidad que tiene el movimiento indígena del Cauca porque fomenta la hermandad.

Freire (2005), en su recorrido con distintas comunidades, descubrió que las poblaciones oprimidas siempre pueden encontrar una forma de integrarse en su realidad, con la intención de protegerse, sentirse acompañadas y apoyadas, cuando las comunidades se unen para resolver asuntos complejos, saben que deben integrarse; es eso o enfrentar la derrota, este es un conocimiento que han ido construyendo: su conciencia avanza hacia estados de libertad, pues no es un pensamiento individual sino colectivo, que va desentrañando los códigos de su opresión, cuanto más se adentran en su comunidad, mejor observan el panorama en que se encuentran y toman decisiones más determinantes para su liberación, que en términos concretos puede ser la obtención de derechos.

Al encontrarse y reconocerse, las comunidades indígenas han dado más valor a sus saberes, ya no sienten miedo de expresar sus creencias ancestrales y comienzan a recordar sus formas de vida pasadas para vincularlas al presente, adaptándolas a las tendencias de la modernidad, modificar las estructuras en las que viven hoy no es fácil, pues se ha mecanizado una forma de vida, algunos resguardos realizan un trueque al año para recordar una práctica que implementaban antiguamente para sobrevivir. Aunque hoy en día esto no solventa completamente sus necesidades económicas, ya que la mayoría de sus productos los compran en grandes supermercados y su base alimenticia ya no es la misma de hace cinco siglos —ahora consumen arroz, azúcar y carnes—, insisten en mantener un espacio para el trueque, esto les ayuda de otras maneras: aprenden a reconocer productos de otras zonas, distinguen los hábitos de

otras veredas, entablan nuevas relaciones de poder y, en última instancia, han resignificado esta práctica.

3.2.1. Concienciación

En el momento de la creación del CRIC, las comunidades indígenas que se integraron a este proceso estaban en distintos niveles de inmersión en las prácticas del sistema dominante. Por eso, no podemos afirmar que un resguardo entero se haya adherido completamente a la organización, ya que no todos los comuneros de un mismo resguardo estaban convencidos de la propuesta de recuperación de tierras. Durante mucho tiempo, en su imaginario colectivo, crecieron creyendo que vivían en tierras ajenas, pertenecientes a otros actores sociales reconocidos, respetables y dignos. Además, estos supuestos propietarios contaban con el respaldo de todas las organizaciones con poder en ese momento, como la iglesia y el Estado.

Sin embargo, algunos comenzaron a hablar de la necesidad de recuperar las tierras, un mensaje que ya había resonado siglos atrás, pero que siempre fue reprimido por los grandes poderes de cada época. Aquellos que lograron superar esta barrera histórica comenzaron a navegar a través de los obstáculos estratégicamente colocados por los “despojadores de la historia”. Cuanto más se adentraban críticamente en esta realidad, más clara se volvía su comprensión sobre lo que había sucedido con su existencia: el caos en el que habían estado inmersos y el engaño al que habían sido sometidos.

Aunque se deseara, no todos podían avanzar al mismo ritmo en el proceso de descubrir la realidad de opresores y oprimidos. Por eso, las comunidades han ido caminando poco a poco. Este proceso de autodescubrimiento con decisión y compromiso, es lo que Freire (2005) denomina *concienciación*:

De este modo, la inserción es un estado mayor que la emersión y resulta de la concienciación de la situación. Es la propia conciencia histórica.

De ahí que sea la concienciación la profundización de la toma de conciencia, característica de toda emersión (p. 79).

Los poderes que mantienen en inmersión a las comunidades indígenas están en constante transformación para evitar su emergencia, por eso, en ocasiones anteriores al CRIC, cuando se intentó organizar a las comunidades y exigir la recuperación de sus tierras, éstas volvían eventualmente a su estado de opresión, ya que no contaban con un apoyo decidido. El proceso de organización del CRIC ha sido una construcción de más de cincuenta años, un tiempo relativamente corto en el que han surgido múltiples ataques para hacer creer que su lucha es ilegítima, que no tienen razón para insistir en sus demandas y que su historia no debe ser contada.

La memoria comienza a revitalizarse a través de la palabra, que, durante mucho tiempo, las comunidades indígenas solo escucharon una voz: la del opresor; esta voz se impregnó en su subconsciente, y por ello las comunidades permanecían alerta para obedecer, ya que la voz del opresor tiende a imponer, pero, cuando los primeros líderes y lideresas del movimiento indígena comenzaron a tomar la palabra, en lugar de pedir permiso para hablar, se instauró un cambio. Al escucharse entre sí y dialogar sobre sus problemáticas, las comunidades comenzaron a emerger; la palabra abrió el camino, esa palabra, que al principio era tímida, empezó a profundizar en la memoria, encontrando las raíces de los pueblos.

A medida que se liberaba la Madre Tierra, se organizaba la palabra, la palabra se vinculaba a las prácticas que se desplegaban y tanto las prácticas para abandonar el orden establecido como la palabra misma se potenciaban mutuamente. Cada resguardo tenía sus

propias formas de accionar la palabra: en asambleas, mingas de pensamiento, rituales y marchas, escuchar la propia palabra en comunidad ha permitido que los mayores se animen a contar la historia desde la visión de los oprimidos, esto hace posible visibilizar las injusticias vividas, las formas de vida y conectar la cotidianidad con los rituales ancestrales.

Este caminar de la palabra comienza en los hogares, alrededor del fogón o la tulpa; en el fogón, la familia traza las rutas de su cotidianidad: las siembras, el amor, el estudio, el cabildo, la guardia y más. En ese momento se toman las primeras decisiones, que luego son configuradas colectivamente y complementadas por la comunidad, si es una palabra pensada con amor, tendrá la fuerza suficiente para cohesionar, pero, cuando la palabra de la familia llega a la asamblea, es escuchada por la comunidad, confrontada con las demás voces y transformada. De lo individual pasa a lo comunitario, y lo que surge en los encuentros comunitarios es devuelto al fogón, en una familia con conciencia liberadora, esta palabra es estudiada y valorada, no basta con escuchar la palabra de los demás y guardarla, debe ser examinada con criterio.

A veces, en las asambleas, las personas pueden quedar inconformes con las decisiones tomadas, lo que puede generar conflictos, pero, esto no debe fragmentar la comunidad, sino que es en esos momentos cuando debe haber mayor unión para esclarecer las inconformidades, por eso, es necesario pronunciar la palabra, ya que ayuda a clarificar las situaciones y construir colectivamente. No siempre todos estarán conformes con lo que se dice en una asamblea, pero es fundamental fortalecer la palabra desde la acción, como advertía el padre Álvaro Ulcué: “La palabra sin acción es vacía, la acción sin palabra es ciega, la acción y la palabra fuera del espíritu de la comunidad son la muerte”¹⁴.

¹⁴ Es una frase atribuida al líder indígena Álvaro Ulcué Chocué, que aparece en distintas publicaciones y medios virtuales de la asociación de cabildos indígenas del norte del Cauca ACIN [¡Nasa Pal Álvaro Ulcué Chocué, su palabra vive! - Çxhab Wala Kiwe](#)

La palabra se construye entre todos y para todos, no se trata simplemente de decir sí o no a las propuestas de unos pocos, como ocurría cuando el dominante tenía a las comunidades sumidas en una falsa participación, que daba una apariencia de inclusión pero que terminaba oprimiéndolos aún más, estas prácticas continúan vigentes, por lo que es necesario que la comunidad siga desarrollando su pedagogía para alcanzar otros niveles de concienciación. Para Freire (2005), la palabra de los oprimidos es el diálogo, que surge como un encuentro consigo mismo y con los demás, y que se construye a partir de la reflexión sobre la praxis, un proceso natural en los seres humanos en su genuino deseo de liberación.

La palabra bien dicha acoge las preocupaciones de la comunidad, no es ajena a sus problemáticas y empatiza con el dolor que padecen y quien pronuncia la palabra para construir comunidad y buscar la transformación lo hace porque empieza a escuchar la voz colectiva, una voz que no emerge fácilmente, ya que está enredada con la voz impuesta. En el sexto punto de la plataforma de lucha del CRIC se encuentra una de las propuestas más contundentes para la defensa de la palabra CRIC (2004): “defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas”(p. 30), que durante mucho tiempo, la historia fue planteada desde una visión occidental, en términos de buenos y malos, ganadores y perdedores, civilizados y primitivos, amos y esclavos, terratenientes y terrajeros, sin embargo, ahora sabemos que hay otras historias, que han ido emergiendo en la medida en que la palabra ha podido ser pronunciada con libertad, estas no son historias inventadas, sino vividas, presentes en el orden actual y en la forma en que el poder ha sido distribuido.

Estas historias fueron transmitidas oralmente por los mayores durante siglos y constituyen la base del levantamiento indígena, por ello, defender la lengua no se trata

únicamente de que las comunidades hablen nasa, nam trik, runashimi, entre otras, sino de que puedan pronunciar su palabra sin temor. Aquellos despojados de su lengua originaria no pueden esperar a recuperarla para emanciparse, ya que, las comunidades están en el camino de recuperar su lengua para fortalecer su autonomía, pero mientras tanto se ubican históricamente con la lengua impuesta y lanzan su proyecto. Con esta lengua apropiada, han interpretado la vida que les ha tocado vivir, no necesariamente la que deseaban, con esta palabra prestada han buscado darle sentido a la vida, acogiéndose a una nueva sonoridad y simbología, lo cual no ha sido fácil.

Las palabras del invasor eran necesarias para ubicarse en Europa en el siglo en que arribó al Abya Yala, pero no tenían sentido para comprender lo que sucedía en el territorio recién descubierto, las comunidades indígenas ya lo venían descubriendo desde milenios atrás, y su palabra había sido construida y reconstruida muchas veces para ajustar el espacio que habitaban y cómo lo habitaban.

En el momento de la llegada de los españoles al territorio, no puede decirse que las comunidades estuvieran atrasadas; era la forma de vida que habían decidido entre las muchas posibilidades de existir, su interpretación de la naturaleza y la conexión establecida con ella era para convivir, no para explotarla, y esto estaba presente en su palabra, en su manera de expresar su tiempo, en el imaginario se cree en una única forma de vivir, planteada de manera lineal y en un solo sentido.

