

**COSMOVISIÓN DEL PUEBLO INDIGENA YANAONA
-ETNOLITERATURA: DE LA ORALITURA A LA LITERACYTURA
DESDE UNA SEMIOSIS DECOLONIAL-**



YEIMY ALEXANDRA DIAZ PIAMBA

UNIVERSIDAD DEL CAUCA

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

PROGRAMA DE LITERATURA Y LENGUA CASTELLANA

POPAYÁN

2019

**COSMOVISIÓN DEL PUEBLO INDIGENA YANAONA
-ETNOLITERATURA: DE LA ORALITURA A LA LITERACYTURA
DESDE UNA SEMIOSIS DECOLONIAL-**



YEIMY ALEXANDRA DIAZ PAIMBA

Trabajo de grado para optar al título de:

LICENCIADA EN ESPAÑOL Y LITERATURA

Director:

DR. LUIS ARLEYO CERÓN PALACIOS

UNIVERSIDAD DEL CAUCA

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

PROGRAMA DE LITERATURA Y LENGUA CASTELLANA

POPAYÁN

2019

Agradecimientos

Agradecimiento a mi abuelo y a mi madre que, con sus grandes esfuerzos y esmeros, me enseñaron que de las ramas de un árbol se cosecha los frutos, pero no por eso debemos olvidar sus raíces. A ellos que con tanto esmero y dedicación aportaron a mi formación como persona y profesional.

A mi director de trabajo de grado el profesor Luis Arleyo Cerón y la profesora Patricia Aristizábal, que me guiaron de tal modo, que hicieron posible que cumpliera esta meta y formaron parte de todo mi proceso académico.

A las personas que hicieron parte de esta investigación que me brindaron la ayuda de forma sincera y abrieron sus vidas, me acogieron y permitieron que cumpliera este objetivo de mi vida.

Nota de aceptación

El director y jurados del seminario del proyecto de grado Cosmovisión del pueblo indígena Yanacona, etnoliteratura: de la oralitura a la literacytura desde una Semiosis Decolonial, elaborado por Yeimy Alexandra Diaz Piamba, una vez revisado el escrito final y aprobada la sustentación de la misma, autorizan a la autora para que realice gestiones administrativas correspondientes a su título profesional.

Dr. Luis Arleyo Cerón Palacios

Jurado

Jurado

Popayán, ___ de _____ de 2019

Tabla de contenido

A manera de introducción.....	7
1. Guardianes del Macizo Colombiano (Sociotopografía)	19
1.1. Los colores de las montañas	20
1.2. La vara de chonta como símbolo de autonomía	22
1.3. Tejidos de unidad.....	24
2. Piel cobriza (Etnobiografía)	26
2.1. Un anciano de cabellos plateados	27
2.2. Un musgo ambulante	27
2.3. Dos extraños en la calle.....	30
2.4. Un pequeño con alma de gigante	32
3. Una mirada a la etnoliteratura del Macizo Colombiano (Etnocrítica).....	35
3.1. Yaku como fuente de cosmovisión (Agua)	39
3.2. Chakana.....	44
3.3. La sabiduría ancestral.....	48
4. Pensamiento propio (Etnoeducativo).....	52
4.1 Saberes locales.....	53
4.2 Intercambio de experiencias	54
5. Historia de palabras vivas (Ecotextualidad).....	58
Conclusiones	77
Referencias.....	78
Anexos	81

Tabla de ilustraciones

Ilustración 1. Mujeres del pueblo Coconuco.....	59
Ilustración 2. Cacique Guachione.	60
Ilustración 3. La laguna de la Magdalena.	63
Ilustración 4. Laguna de la Magdalena.	65
Ilustración 5. Chakana..	66
Ilustración 6. Duende.....	68
Ilustración 7. El Guando..	69
Ilustración 8. Serpiente Encantada.	71
Ilustración 9. Una señora extraña.	73
Ilustración 10. Piedra Pata del Buey.....	75

A manera de introducción

(Investigación etnoliteraria)

El presente trabajo investigativo que lleva por nombre “Cosmovisión del pueblo indígena Yanacona” hizo parte del seminario Etnoliteratura: de la oralitura a la literacytura desde una Semiosis Decolonial, dirigido por el Dr. Luis Arleyo Cerón, en el marco de la línea de investigación Problemas de la literatura y la cultura, en el programa de Licenciatura en Literatura y Lengua Castellana. Partimos de la problematización de un vacío curricular, epistémico e investigativo en el programa, a pesar de la riqueza cultural, lingüística y literaria del contexto regional y nacional, del interés que ha suscitado en investigaciones internacionales y de la influencia en la producción literaria internacional. Muchas son las causas, entre otras el arraigado logocentrismo que ha excluido modos locales a cambio del privilegiado canon literario occidental. En consecuencia, esta etnoliteratura se mueve en espacios vernáculos autóctonos, domésticos, incluso escolares como currículo oculto y de forma desdeñada, ignorada, olvidada; estigma que no se corresponde con su riqueza sociocultural. Por otra parte, cierta parsimonia y dejadez de los pueblos, con sus entes culturales y académicos que no la ponderan, han generado su olvido y subvaloración, evidenciando una semio-política literaria, que actúa en la construcción identitaria de los pueblos que han subsistido con sus cosmovisiones propias, mediante la tradición oral y escrita.