Al referirse al fuego controlado para preparar alimentos, hacer herramientas, abrigarse y espantar animales peligrosos, las comunidades nasas lo llaman “tulpa”, pero de acuerdo al profesor Lenin Anacona esta expresión es una palabra Kichwa de los Yanakuna que varias comunidades retomaron, ahora los nasa han profundizado y hablan de ipx ka’th, y los kokonuko

“fogón”, otros pueblos lo llaman “abuelo fuego”, entre otros nombres, elemento sagrado para la mayoría de comunidades indígenas, aunque cada una tiene sus propias formas de crearlo, encenderlo, interpretarlo y pronunciarlo y hoy en día, las comunidades están tejiendo su pensamiento alrededor del fuego desde una trama histórica y cultural. Aunque "tulpa" es la palabra para el fuego en las comunidades Yanakuna, no significa mucho para el pueblo kokonuko, que ha adoptado la palabra "fogón", debido a que los kokonuko no han conservado su lengua originaria, apropiando el español como su idioma desde hace siglos, y desde ahí interpretan su realidad. En los orígenes de este pueblo, se plantea una relación con el fuego, de acuerdo a la Asociación de Cabildos Genaro Sánchez (2013), retomando la sabiduría de origen, tomada de la Jigrapucha del PEC – Pueblo Kokonuko (2012).

En un principio, todo era natural alrededor del volcán Puracé y el nevado Sotará, blancos y armoniosos resplandecían adornando la naturaleza. Estos dos se comunicaban armoniosamente a través de bolas de fuego como surcos por entre el arcoíris, dándose equilibrio y armonía. Llegó un tiempo, en que el volcán y el nevado explotaron tan fuerte que convirtieron el hielo que los cubría en una 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 esta gran avalancha venía una enorme serpiente la cual recorre todo el territorio dando vida al pueblo Kokonuko, dándole vida al mundo de arriba, el mundo de en medio y el mundo de abajo, cada uno con su forma de vida (p.23).

El pueblo Kokonuko ha ido codificando y descodificando las palabras del opresor, adaptándolas para darles un significado más acorde a su propia identidad y sentir, aunque han apropiado un lenguaje impuesto, ahora lo consideran propio, pues lo han impregnado de nuevos significados y sonoridades, ajustados a su entorno. Uno de los resguardos de este pueblo es el resguardo de Quintana, registrado legalmente como el resguardo indígena Páez de Quintana,

donde la denominación “Páez” se originó cuando, en los años de su conformación, investigadores y estudiantes de la Universidad del Cauca realizaron un estudio socioeconómico, surgiendo que, basándose en los apellidos y las costumbres encontradas en este territorio, esta comunidad tenía vínculos con el pueblo Nasa, no obstante, después de más de 30 años de llevar esta asignación, no todos los miembros de la comunidad se sienten Nasa, han ido organizando su vida a partir del legado de sus mayores, buscando establecer su propio sentido de existencia. Entre los elementos esenciales que construyen constantemente a este resguardo, se destaca el uso del idioma “español”, que se ha convertido en un vehículo para preservar y transmitir sus saberes, de hecho, la lengua propia es aquella que da sentido a su lucha y existencia, en este sentido, en *La Pedagogía del oprimido*, Freire (2005), reflexionando sobre los planteamientos de Freire, concluye que “la concienciación no solo implica conocimiento o reconocimiento, sino también opción, decisión y compromiso” (p.7).

3.2.2. La voz cantada

En las comunidades indígenas del Cauca, la voz cantada ha empezado a resonar nuevamente en las últimas décadas, coincidiendo con el surgimiento del CRIC y los movimientos culturales y revolucionarios de América, aunque el canto es una manifestación universal presente en todos los pueblos, en el caso de estas comunidades indígenas, existen pocos registros de sus cantos antes del CRIC. Esto no quiere decir que no existieran, pero si ya era difícil escuchar la voz hablada, aún más lo era la voz cantada.

Con el tiempo, la voz cantada se fue perdiendo, especialmente en los campos y minas donde las comunidades indígenas fueron obligadas a trabajar. En esos vastos terrenos, mientras

recogían maíz, frutas y verduras para los colonizadores, tal vez se escuchaba alguna melodía entre ellos. Sin embargo, esa voz fue perdiendo la musicalidad original que habían creado a partir de su conexión con la naturaleza. Sumergidos en las tensiones y la violencia que sufrían, ya no podían expresarse como antes. Sus cantos, antes ligados a rituales dedicados al sol, la luna y sus deidades, desaparecieron al igual que sus lenguas originarias.

Los cronistas de la época colonial, al interpretar las costumbres de algunos pueblos originarios, mencionan que cantaban y celebraban. Así lo relata Cieza de León (1922), quien describe estos festejos y cantos en sus crónicas.

Los señores naturales dellos fueron muy temidos antiguamente y obedecidos por sus súbditos, y se servían con gran aparato, según su usanza, trayendo consigo indios truhanes y bailadores, que siempre los estaban festejando, y otros continuo tañían y cantaban (p.212).

Los cantos de los pueblos originarios antes de la colonización probablemente estaban relacionados con la naturaleza, sus experiencias cotidianas, el amor, las guerras, los ritos y ceremonias, y el ritmo de sus vidas, pero, con la imposición del nuevo orden colonial en Abya Yala, estos cantos perdieron su sentido, ya que para los invasores lo que realmente importaba no era su música o su arte, sino las riquezas que poseían. A medida que fueron sometidos, los cantos se desvanecieron, pues estaban profundamente arraigados a una forma de vida que también se fue desintegrando con el tiempo.

El nuevo orden impuesto se basaba en la apropiación violenta de personas, recursos naturales, cultura y tecnología, todo con el fin de satisfacer los intereses de los colonizadores, donde las comunidades indígenas se vieron obligadas a servir como mano de obra, cultivando

tierras, guiando expediciones, participando en batallas y proporcionando alimentos. La obsesión de los colonizadores por los metales preciosos, como lo relata Cieza de León (1922), muestra cómo valoraban más las joyas y riquezas materiales que los indígenas portaban, mientras que su arte, música y cultura eran prácticamente ignorados. Aunque los registros de este periodo hablan de la introducción de instrumentos europeos y bandas militares, no se menciona la música autóctona, lo que refleja el primer choque cultural entre los pueblos originarios y los invasores.

Al continuar la narrativa, la obra de Miñana (1994) documenta cómo, a partir del siglo XVIII, los indígenas comenzaron a aprender música instrumental europea por las misiones jesuitas, aunque sus cantos propios seguían sin recibir atención, la voz cantada indígena, sin embargo, resurge con fuerza en los años setenta del siglo XX, como parte del levantamiento indígena en el Cauca. Estos nuevos cantos, con un marcado contenido político, acompañaron las luchas por la recuperación de tierras, como el emblemático “El Choclito” del comunero Manuel María Sánchez del resguardo de Paniquita, que convirtió una práctica de lucha nocturna en una expresión musical de resistencia.

EL CHOCLITO

Estábamos trabajando, ganándonos un jornal
 se nos vino a la cabeza una idea muy singular
 por qué no buscamos gente y nos vamos a sembrar
 a las tierras de ese rico que las tiene haciendo na’

El proceso de recuperación de tierras fue liderado por hombres y mujeres que lograron despertar en las comunidades indígenas la conciencia sobre su herencia ancestral y los engaños que las habían convertido en terrajeros, obligados a trabajar para los opresores. Entre estos pioneros se encuentran figuras como Gustavo Mejía, Pedro León Rodríguez, Avelino UI, Marco

Aníbal Melenje, Justiniano Lame, Álvaro Ulcué, Pablo Tatay y Benjamín Dindicue, entre otros. Muchos de estos líderes fueron asesinados por grupos armados al servicio de los terratenientes, con el apoyo de las fuerzas militares del Estado.

Ante la represión y la injusticia, las comunidades indígenas comenzaron a movilizarse exigiendo justicia y en honor a la memoria de estos líderes caídos, se crearon canciones que los conmemoran, como el “Candombe a Benjamín”, que rinde tributo a uno de los mártires de la lucha por la recuperación de las tierras.

DE QUINTÍN A BENJAMIN

de Benjamín pa delante
 todos haciendo parte
 de un ejército sin fin
 por la ampliación del resguardo
 por defender la cultura
 por no pago de terraje
 la organización creció ...

3.2.3. De los himnos a los cantos de resistencia

Estos cantos también fueron adoptados como himnos dentro de los movimientos de lucha, como fue el caso del Programa de Educación Bilingüe e Intercultural —PEBI—, que eligió el “Candombe a Benjamín” como su himno. Este gesto representó una reinterpretación de los elementos simbólicos que hasta ese momento habían sido establecidos por las clases dominantes: el Estado, los terratenientes y quienes tenían acceso a un conocimiento de base eurocentrista.

Desde la llegada de los invasores europeos, los grupos dominantes han impuesto una simbología que les permita atraer la atención de aquellos que desean controlar, que refleja sus creencias y costumbres, apropiadas de diferentes culturas a lo largo del tiempo, y para ellos representa la única forma válida de existir. Aunque inicialmente pueden mostrar cierta flexibilidad frente a otras creencias, una vez consolidan su poder, rechazan cualquier forma de vida distinta y exigen la aceptación de su simbología, ya que perciben las otras maneras de existir como una amenaza a su propio sistema.

En Colombia, los símbolos patrios como la bandera, el escudo y el himno nacional son representativos de la identidad nacional. Los colores de la bandera —amarillo, azul y rojo— son reconocidos globalmente y aparecen en eventos deportivos, desfiles militares, instituciones estatales y escuelas, así como en celebraciones y protestas, la bandera se convierte en un elemento visible en numerosos contextos, reforzando la idea de una identidad nacional centrada en esos colores. Sin embargo, la pregunta es: ¿de dónde proviene esta idea de una bandera con esos colores?

Estos símbolos fueron impuestos por aquellos que en su momento tomaron control de las luchas populares, durante la independencia de Colombia, muchos españoles nacidos en América aprovecharon la situación para continuar beneficiándose del dominio, el sufrimiento de los campesinos afrodescendientes e indígenas bajo la corona española fue transferido a los terratenientes. Así, los símbolos que se impusieron arrastraron con ellos la simbología de sistemas de poder anteriores, perpetuando la opresión de manera difícil de descifrar y evitar. Según Flórez (2012), los colores de la bandera colombiana ya estaban presentes en el escudo que los reyes de España otorgaron a Cristóbal Colón, simbolizando que esas tierras les pertenecían:

Los colores del tricolor nacional (amarillo, azul y rojo) curiosamente aparecen en el escudo de Veragua que los reyes de Castilla dieron a Cristóbal Colón, nuevo Ulises del mar de los Atlantes. En efecto, la punta de ese escudo, en la interpretación de Lázzaro Tavarone, titulada ‘Triumph of Columbus’, ostenta los colores del actual tricolor colombiano, aunque en forma inversa, es decir: rojo, azul y amarillo (p. 47).

Con la disolución del Virreinato de la Nueva Granada y el inicio de los movimientos independentistas, se necesitaban nuevos símbolos que unificaran la identidad de la naciente nación, los líderes de la independencia propusieron himnos y otros emblemas que celebraran sus hazañas y asentaran en la cultura popular la idea de que los criollos, descendientes de españoles nacidos en América, habían conseguido la independencia. Flórez (2012) menciona que uno de los primeros intentos de crear un himno para Colombia fue en 1847, cuando José Joaquín Guarín musicalizó la letra de Don José Caicedo y Rojas.

Rindamos homenaje
al numen poderoso
que grande y venturoso
a nuestro pueblo hará;

rindamos homenaje
a la inmortal memoria
de aquellos que con gloria
nos dieron libertad.

(Solo)

En la región inmensa
que entre ambos mares bañan,
y en prodigiosa mole

se extiende a norte y sur,
 existe un pueblo libre,
 valiente y denodado,
 un pueblo que en la tierra
 modelo es de virtud.

Según Flórez (2012), en el siglo XIX se realizaron diversos intentos para establecer un himno nacional, impulsados principalmente por las familias que ostentaban el poder y ocupaban cargos en el gobierno, beneficiándose de las comunidades más desfavorecidas, estas composiciones del siglo XIX pueden considerarse como “canciones patrióticas”, ya que buscaban infundir un sentido de patria a los nuevos estados formados tras la independencia de España. La creación de un himno era de gran relevancia para quienes deseaban consolidar su poder, tanto así que, en la década de 1880, el presidente Rafael Núñez propuso un concurso para tal fin, en este contexto, Oreste Sindici, un músico y compositor italiano, pidió a su amigo Jorge Isaacs que escribiera un texto para participar en el concurso. Isaacs aceptó la solicitud y compuso una obra cuyo coro decía...

¡Levantad los gloriosos pendones
 Que Bolívar triunfantes llevó
 Al confín de las bellas regiones
 Do reinaron los hijos del Sol!

A pesar de que Sindici ganó el concurso con su composición, el himno no fue proclamado oficialmente debido a que la letra no se alineaba con los valores que se intentaban imponer en ese momento. Según Klein (2019), aunque el himno se volvió popular entre los radicales liberales, quienes no estaban en el poder en ese entonces, no fue oficializado, además,

la mención de los pueblos indígenas en el coro no era bien recibida por las élites, que consideraban que el honor de la nueva patria debía ser atribuido únicamente a quienes habían liderado las campañas de liberación. En contraste, indígenas, campesinos y afrodescendientes eran vistos como meros “beneficiarios” de estos logros.

Luego de varios intentos por crear un himno para Colombia, el músico Oreste Sindici adaptó y musicalizó unos versos del entonces presidente Rafael Núñez. Según Klein (2019), esta versión final del himno fue completada en 1887 y se estrenó inicialmente en la residencia de la familia de Sindici, posteriormente, se presentó en una escuela pública en Bogotá con la participación de coros infantiles. El poema patriótico que inspiró a Sindici es el siguiente:

Himno patriótico (Poema original de Rafael Núñez de 1850)

Del Once de Noviembre
Mañana brilla el sol
Salud al gran suceso
De nuestra redención.
Cayeron las cadenas
La libertad sublime
Derrama en todo el orbe
Su bendecida luz.
La humanidad entera
Esclavizada gime
Comprende las doctrinas
Del que murió en la cruz.
¡Independencia! grita
El pueblo americano
Aniéganse en su sangre
Los hijos de Colón;
Pero este gran principio:

El pueblo es soberano
Resuena más vibrante
Que el eco del cañón.

Este canto fue bien recibido tanto por el gobierno como por muchas personas, y finalmente fue oficializado como himno nacional después de algunas décadas y a lo largo del tiempo, departamentos, municipios, colegios, universidades y movimientos políticos y sociales comenzaron a adoptar himnos propios, estas canciones se convirtieron en parte del currículo educativo, siendo obligatorias en todos los colegios para ser cantadas en actos políticos y culturales.

En el Cauca, las comunidades indígenas también comenzaron a sentir la necesidad de desarrollar sus propios cantos significativos, ya que los himnos impuestos eran incomprensibles para ellos y carecían de relevancia y sentimiento patriótico. Desde la década de 1970, han surgido varios himnos en estas comunidades, como “Candombe a Benjamín” para las escuelas bilingües, “Guardia Fuerza” para la guardia indígena, “Hijos del Cauca” para el pueblo Nasa, “Esperanzas de Libertad” para los jóvenes del CRIC, “Homenaje al Pueblo Kokonuko” para el pueblo Kokonuko y “Yanakuna Aun Germina Tu Recuerdo” para el pueblo Yanakuna, entre otros. Estos himnos presentan notables diferencias con los himnos institucionales, ya que utilizan ritmos tradicionales construidos tras 500 años de resistencia, como bambucos, tobas, chuntunkis, san juanitos y tinkus. Estos ritmos, cargados de fuerza andina, invitan al movimiento y se interpretan con instrumentos tanto andinos como populares, como quenas, zampoñas, charangos, guitarra, bombo, batería acústica y eléctrica, bajo eléctrico, y timbales.

Las letras de estos himnos rinden homenaje a líderes ancestrales asesinados por el poder dominante y reconocen el trabajo de la guardia, los jóvenes, las mujeres, y los niños y niñas, cuyas canciones instan a continuar la lucha, empleando un lenguaje relacionado con la vida cotidiana de las comunidades, como la huerta, el fogón, la tulpa, el trueque, y el maíz. Los himnos también evocan la espiritualidad, incluyendo referencias a seres y lugares de poder como el sol, la luna, las lagunas, los cerros, los páramos, la lluvia, el trueno, los volcanes, la coca, el mambe, el ambil, la ayahuasca, y el rape. El siguiente himno, lo compuso Ferney Magin, del pueblo Yanakuna:

llega la selva
curando soplando
sanando la vida

viva la naturaleza
el chagro que cura
que pinta la vida

el yagesito que llega
el yagesito que consuela
abuelito que nos das tranquilidad

Con el tiempo, estos cantos han llegado a ser conocidos como cantos de resistencia, como se observa en diversos resguardos, en Quintana, por ejemplo, durante las asambleas o reuniones comunitarias en la casa del cabildo, los cantos de resistencia suelen ser el primer punto del orden del día, ya que, en los últimos años, los símbolos institucionales, como la bandera tricolor, el escudo, y el himno nacional, han perdido relevancia en las comunidades indígenas, ya que estas han comenzado a desarrollar sus propios símbolos.

En Quintana, el himno nacional todavía se escucha en eventos institucionales como visitas de políticos, entrega de boletines, clausuras, y graduaciones, como parte del protocolo, sin embargo, los cantos de resistencia, en especial el himno de la guardia, tienen mayor prominencia y se interpretan con mayor energía en la mayoría de los eventos, reflejando el orgullo de las comunidades por sus propios cantos representativos. La pérdida de los himnos institucionales se debe, en parte, a que no han sido creados por las propias comunidades, estos himnos impuestos no logran conectar con la realidad actual de las comunidades.

Respecto al himno nacional, Klein (2019) afirma que tiene una de las melodías más destacadas del mundo y que puede “competir” internacionalmente en términos de estética y melodía, pero cuestiona su capacidad para representar adecuadamente a un país tan diverso como Colombia. Para que un himno sea verdaderamente representativo, considera que debe ser más que una melodía agradable, debe tener un significado profundo y originarse de las propias comunidades.

Los cantos de resistencia son aquellos que nacen desde las experiencias vividas en las comunidades, con letras que denuncian directamente las injusticias a las que están sometidos, reconocen la labor de los líderes, de los ancestros y de aquellos que han entregado su vida por su comunidad y por los sueños que se tejen, quedando plasmada la historia desde la voz y la mirada de las comunidades, cada uno de ellos recoge un suceso histórico específico, pero ¿de dónde viene esta información para convertirse en canto? Todo comienza con la voz de los Mayores, que relatan las historias pasadas y a través de la oralidad van dejando en la memoria de la comunidad su propia historia, que rara vez coincide con la historia oficial, de hecho, el contraste entre lo que les han contado acerca de su origen y lo que los ancestros depositan en la memoria genera un

choque cultural; cuando las comunidades comienzan a creer en estas historias, se despierta una inquietud por indagar más y, poco a poco, el engaño al que han sido sometidos se hace evidente.

Esta nueva verdad, descubierta por las comunidades, provoca rechazo en el sistema dominante, que en primera instancia no se trata del terrateniente, el dictador, las instituciones estatales, un presidente o un político, sino de una dominación y opresión que está inmersa en la vida cotidiana, en muchos casos, son los mismos integrantes de las comunidades indígenas quienes rechazan las voces de sus mayores, pero aquellos que empiezan a creer en su propia historia se manifiestan y se encuentran y con el tiempo, esa palabra deja de ser solo verso para transformarse en acción, y es aquí donde el poder dominante comienza a inquietarse, tratando de disolver estas verdades para mantener su autoridad, pero, una vez que las comunidades sienten la opresión a raíz de su propuesta, ya no pueden retroceder, no por obstinación, sino porque han encontrado una razón de ser en su lucha, es en este punto donde comunidades y dominantes entran en confrontación, no solo en el ámbito figurativo, sino también a nivel físico.

Las comunidades se movilizan desde sus territorios hacia las ciudades más cercanas y exigen acuerdos políticos, lo cual suele terminar en confrontaciones violentas con las fuerzas del Estado, que en la mayoría de los casos, no se logran soluciones reales, solo acuerdos que, con el tiempo, quedan en el olvido, lo que provoca que una y otra vez se repitan las confrontaciones. Es en este contexto donde la creatividad de las comunidades despierta y nacen letras que se transforman en cantos, usados para continuar resistiendo y para no olvidar las razones de su lucha, cantos que ejercen igual o incluso más presión sobre la dominación que las marchas y paros, ya que penetran en las conciencias de las comunidades y refuerzan su espíritu de lucha,

tocan los sentidos y ayudan a disolver las falacias que el sistema dominante ha impuesto en sus mentes.

Los cantos de resistencia surgen desde el interior de las comunidades, donde los versos son contruidos por comuneros que han vivido la opresión en su diario vivir, leen su contexto y lo transforman en música, capturando el sentimiento colectivo en sus canciones, ya que son cantos libertarios y no podrían ser contruidos por personas ajenas a estos procesos, solo por aquellos que están inmersos en la lucha y resistencia comunitaria. Existen canciones hechas por distintos artistas que hablan sobre la libertad, la paz, los derechos y el buen vivir, pero no son acogidas como cantos de resistencia por las comunidades indígenas porque no logran conectar con todos los elementos necesarios para ello, y esto solo lo consigue un canto que nace en sus territorios.

Los elementos fundamentales de la música son el ritmo, la melodía y la armonía, pero en cada territorio hay un ritmo particular que ha sido contruido y reconstruido a lo largo del tiempo, y pueden ser apropiados por las comunidades, generando un enorme significado, ya que, en el Cauca, aunque existen varios ritmos, el bambuco es el principal, dependiendo de la región, este ritmo tiene características particulares en cada comunidad, por eso se escucha hablar de bambuco Nasa, bambuco Misak, bambuco Yanakuna, bambuco campesino o bambuco afro, incluso dentro de un mismo resguardo, dependiendo de la vereda, puede haber diferencias en el ritmo del bambuco. No obstante, en el Cauca es fácil reconocer que lo que suena es bambuco, ya sea en su forma tradicional, como el que tocan las chirimías o en su versión tropical, que utilizan los grupos de música popular con instrumentos eléctricos. Miñana (1997) organizó un mapa

cronológico sobre la aparición de la palabra bambuco y lo condujo al Cauca, razón por la que él, al igual que Enrique Naranjo Martínez, afirma que el bambuco nació en el Cauca.

Las melodías de los cantos de resistencia surgen cuando los comuneros están en la montaña sembrando; allá, entre los árboles, escuchan a las aves que, desde temprano, entonan su canto en un concierto único que acompaña sus caminatas por el territorio, y todas estas canciones del mundo tienen melodías que están vinculadas a contextos históricos, sociopolíticos y geográficos, pero las melodías que llegan al oído de los indígenas tienen algo especial, pues provienen directamente de sus experiencias con el entorno, sonidos que se interiorizan y luego son devueltos a su entorno mediante silbidos, laleos y tarareos, donde aquellos con un oído más sensible para la música son quienes logran captar los matices del aire al golpear las ramas de los árboles, el fluir del río y los sonidos de los animales que recorren las montañas. En el momento indicado, esas melodías brotan desde lo más profundo y se transforman en canciones, cuyas letras de estos cantos de resistencia nacen de la experiencia vivida en el territorio y con la comunidad.

Los músicos de estas comunidades no son ajenos a las labores cotidianas de los comuneros, pues también siembran, crían ganado para mejorar su economía y, al igual que los demás, mantienen una estructura familiar en la que, por lo general, las mujeres se quedan en casa ocupándose de las tareas domésticas, mientras que los hombres salen a trabajar para llevar el sustento, incluso, asisten a iglesias o cultos, sobre todo los domingos y están presentes en las reuniones comunitarias de sus veredas, participando activamente en las asambleas del resguardo, opinando sobre los temas que se tratan y asisten a las mingas, cumpliendo con su deber si son

elegidos para representar al resguardo en otros territorios o asumir algún cargo en el cabildo, como cualquier otro comunero.

La mayoría de los músicos de estas comunidades, incluidos Blas Campo y Reinaldo Gurrute, del Resguardo de Quintana, han aprendido de manera empírica. Primero, se encontraron con la guitarra, un instrumento que llegó a sus vidas y capturó su atención, ya fuera por su sonido, su estética o la admiración hacia quienes lo tocaban, no tuvieron la oportunidad de elegir qué instrumento se adecuaba mejor a sus gustos o habilidades; simplemente tomaron lo que estaba disponible y comenzaron a aprender acordes y ritmos observando y escuchando a los demás. Blas, por ejemplo, cuenta que durante mucho tiempo interpretaba las canciones usando solo el acorde de *re mayor*, y fue con el tiempo que se dio cuenta de que existían otros acordes, los aprendió poco a poco y mientras indagaba en el mundo de la música, él y su familia vivían como terrajeros en tierras que eran explotadas por terratenientes.

Estos músicos comunitarios no solo aprenden música de manera empírica, sino que, se reúnen con otros músicos o enseñan a comuneros de su misma vereda y cuando han aprendido lo suficiente, forman un grupo musical, ensayan canciones que suenan en las emisoras y los músicos con más conocimiento se encargan de afinar los instrumentos y coordinar la interpretación.

Organizan los ensayos en la casa de alguno de los integrantes, buscando horarios que acomoden a todos, y después de un tiempo, la comunidad los invita a presentarse en celebraciones o eventos locales, cosa que, en los resguardos, las presentaciones suelen ser voluntarias, sin mayor expectativa de pago, pues los músicos consideran su aporte como parte del bienestar comunitario.

En fiestas familiares, tocan a medianoche cuando la gente está animada por las tomatas y dependiendo del repertorio que tengan, las presentaciones duran entre una y dos horas; luego, festejan un rato más con la comunidad antes de regresar a sus casas. También se hacen presentes en los encuentros culturales organizados por el cabildo, siempre dispuestos a lo que la autoridad requiera y en los espacios políticos, además de las canciones de baile, presentan sus obras inéditas, las cuales contienen letras con un fuerte contenido político, desafiando la idea de que la creatividad solo es una virtud europea, que frente a la negación de la inventiva de los pueblos originarios por parte del Nuevo Orden Mundial desde la invasión europea, Tuhiwai (2016) sostiene que:

Una de las supuestas características de los pueblos primitivos era que no podíamos usar nuestra mente o nuestro intelecto. No podíamos inventar cosas, no podíamos crear instituciones ni historias, no podíamos imaginar, no podíamos producir nada de valor, no sabíamos usar la tierra ni otros recursos del mundo natural, no podíamos practicar las “artes” de la civilización. Al carecer de estas virtudes nos descalificamos a nosotros mismos, no solo respecto de la civilización, sino de la humanidad misma. En otras palabras, no éramos “completamente humanos”; algunos de nosotros no éramos considerados siquiera parcialmente humanos. Las ideas en cuanto a lo que contaba como humano asociadas con el poder de definir a la gente como humana o no humana ya estaba codificadas en los discursos imperiales y coloniales previos al periodo imperial (p. 25).

El término “cantos de resistencia” comenzó a utilizarse entre algunas comunidades indígenas hace pocos años, Lenin Anacona aclara que los Yanakunas lo denominaron inclusive por acta por allá en el 2004 cantos en lugar de himnos, pero lo escuché por primera vez en el resguardo de Quintana, cuando al leer el orden del día en las asambleas, iniciaban diciendo “cantos de resistencia”, para referirse a los cantos que habían elegido como sus “himnos”. Entre los años 2017 y 2019, los cantos de resistencia que entonaba y escuchaba la comunidad de

Quintana eran “Fuerza Guardia” e “Hijos del Cauca”, pero, entre 2021 y 2023, los cantos de resistencia con los que se comenzaban las asambleas y reuniones incluían, además de “Fuerza Guardia”, “Homenaje al Pueblo Kokonuko” y de vez en cuando, un bambuco instrumental llamado “Abriendo Caminos”. El equipo de educación zonal del pueblo Kokonuko empezó a recomendar una canción de un grupo del resguardo de Paletará, señalando que sería importante enseñarla a los estudiantes, cosa que, Raúl Gurrute, uno de los miembros de ese equipo, me habló de la canción y, días después, me la envió por WhatsApp. Cuando la escuché, me pareció una excelente pieza, con una letra bastante política, aprendí la estructura de acordes, el arreglo de la quena y parte de la letra.

El bambuco “abriendo caminos” es una canción instrumental que fui componiendo en el transcurso del 2021, este canto surgió porque el grupo de música que había organizado con las y los estudiantes del colegio “Institución Educativa Del Resguardo De Quintana” desde el 2017, había quedado detenido por el confinamiento del Covid 19. En el 2021 nos dieron vía libre para ir unos días a la semana al resguardo para dar explicación de algunas las áreas que orientamos los dinamizadores, en mi caso aproveché para invitar a algunos estudiantes a retomar los encuentros de música, sólo me permitían unos pocos estudiantes porque el resguardo aún estaba en alerta por la pandemia. Sin embargo en cada ensayo empezaron a llegar al espacio de música más estudiantes, de mi parte tenía algo de preocupación porque me fueran a decir algo los directivos o el cabildo pero con los días la gente empezó a reunirse más y ya no veían mal que ensayáramos, así que para tratar de empezar este nuevo ciclo de encuentros con mis estudiantes al son de las y los ancestros, fui componiendo un bambuco en sol mayor, en cada encuentro le iba aumentando más melodía, esto con el sentir y pensar con las y los estudiantes (material de investigación, informe pedagógico julio de 2021)¹⁵

A continuación, la letra de la canción:

¹⁵ En el periodo que trabajé en el resguardo indígena de Quintana (2017-2023) durante el tiempo de contratación por el CRIC, los dinamizadores entregamos cada mes un informe pedagógica, el cuál correspondía a los avances que los dinamizadores (profesores contratados) hacían de su proyecto pedagógico, este material de investigación era entregado al rector de la institución, y ellos a su vez lo entregaban al equipo de educación del pueblo Kokonuko, es decir que debe estar en los archivos de la asociación Genaro Sanchez. en físico y en digital, además en el archivo de esta investigación

HOMENAJE AL PUEBLO KOKONUKO

nuestro pueblo sigue luchando
 por su tierra recuperar
 seguiremos caminando
 tras las huellas de nuestro andar

nuestros mayores nos enseñaron
 la ley de origen y la unidad
 conformaron los resguardos y los cabildos
 con autoridad

coro

vamos pueblo Kokonuko
 lucharemos sin cansancio
 y un camino milenario hay que seguir
 es la tierra de Anatolio
 de Genaro y la Marqueza
 que como herencia dejaron para vivir
 ... tiene cinco estrofas más

Autor: Kanan Yasguen

Una vez compuestos, los cantos de resistencia tienen la posibilidad de ser grabados, aunque anteriormente, muchos de estos cantos nunca fueron registrados, ya que solo se interpretaban en vivo y, en algunos casos, quedaban grabaciones de presentaciones y hoy en día, los cantos que logran grabarse lo hacen en estudios caseros, de los mismos músicos del grupo, de algún conocido o en estudios económicos, lo que influye en la calidad del sonido de los instrumentos, las voces y los arreglos. En los últimos años, el CRIC ha adquirido un estudio de grabación con buena tecnología que permite realizar grabaciones de calidad, aunque su difusión es limitada y no tengo claro cuáles son los requisitos para que los grupos puedan grabar ahí. Una

vez grabadas, estas canciones suelen acompañarse de videos que incluyen imágenes de los músicos tocando, fragmentos de su territorio, reuniones, asambleas, marchas, enfrentamientos con la fuerza pública o simplemente escenas de ellos interpretando la canción.

Los cantos de resistencia suenan principalmente en los lugares donde fueron creados, veredas, caseríos y resguardos, dependiendo de la letra o las circunstancias que rodean la canción, es posible que se conozca en otras veredas o llegue a sonar en la emisora local, siendo acogida por otros resguardos o pueblos como un símbolo de reconocimiento, sin embargo, aunque no logre gran difusión, sigue siendo un canto de resistencia, porque su objetivo principal es transmitir un mensaje a la comunidad, es la manera en que un comunero se libera de las opresiones históricas impuestas, cuestionando su lugar en la comunidad, pensándose en conjunto con los demás y resistiéndose a las condiciones que le han sido asignadas históricamente. Esto es lo que Castillo (2024) señala como los procesos de socialización política que promovidos por el CRIC en el contexto de su agenda organizativa. Se trataba de una dinámica educativa “que cruzaba todas las esferas de la vida comunitaria”. En tal sentido, los cantos de resistencia constituyen también una forma de educación/socialización política que parte de la oralidad, la memoria política y el conocimiento musical empírico para convertirse en textos que narran las luchas y explican las razones de estas.

3.2.4. Canto de resistencia de las mujeres

Una característica de las agrupaciones de flauta y tambor del siglo XX es la ausencia de las mujeres que toquen algún instrumento, siendo un reflejo del colonialismo y del patriarcado, ya que todas las narrativas y prácticas relacionadas con la creación de un continente alineado con

la cultura europea implicaban la supremacía del hombre sobre la mujer, visión que influyó en las relaciones establecidas en el Abya Yala, donde la opresión sobre las comunidades indígenas trajo consigo subyugaciones adicionales, y desde el inicio se instituyó la dominación del hombre sobre la mujer. En otras palabras, las mujeres quedaron en una posición social inferior al de los propios hombres indígenas.

El imperialismo, como poder dominante, implantó una lógica de opresión que aseguraba la viabilidad de su proyecto económico, político y cultural, que otorgaba licencia para dominar todos los niveles y sectores de la vida, distribuyendo etiquetas que categorizaban a los grupos sociales dentro de una comunidad, Estado, provincia, departamento, municipio, localidades, barrios, resguardos y veredas y en cada nivel, hay figuras subordinadas que controlan implícita o explícitamente a los demás, manteniendo así el engranaje del sistema.

Las mujeres ocupaban el nivel más bajo de esa jerarquía de opresión, acumulando sobre ellas todas las demás formas de subyugación, y tras siglos de prácticas de sumisión estas opresiones se institucionalizaron y se volvieron parte de la cultura a través de las estructuras colonizadoras, como la evangelización, la educación, la filosofía, la arquitectura, la historia, el arte, la familia, la lectura y la escritura, entre otros, contribuyeron a depurar, cada vez más y sofisticados mecanismos de sometimiento sobre los más vulnerables, y las mujeres aprendieron desde niñas a adaptarse a este sistema para poder contribuir a su funcionamiento.

Con la irrupción del movimiento indígena y la creación del CRIC, se estableció una plataforma de lucha con puntos centrales que comenzaba con la recuperación de tierras y culminaba en la defensa de los recursos naturales y de la naturaleza, y en sus inicios, no existía una conciencia clara sobre la opresión específica que sufrían las mujeres; se asumía que toda la

comunidad compartía las mismas opresiones, pero, lo cierto es que a las mujeres se les aplicaron normativas especiales de dominación, encasillándolas en roles sociales y culturales que con el tiempo se harían más evidentes. En las décadas posteriores a la creación del CRIC, comenzaron a surgir en Sudamérica movimientos de mujeres de distintos sectores que denunciaban las violencias cotidianas que enfrentaban, como la explotación laboral, la violencia intrafamiliar y la exclusión social y estos movimientos exigieron derechos que en ese momento les habían sido negados, como el derecho al voto, a la educación y a la participación política, lo que comenzó a impactar profundamente en la sociedad de esas décadas.

Las luchas de los diversos movimientos sociales que comenzaron a surgir en la década de los setenta, entre ellos el CRIC, se alinearon en gran medida con una agenda socialista en oposición al capitalismo. En el caso del CRIC, su interpretación estuvo basada en algunos principios del socialismo, dado que la organización ya había avanzado en su plataforma de lucha, cuyo enfoque estaba en la lucha colectiva, incluyendo a todos sin distinciones y no se abordaban con precisión las desigualdades específicas que enfrentaban las mujeres, pensando que, al eliminar la propiedad privada, derrocar a los grandes oligarcas, combatir el individualismo y otorgar poder a un Estado intervencionista, se solucionarían todos los problemas sociales, y mientras se alcanzaba ese ideal, quedaba la pregunta: ¿qué ocurriría con las opresiones que enfrentaban las mujeres?

En América Latina, las primeras miradas funcionalistas fueron reemplazadas por estudios marxistas y dependentistas. Luego se relegó el análisis ortodoxo clasista para postular categorías más comprensivas, pero menos explicativas, como las de pueblo y movimiento popular conforme a una influencia gramsciana, no muy explícita en los textos (Lamus, 2007, como se citó en Archila, 2001, p.120).

En el Cauca el CRIC plantea la unidad para luchar contra las opresiones, en términos prácticos se establece un trabajo comunitario con la minga (de trabajo, de pensamiento) como elemento determinante en la investigación, pero cuando hacen minga hacia adentro reconocen que los discursos políticos están faltos de coherencia en muchos aspectos, entre ellos el de las mujeres, esto hace que en los años ochenta se organice el programa de mujer. Al respecto, Bolaños (2004) señala que:

El programa mujer se formó hace tiempo. Primero porque siempre hemos estado pendientes de que hubiera una mayor participación de la mujer y entonces, insistíamos con los cabildos para que esta se diera. Pero segundo, porque las mujeres mismas empiecen por su misma situación a exigir mayor participación. Había la organización campesina, que estaba generándose, es decir, había un proceso de organización de la ANUC, donde un componente esencial era la mujer. Se habían organizado comités de mujeres en Paniquitá, en Pitayó, en Quizgó, en Guambía mismo y en El Chimán. Se habían dedicado básicamente a promocionar empresas comunitarias. Pero en el fondo lo que más preocupaba era la carencia de mujeres en los espacios directivos. Por otro lado, a nivel mundial se empezaba a ver como moda la organización de mujeres. Las mismas ONG empezaron a cuestionar: ¿cuál es la participación de mujeres en los proyectos sociales que se envían? uno de los ejes centrales de cualquier proyecto organizativo que se quiera gestionar, tiene que ir género para que sea coherente, ¿cómo es la participación de la mujer en este proyecto? (Bolaños, como se citó en CRIC, 2004, p. 145).

La mujer indígena en este periodo de la historia fue llevada de movimiento en movimiento, de política en política sin realmente ser una actora de sus decisiones, más bien algunos discurso de políticos y líderes “favorables” a las mujeres responde al poder mediático, sin embargo su participación en la lucha por la tierra y otras demandas comunitarias ha sido fundamental porque ha luchado de igual a igual con los hombres, teniendo que afrontar además las obligaciones de sus hogares, y desde ahí han surgido para plantear sus propias exigencias que

no van en contra de las que sus comunidades exigen pero si las orientan a un trato justo e incluyente.

En Colombia de acuerdo a Torres (2022) las exigencias de las mujeres comienzan a tomar fuerza a partir de la Constitución Política de 1991, pues la nueva carta constitucional responde más acertadamente a las demandas políticas y sociales de un país con tendencia urbana y laica, que sufre la guerra interna. Esta nueva constitución política propone algunos cambios en la sociedad, en especial se abren caminos para visibilizar las condiciones de desigualdad en que se encuentran las mujeres.

El surgimiento de colectividades feministas en las ciudades más influyentes del país, también empieza a ejercer presión sobre los distintos movimientos sociales y populares para que se incluya la participación activa de las mujeres. Mientras tanto la mujer va construyendo algunas rutas para no seguir marginada, en particular las mujeres indígenas se empiezan a involucrar en asuntos organizativos y culturales.

Para el caso del Resguardo de Quintana se reconoce al menos cuatro mujeres que han sido gobernadores del territorio en el periodo de 1971 hasta 2023, Gerardina Santiago, Rosa Elena Campo, Olga Manquillo y Adriana Maria Mariaca, aunque hay más mujeres que han hecho parte del cabildo, de otros procesos y son reconocidas en el territorio como lideresas. En el campo artístico se reconoce el trabajo de las tejedoras, que en tiempos anteriores al CRIC ya estaban haciendo un trabajo con la cabuya, esta labor la hacían principalmente para sobrevivir económicamente, pues en esos tiempos las jigras tenían una gran demanda porque eran muy usadas en la agricultura, pero desde la visión interna de las comunidades el tejer la jigra tiene muchos significados, entre ellos el espiritual, de pensamiento y de resistencia . En la música no

hay indicios de una participación significativa, pues unos de los grupos más antiguos de flauta y tambor del resguardo, la chirimía de San Isidro, es de solo de hombres, algunos participantes de este grupo comentan que anteriormente hacían sus reuniones para relajarse de las jornadas de trabajo de la semana, se reunían en alguna casa con la música de cuerda, de flauta y tambor, la chicha, tapetusa, bailando y tomando, en estos bailes si participaba la mujer.

En el tiempo que llego a la Institución Educativa del Resguardo de Quintana, año 2017, empiezo a encontrarme con algunas iniciativas de música, entre ellos unos estudiantes de diferentes grados que en los tiempos libres tomaban los instrumentos que había en la institución e intentaban hacer sonar, pero estos grupos eran solo de hombres. Al ver el entusiasmo de los estudiantes decidí apoyarlos con algunos talleres de música, ellos querían hacer algunas canciones andinas que ya habían escuchado como cariñito, llorando se fue, niña chay entre otras, de vez en cuando las cantaba y les gustaba mucho, en ocasiones les cantaba en las clases de matemáticas que tenía asignado, estos estudiantes ya tenían algunos conocimientos de música así que hicimos algunas canciones de forma básica, y participamos de unas actividades. A las mujeres les gustaba estar con el grupo, pero no se animaban a participar tocando algún instrumento, pues eran un poco tímidas, se sentían opacadas por los avances que ya tenían los hombres, en esos días yo solo podía compartir la música en tiempos muy reducidos porque mi carga académica estaba completa, es decir, me quedaban muy pocas horas en la semana para hacer música, y no podía estar interrumpiendo las clases de los demás profesores.

En el año 2018, los directivos tomaron la decisión de contratar otro profesor para que me liberaran algunas horas y dedicarle a los estudiantes artística, especialmente música, pues esa era mi especialidad, el rector Jesús Ferney Quilindo estaba convencido de que la música sería muy

importante para la institución pero no solo como un pasatiempo sino como un proyecto, que permitiera formar a los estudiantes en algunos instrumentos y poder hacer presencia en los encuentros culturales y políticos de la institución y del resguardo.

La propuesta de música estaba enfocada a fortalecer el proceso educación propia, desde la flauta y el tambor, los himnos propios, que después les llamaríamos cantos de resistencia y canciones andinas para danzar. los grupos con los que empecé fueron sexto, séptimo y octavo y les enseñaba por igual a niños y niñas, aunque sabía que no todos estaban interesados en la música, los y las que fueron sintiendo más aprecio por la música empezaron a aprender ritmos en el tambor, hacer sonar la quena y las cuerdas de la guitarra. Las mujeres se apropiaron mucho de este espacio de aprendizajes y con el tiempo el grupo representativo de música estaba conformado en su mayoría por mujeres, al contar con las mismas condiciones para aprender la música dejaron de sentirse menos que los niños y podían hacer las canciones con más libertad, así se equivocaran. La percusión (tambores y güiros) del grupo representativo, que por mucho tiempo se relacionaba con los hombres, pasó a ser de las mujeres, pues eran quienes mejor aprendían los ritmos y sostenían las canciones, considero que al no haber contado con esta experiencia se sentían comprometidas con lo que hacían, a ellas les enseñé ritmos andinos como san Juanito, caporal, tobas y bambuco; en el bambuco aprendieron tres o cuatro variantes, y se emocionaban mucho aprendiendo otros ritmos.

En Quintana estaba contratado por el CRIC, así que cada mes se entregaba un informe a los directivos para manifestar los avances de los proyectos pedagógicos, en la mayoría de estos informes hago relevancia de la presencia de la mujer en el grupo de música. a continuación, un fragmento del informe pedagógico presentado al CRIC en el mes de agosto del 2022:

En este caminar con la música fuimos invitados por la vereda san Ignacio para participar del encuentro político, religioso y cultural de la misa al “santo” san Ignacio del Oyola, la verdad no se de quien se trata, pero la comunidad desde hace un año más o menos viene realizando la misa al santo, que ellos consideran importante por llevar el nombre de la vereda, le pregunté a algunos comuneros sobre este acto y me dicen que algunas personas consideran importante realizar esto por sus creencias. El encuentro empezó con los cantos de resistencia, e intercaladamente se presentaron danzas y música a cargo del grupo de la institución, también los saludos de las autoridades del resguardo y de la vereda, con actos de recreación. Hubo buena participación de la comunidad y al final se cerró con una misa, algunos entraron a la misa otros se quedaron afuera, nosotros con el grupo de música cerramos la presentación fuera del recinto religioso tocando algunos bambucos. Para finalizar contar que al grupo principal han entrado cuatro integrantes, todas mujeres, que ahora van hacer los coros y apoyo en las voces (material de investigación, informe pedagógico 2022).

Fotografía 1. Acompañando a la comunidad de la vereda San Ignacio en acto político religioso.



Fuente: tomada por Hernando Lagos, 2022.

El grupo logró un reconocimiento por parte de la comunidad y en los distintos encuentros, asambleas, reuniones, eventos políticos y culturales hacíamos presencia, pues era la primera vez en la historia del resguardo que había un grupo conformado por niños, niñas y adolescentes que interpretaban cantos comunitarios, cantos de resistencia en vivo, no había necesidad de hacer sonar estos cantos desde dispositivos tecnológicos, pero aún más importante la presencia de la mujer interpretando instrumentos y cantando.

Todas las presentaciones eran importantes para el grupo, pero recuerdo mucho la que realizamos en los 25 años de la asociación Genaro Sánchez, realizada en el Resguardo de Puracé,

porque se trataba de una celebración donde participaron todos los resguardos del pueblo Kokonuko, y la mujer iba hacer presencia no solo en las cocinas preparando los alimentos para los y las invitadas, sino en un escenario interpretando los cantos de resistencia: Así quedó registrado en el informe al CRIC (2022):

Empiezo contando que el grupo representativo de música de la institución fue invitado para los 25 años de la asociación de cabildos “Genaro Sanchez”, el cual se realizó en el resguardo de Puracé, participamos con la interpretación de tres canciones de resistencia, la primer canción que interpretamos fue “abriendo caminos” obra musical que se hace para iniciar los encuentros, esta obra fue compuesta en los talleres para que ayudara a los estudiantes a poder abrir camino en el proceso de aprendizaje de la música, y que ahora la hacemos para seguir abriendo camino en los procesos que continúan, un orgullo debemos sentir porque la primer canción que se escuchó en el encuentro fue “abriendo caminos”. En la organización parecía que habían planteado que el grupo “Kanan Yasguen” que son los compositores de la canción “homenaje al pueblo Kokonuko”, la interpretarían, sin embargo, ellos no se encontraban en el lugar, se le hizo el llamado, pero parece que no habían llegado, entonces nos propusieron que las interpretáramos nosotros, fue así que nos dieron la oportunidad de subirnos a la tarima para interpretar “abriendo caminos”, “guardia fuerza” y “homenaje al pueblo kokonuko”

Los estudiantes del grupo de música estuvieron muy comprometidos para el encuentro desde antes del evento, participamos de ensayos, sin embargo, es de contar que no todo el grupo pudo participar y esto me genero un poco de angustia ya que en los vientos faltaron dos de los músicos que mejor interpretan las obras musicales, pero con los estudiantes que llegamos a Purace nos propusimos hacer una buena participación. Estando en la tarima los estudiantes estaban con nervios, era la primera vez que se subían a una tarima tan grande y con un sonido profesional, la mayoría con micrófonos que por momentos los incomodaba ya que esto no lo habíamos hecho antes así. Aunque tuvimos varios desaciertos, en términos generales pudimos hacer una buena presentación, esto nos ayuda para seguir mejorando y motivados para próximos encuentros.

Desde este espacio agradezco a todos los estudiantes que participaron de la presentación en Puracé: Esmeralda Mazabuel, Dayana Sanchez, Yeimi Quilindo, Lorena Santiago, Karen Muñoz, Mabel Flor, Imar Fabian Santiago, Genci Santiago, Andres Manquillo, Dilver Manquillo, además de los

que no pudieron asistir pero que tenían todas las buenas intenciones Mayerson Casamachin, Cirley Casamachin, Jenifer Quilindo. Que estas semillas las podamos cuidar y fortalecer desde los distintos procesos (Material de investigación, informe pedagógico 2022).

Conclusiones

Los versos de los cantos de resistencia que hoy las comunidades indígenas han puesto en la escena comunitaria, política, social y cultural, es una construcción colectiva que viene desde hace 500 años, es la palabra de los pueblos oprimidos buscando expresar su angustia, pero que no podía ser hablada mucho menos cantada. Los cantos solo eran para un dios que no conocían, las palabras que podían enunciar sólo estaban en términos de sumisión a patrones foráneos. Cuando empezaron las primeras revueltas la voz fue acallada por la espada, por la horca y la tortura, las letras de las canciones no han sido hechas hoy, son los frutos de luchas pasadas, pues tienen cinco siglos de haberse empezado a hacer, y no son de individuos que buscan interpretar las realidades que viven las comunidades, son cantos comunitarios y de resistencia hechos por los mismos que han padecido la opresión.

Una de las características humanas más potentes es la voz, y cuando los españoles invadieron el Abya Yala, una de sus primeras acciones fue eliminar la voz, la palabra, e imponer su palabra para hacer sentir su dominio, pero aún más perverso es imponer en esa palabra una entonación ajena, una afinación que desafina. Sin embargo, después de siglos de intentar decir la palabra, las comunidades indígenas transforman los desencuentros culturales con expresiones artísticas liberadoras, no solo recuperar la voz hablada sino proyectar una voz cantada, para que la historia de las comunidades sea dicha desde su sentir y hacer. Cantar es un acto complejo, pues es escucharse a uno mismo, es una voz con la que no estamos acostumbrados a comunicarnos, si de por sí hablar en público nos cuesta, ahora imaginemos cantar, y aún más siendo indígena, con toda la carga histórica que hay sobre las comunidades indígenas, que son señalados como aquellos que no pueden realizar ciertas funciones, pues en el imaginario está que son inferiores,

pero una vez las comunidades logran cantar, se empieza a forjar nuevos caminos para que otras comunidades, otras generaciones, sigan aportando a la lucha desde la música.

Los cantos de resistencia que van surgiendo en y de las comunidades, se construyen de las situaciones que van viviendo, en otras palabras, son hechos escritos del puño y letra de quienes se encuentran en el tiempo y espacio de los acontecimientos. Estos cantos registran parte de la historia de momentos significativos, en especial el de la recuperación de tierras, en palabras de Castillo (2024) son archivos de la memoria política del proceso de recuperación de las tierras en el siglo XX del CRIC.

En la conmemoración de los 50 años del CRIC, había un sonido profesional con bastante potencia que constantemente estaba reproduciendo canciones con contenido político, canciones como *hijos del Cauca*, *guardia fuerza*, *candombe a benjamin*, y otras sonaron en varios momentos. Cantos que fueron hechos en distintos momentos de la historia pero que reviven la memoria para centrar el pensamiento y ubican la palabra de quienes estaban presentes, establecen un derrotero del encuentro, ayudan a proclamar un horizonte. En los campamentos que habían instalado las comunidades que acompañaron este encuentro había grupos de música que también estaban ensayando su repertorio para las presentaciones en la tarima, estos grupos hacían covers del repertorio andino, de las bandas de flautas y tambores y cantos de resistencia propios, ya en tarima unos de los grupos que hizo presencia fue Kwe'sx Kiwe con el acompañamiento de Inocencio Ramos, haciendo varias de las canciones que han compuesto durante este caminar de los 50 años del CRIC.

Los grupos musicales y sus cantos de resistencia no estaban en los 50 del CRIC para adornar el encuentro, se habían ganado el espacio por ser parte de la lucha, y llevan el ritmo de la

lucha, a ellos también se debe que la organización haya avanzado. Sin embargo, la presencia de los cantos de resistencia, no es acto que solo se realice en los encuentros organizados por CRIC, estos cantos suenan en las asambleas, reuniones, encuentros que se hacen en los territorios, están constantemente activando la memoria, haciendo conciencia.

La mayoría de los grupos que hacen música con contenido político, están relacionados con las escuelas e instituciones educativas de los territorios indígenas. La educación que recibieron las comunidades indígenas durante cinco siglos, estaba en función de controlar la vida en todos los sentidos, el mecanismo consiste básicamente en implantar “verdades” que un sistema dominante ha aceptado o ha sido obligado a creer en otros tiempos y que se va ajustando en la medida que las circunstancias lo requieran, pero que el fin principal es la producción en beneficio de la pirámide opresora. Ni bien habían llegado los europeos al Abya Yala y ya estaban fundando la más grande institución privada de educación, esta institución llamada “la encomienda”, la cual consistía en la entrega de un grupo de indígenas a un español para que este supuestamente les protegiera, los educara y evangelizara, a cambio los indígenas tenían que pagar con trabajo no remunerado, dependiendo el lugar donde se encontraban pagaban de formas variadas, con granos de cacao, con maíz, con joyas que poseían, servidumbre y mujeres. La principal encomienda era educarlos pues a la visión de los invasores era que no poseían conocimientos, pero evidentemente los conocimientos que obligaron a aprender a los indígenas eran los relacionados con las labores que los europeos no querían hacer pues requería de una inversión de tiempo y esfuerzo desproporcionado. Los cantos de las comunidades indígenas fueron desde un principio rechazado pues hacía parte de ceremonias paganas, que iban en contra de las creencias católicas, los únicos cantos que se podían aprender y escuchar eran los religiosos.

De ahí en adelante, las propuestas de educación para los indígenas tendrían el mismo procedimiento, buscar la forma de controlar, sacar beneficios y vaciar conocimientos sin tener en cuenta los saberes que han desarrollado. Esta es la razón por la cual uno de los puntos de lucha para CRIC es la educación, y como lo plantean en ¿qué pasaría si la escuela ...? Se busca que la comunidad se apropie de los espacios educativos, que la comunidad construya su propio sistema educativo. Es uno de los lugares donde se formará políticamente, permitirá descolonizarse de las estructuras imperantes en las prácticas y pensamientos. La música, las y los músicos estarán desde los inicios en este caminar, creando nuevas estrategias para deconstruir y reconstruir las subjetividades oprimidas. La educación propia también se construye al ritmo de los cantos de resistencia, desde estos cantos se enuncian las apuestas políticas del movimiento indígena. Las letras de los cantos de resistencia son creadas en las comunidades, son saberes de la comunidad para la comunidad, desde los primeros años escolares las y los niños aprenden el canto de la guardia indígena y otros cantos, en las elecciones de cabildos escolares levantan los bastones para cantar *guardia fuerza*. En las escuelas e instituciones educativas del resguardo de Quintana, en la mayoría de actividades, encuentros, reuniones están presentes los cantos *guardia fuerza* y *homenaje al pueblo Kokonuko*, es una práctica que cada día toma más fuerza, pasando de los cantos reproducidos en una cabina de sonido a ser interpretados por los mismos estudiantes, con tambores, queñas, zampoñas, traversas, guitarras, charangos, liras y cuanto instrumento puedan hacer, los cantos de resistencia como educación política y educación popular al interior del movimiento indígena.

Una de las prácticas de las y los músicos de flauta y tambor, es el hacer música en cualquier lugar, en un parque, en una calle de la ciudad de Popayán, de un pueblo o vereda del Cauca. En los últimos años a esta práctica se han unido los cantos de resistencia, grupos en su

mayoría conformado por jóvenes interpretan cantos políticos, acompañados de instrumentos melódicos y armónicos. Este surgimiento de resistencia tiene dos elementos fundamentales, el legado de los mayores músicos que fueron abriendo camino con sus flautas y tambores, y el segundo, las instituciones educativas, pues ahí se forjan muchos de los músicos que después siguen el legado. En la mayoría de casos, los jóvenes no son tan prestos a escuchar los discursos extensos de las y los líderes pero si están prestos a escuchar una canción, interpretados por sus compañeros, esto les motiva, ya sea a aprender a tocar un instrumentos y luego canciones, o expresar su sentimiento por otro arte. Aunque la presencia de los hombres en estos grupos sigue predominando, las mujeres han ido construyendo su espacio, hoy en día sienten el respaldo de organizaciones, colectivos y movimientos feministas y populares, que están activamente haciendo llamados a la sociedad en reflexionar y transformar las prácticas patriarcales.

En el CRIC se han dado algunos avances con respecto a la visibilización de las violencias contra la mujer, aunque en la práctica está todavía lejos de ser consecuente, la mujer ha estado presente en todas las luchas que el movimiento ha planteado, pero el reconocimiento es débil. En uno de los espacios donde la mujer ha tomado fuerza es la música, hay muchos grupos de música donde la mujer está presente, tocando un instrumento o cantando, uno de los grupos más representativo de los pueblos nasa y misak es Piure (hijos del agua), este grupo que viene haciendo un trabajo de recuperación de sonidos andinos y letras comunitarias y políticas desde el año 2000, viene trabajando con el acompañamiento de la compañera Juliana Chasqui, lo rescato en este escrito porque es uno de los primeros grupos de música de resistencia donde vi una mujer, tocando diversos instrumentos y cantando.

En las propuestas musicales de instituciones, escuelas y colectividades en las comunidades indígenas del siglo XXI está el trabajo del profesor Richard Escobar, donde hacen cantos de resistencia y la mujer está presente, también está el grupo Memnxi Kiwe, conformado solo por mujeres indígenas del norte del Cauca, con composiciones propias, escritas por mujeres e interpretadas por ellas mismas, sus letras buscan replantear el papel de la mujer en las comunidades y su participación en el movimiento indígena.

Las mujeres presentes en la música del Cauca, no solo buscan hacer parte de un grupo de música sino que replantean las prácticas tradicionales, un legado de los mayores es la música de flautas y tambores, esta propuesta las mujeres la han llevada más allá de interpretar las obras hechas por sus ancestros y proponen composiciones de flauta y tambor propias, inéditas pero con textos, en poesía, y contenido político, de estos grupos están Las Chirimijas, Son Mujer, Jolgoriosas, además promueven espacios de debate y reflexión en torno a la música, las mujeres y el sentido político.

Grupo de música de la institución educativa del Resguardo de Quintana en los 25 años de la asociación de Cabildo Genaro Sanchez. 2022



Fuente: Universidad Autónoma Indígena Intercultural-UAIIIN

Referencias

- Aguirre, G. D. (2021). *Festival de música religiosa 1964-2021*. [Tesis de maestría en Musicología]. Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/81666/Festival%20de%20M%c3%basica%20Religiosa%20de%20Popay%c3%a1n%201964%20-%202021..pdf?sequence=3>
- Arenas, M.C., Molano Arenas, J.A., Salazar Molano, A., y Molano Jimeno, A. (2022). *Tattay, la minga por el Cauca: Memorias de Pablo Tattay*. Con el apoyo de: Fundación Alfredo Molano Bravo. https://www.comisiondelaverdad.co/sites/default/files/descargables/2022-08/iar_Pablo_Tattay_22082022.pdf
- Asociación de Cabildos Genaro Sánchez 2011-2013. *Plan de Salvaguarda Étnico del Pueblo Indígena Kokonuko —PSEPIK—*. Autoridad tradicional de los territorios ancestrales del pueblo Kokonuko. Informe. <https://es.scribd.com/document/491093636/pueblo-kokonuko-diagnostico-comunitario-pdf>
- Castillo, E. (2024) Educar para la autonomía. Políticas educativas y luchas indígenas en Colombia, siglo XX. En: Liva, Y. y Escalante C. (coords.), *Educación para indígenas. Experiencias latinoamericanas de los siglos XIX y XX*. El Colegio Mexiquense, A. C.
- Cieza de León, P. (1922). *La Crónica del Perú*. Madrid: Calpe.
- Criadero La Marqueza (s.f.). *Nuestra historia – el inicio*. <https://www.criaderolamarqueza.com/nuestra-historia/>
- Congreso de la República (1989, noviembre 25). Ley 89. <https://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=4920#:~:text=Articulo%203%C2%BA.,Enero%20%2031%20de%20Diciembre.>
- Consejo Regional Indígena del Cauca —CRIC— (2004). *¿Qué pasaría si la escuela ...? 30 años de construcción de una educación propia*. Programa de Educación Bilingüe e

Intercultural. Editorial Fuego Azul.
<https://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/files/1014/5615/3700/pebi.pdf>

Consejo Regional Indígena del Cauca —CRIC— (2014). Agrupación musical parranderos del Cauca "4 más 3, cumple 13 años de vida artística y cultural". Retrieved 2022, from <https://www.cric-colombia.org/portal/agrupacion-musical-parranderos-del-cauca-4-mas-3-cumple-13-anos-de-vida-artistica-y-cultural/>

Dagua Hurtado, A. y Aranda, M. (1999). *Historia y tradición guambianas, 1. Somos Raíz y Retoño*. Universidad Nacional de Colombia. Patrocinio de COLCIENCIAS <http://www.luguiva.net/%5C/admin/pdfs/SOMOS%20RAIZ%20Y%20RETONO.pdf>

Del Molino García, R. (2009). "Yo, el rey". Tres siglos del Imperio Colonial Español, 1492-1788. <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-239/yo-el-rey-y-tres-siglos-del-imperio-colonial-espanol-1492-1788>

Flórez, D. L. (2012). *La nacionalización de los símbolos de la nación colombiana: escudo, bandera, himno, estudio iconográfico*. <https://noesis.uis.edu.co/server/api/core/bitstreams/709fe3a5-d654-454c-a60d-5cd26c04c52a/content#:~:text=Los%20s%C3%ADmbolos%20patrios%20ayudan%20en%20el>

Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI editores.

_____ (2009). *La educación como práctica de la libertad*. Siglo XXI editores. <https://drive.google.com/file/d/1z8wa0pabohaOKCGHtzj84tTESmGLismD/view>

Galeano, E. (1971). *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI. <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r31206.pdf>

González Terreros, M.I. (2011). Movimiento Indígena y Educación Intercultural en Ecuador. *Revista Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales —CLACSO—*. Universidad Nacional Autónoma de México. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20120417111214/Movimiento.pdf>

- Hunter, A. (2019). *Popayán. Una ciudad tradicional andina de mitad del siglo XX*. Universidad del Cauca.
https://www.academia.edu/96487211/Popaya_n_una_ciudad_tradicional_andina_de_mitad_de_siglo
- Klein, A. (2019, abril 9). Conferencia | Oreste Sindici y la búsqueda del Himno Nacional de Colombia [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=JwmJVt7wfr8>
- Lamus Canavate, D., (2007). La construcción de movimientos latinoamericanos de mujeres/feministas: Aportes a la discusión teórica y a la investigación empírica, desde la experiencia en Colombia. *Reflexión Política*, 9(18), 118-133.
- Londoño, R. (2016). *Tierras y conflictos rurales Historia, políticas agrarias y protagonistas*. Centro Nacional de Memoria Histórica. Bogotá D.C. – Colombia.
<https://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/01/tierras-y-conflictos-rurales.pdf>
- Matas, I. (2023). «Bella Ciao», de símbolo antifascista a icono pop. : nuevos significados a través de la serie La Casa de Papel. *Popular Music Research Today: Revista Online De Divulgación Musicológica*, 4(2), 57–68. <https://doi.org/10.14201/pmrt.30292>
- Miñana Blasco, C. (1994). *KUVI música de flautas entre los Paéces*. Informes Antropológicos. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá, Colombia.
https://www.academia.edu/79267951/Kuvi_M%C3%BAsica_de_flautas_entre_los_paece_s_nasa_
- _____ (2019, junio 12). *Música, política y transformaciones de la música colombiana*. Retrieved marzo 5, 2022, from <https://www.youtube.com/watch?v=V1zUZMBu500>
- _____ (1997). Caminos del bambuco en el siglo XIX. *Contrapunto. Revista de música en la cultura*, (9), 7-11.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7663191>

-
- (2019, junio 12). *Música, política y transformaciones de la "música colombiana"*. Festival contrapunto. Retrieved 2023, from <https://www.youtube.com/watch?v=V1zUZMBu5O0&t=1119s>
-
- (2022). *Musica campesina de flautas y tambores en el Cauca y sur del Huila*. https://www.academia.edu/79096956/M%C3%BAsica_campesina_de_flautas_y_tambores_en_el_Cauca_y_sur_del_Huila_Estudio_etnomusicol%C3%B3gico_sobre_las_m%C3%BAsicas_populares_tradicionales_del_suroccidente_de_Colombia
- Paz, F. (2022). Río Las Piedras, afluente del río Cauca en el municipio de Popayán. https://enciclopedia.banrepcultural.org/index.php?title=R%C3%ADo_Las_Piedras,_afluente_del_r%C3%ADo_Cauca_en_el_municipio_de_Popay%C3%A1n#
- Periódico La Campaña (16 de junio de 2017). Caballo de Paso Fino Colombiano, reconocido por el Congreso como raza autóctona. *Periódico La Campana*. <https://www.periodicolacampana.com/caballo-de-paso-fino-colombiano-reconocido-por-el-congreso-como-raza-autoctona/>
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, p. 246.. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>
- Silvel, S. (1 de agosto de 2020). La violencia epistémica contra los pueblos indígenas. *Revista Debates Indígenas*. <https://debatesindigenas.org/2020/08/01/la-violencia-epistemica-contralos-pueblos-indigenas/>
- Thahir Silva, S. (domingo, 20 de enero de 2008). *Movimiento campesino colombiano: historia y lucha*. Agencia Prensa Rural. <https://www.prensarural.org/spip/spip.php?article1289>
- Torres, S. M. (2022). *Mujeres de carne y hueso: convites y feminismos populares*. Instituto Nacional de Investigación e Innovación Social.

Tuhiwai, L. (2012). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. LOM ediciones.

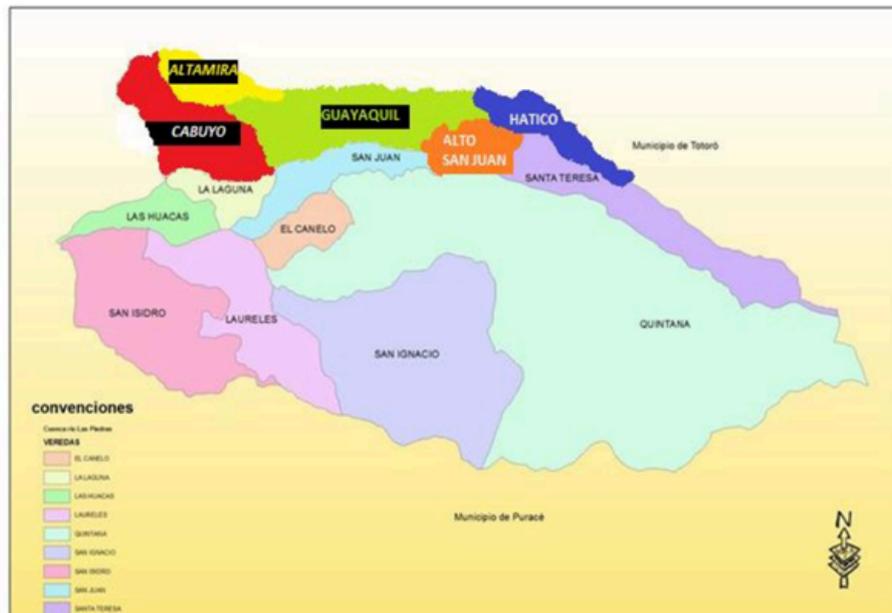
https://www.academia.edu/37484358/A_descolonizar_las_metodolog%C3%ADas_Investigaci%C3%B3n_y_pueblos_ind%C3%ADgenas_Linda_Tuhiwai_Smith

Ulchor, D.C., Quilindo, J.F. y Grajales, M.L. (2019). La danza como estrategia pedagógica para motivar a la apropiación de los rituales de armonización indígena del Resguardo de Quintana, con los estudiantes del grado 9° de la Institución Educativa Quintana sede Las Piedras, del municipio de Popayán departamento del Cauca. [Tesis de grado, Fundación Universitaria de Popayán]. [Unividafulp.edu.co](https://unividafulp.edu.co)
<https://unividafulp.edu.co/repositorio/files/original/826b2c28ca26e2553806c1537055bb57.pdf>

Zúñiga, V. H., y Víquez, H. Y. (2011). *Río Las Piedras, afluente del río Cauca en el municipio de Popayán*.

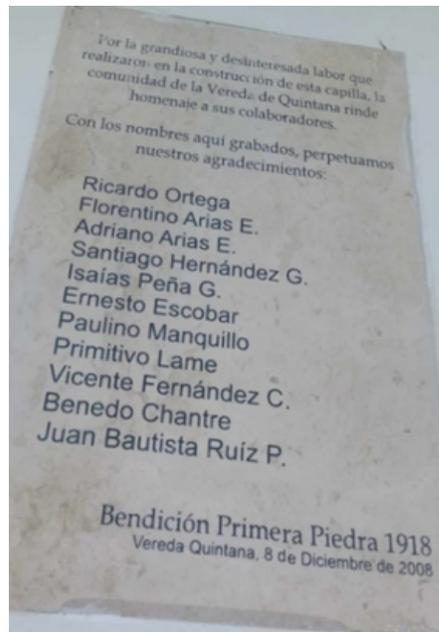
<http://repositorio.unicauca.edu.co:8080/bitstream/handle/123456789/6740/An%C3%A1lisis%20de%20la%20oferta%20h%C3%ADdrica%20de%20la%20subcuenca%20r%C3%ADo%20Las%20Piedras%20y%20su%20afectaci%C3%B3n%20por%20el%20fen%C3%B3meno%20El%20Ni%C3%B1o.pdf?sequence=1>, Popayán, Cauca, Colombia.

Anexo 3. Resguardo indígena de Quintana



Fuente: Ulchor, Quilindo y Grajales (2019).

Anexo 4. Placa conmemorativa Bendición Primera Piedra



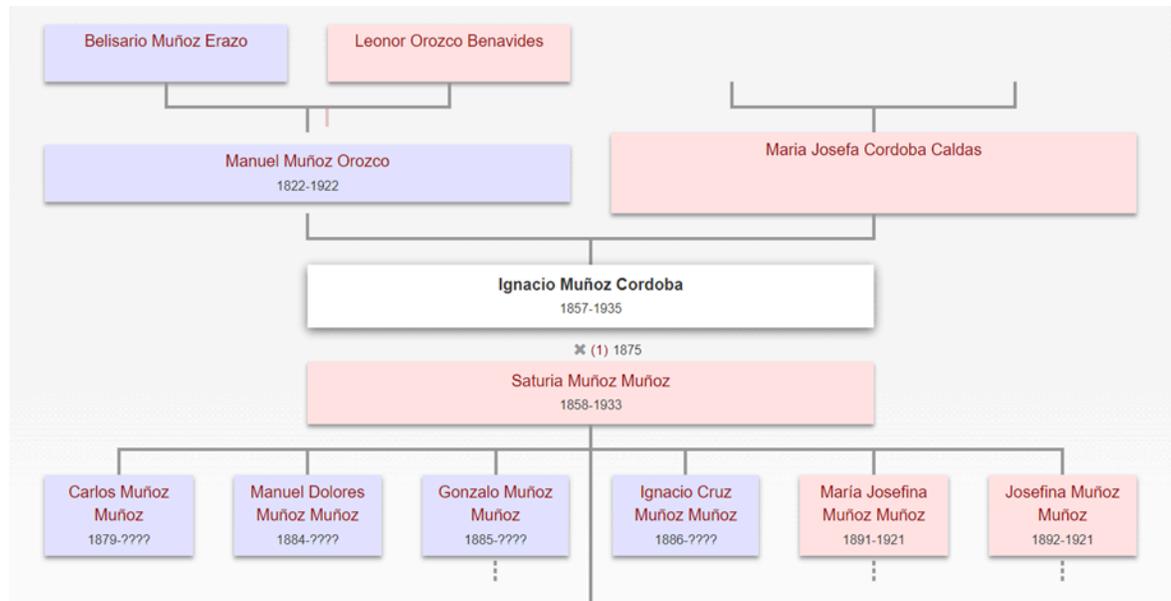
Fuente: propia de la investigación.

Anexo 5. Iglesia de San Ignacio, en el corregimiento de Quintana



Fuente: propia de la investigación.

Anexo 6. Ancestros y descendientes de don Ignacio Muñoz Córdoba.



Fuente: <https://www.genealogieonline.nl/> “Ignacio Muñoz Córdoba (1857-1935)”

Anexo 7. Mayor Blas Campo



Fuente: propia de la investigación.

Anexo 8. Blas Campo comenzó su incursión en la música a los siete años



Fuente: propia de la investigación.

Anexo 9. El músico Ángel María invitó a Blas a tocar con él.



Fuente: propia de la investigación.

Anexo 10. Aunque hablen mal del indio.



Fuente: propia de la investigación.

Anexo 11. Segundo momento, nuevo enfoque al espacio de música.



Fuente: propia de la investigación.

Anexo 12. Tercer momento. Conformación de un grupo de música más estable.



Fuente: propia de la investigación.

Anexo 13. Canto de resistencia de las mujeres (2022).



Fuente: propia de la investigación.