De suerte, demanda el trabajo de una literatura otra, opción incluyente, con efecto en una educación alternativa, plural, que atiende y dimensiona lo local andino, popular, y establece nexos con el contexto vital diverso. A lo anterior, la formulación estuvo dada con la pregunta general ¿Cuál es la naturaleza de la etnoliteratura del suroccidente colombiano desde un enfoque de semiosis Decolonial? Ante esta pregunta asumimos como hipótesis: la etnoliteratura del Suroccidente colombiano, desde un enfoque de semiosis Decolonial, permite caracterizar la pluralidad idiosincrática de los pueblos y las relaciones de fuerza de una identidad colonizada. De esta manera, nos movió un objetivo general expresado en los siguientes términos: comprender la etnoliteratura del suroccidente colombiano, mediante una semiosis Decolonial, para empoderarnos de su re-vitalización e inclusión educativa. Para su consecución, asumimos objetivos específicos tales como: A. Realizar un trabajo etnográfico respecto a eventos etnoliterarios. B. Analizar un corpus de textos etnoliterarios mediante una semiosis Decolonial.

C. Consolidar una antología crítica multimodal. En efecto, podemos justificar esta investigación desde dos ámbitos:

A partir del ámbito educativo disciplinar. La etnoliteratura tiene existencia real y potencial epistémico, sin embargo tiene presencia precaria o incipiente en el sistema normativo educativo de todos los niveles de educación. No es raro encontrar significativos estudios por parte de personas extranjeras o extrañas a nuestros territorios latinoamericanos, con mayor énfasis ha de gestarse desde nuestros territorios diligentes trabajos, puesto que los vacíos epistémicos, ante el fenómeno en estudio, se presentan por des-conocimiento o necesidad de re-conocimiento. La etnoliteratura tiene desarrollos teóricos y su vinculación o articulación a la esfera estética de la literatura universal ha sido demostrada por sus teóricos. Se suma a estas razones la emergencia de una inclusión social y multimedial en las prácticas literarias y lingüísticas escolares. Así, esta investigación resulta necesaria y pertinente en esta licenciatura, al punto que articula literatura, lingüística y pedagogía, con viabilidad en los contextos caucano y colombiano caracterizados por su condición pluriétnica y multicultural.

Desde el ámbito sociocultural. La etnoliteratura ha estado relegada en cuanto a su intervención y tratamiento cultural, educativo e investigativo por diversas causas, como ya se ha mencionado, con impacto sociocultural profundo, si se tiene en cuenta que algunas de las funciones de la literatura hacen alusión a la representación de la realidad, el aprendizaje de modelos literarios, la recreación cultural, entre otras, que inciden geopolíticamente sobre las formas de saber, actuar y ser de los sujetos y comunidades (interactúan en la construcción de sentidos, en la representación y comprensión de mundo y en la conservación y socialización de las culturas). Desde esta situación, es necesario revitalizar, reivindicar y reflexionar la etnoliteratura, desde una investigación etnocrítica. Tales propósitos y mediación han de caracterizar su legado histórico y situar el estatus que merece. La etnoliteratura constituye un dispositivo discursivo, identitario y político, como experiencia inclusiva social y de educabilidad, que revitaliza nuestra diversidad sociocultural, en, desde y para una educación rural y urbana que se erige desde lo popular y público. Además, constituye una experiencia discursiva que re-construye identidades y evidencia tensiones a partir de una activa re-significación de su naturaleza sociocultural.

En este sentido, avanzamos ahora a una contextualización sociocultural y epistemológica. Esta investigación tiene como contexto unas regiones del suroccidente colombiano, de condición

pluriétnica, cuyo legado etnoliterario está a la orden del día, pero su estudio ha sido precario y excluido, como se evidencia en prácticas pedagógicas, en currículos escolares y en la producción bibliográfica nacional, salvo excepciones recientes, en las que políticas oficiales han incorporado temáticas y producciones, pues a espaldas de una realidad multicultural se ha actuado de manera reduccionista, con un modelo letrado y canónico. Conviene decir que este programa ha contado con un curso inicial que establece unas bases etnoliterarias (como fuentes preliterarias), sin embargo, no es suficiente para afrontar la complejidad, diversidad y riqueza del tema o fenómeno y los problemas que suscita su producción multimodal de diversas etnias (indígena, afrodescendiente, mestiza, entre otras).

La etnoliteratura ha tenido presencia por siglos, a nivel local y global, como experiencias textuales, cotidianas y vivas; ya como “oralitura” o como “literaturas otras” de diversas etnias en Colombia, y en las que subsisten diversas modalidades como la literatura popular (Vélez, R.), Literatura aborigen (Peña, I.), Literatura folklórica, literatura o discurso periférico (Theodosiadis, F.), tradición oral (Ong, W.), tradición escrita, (Ong, W). Literatura tradicional (Montemayor, C.), entre otras. Hoy, esta etnoliteratura se recrea a través de las tecnologías de la palabra ya sea como oralidad o escritura. Es decir, trayectos que van de la oralitura a la literacytura, en sendas antologías, la mayoría sin etnocrítica y estudios acuciosos como los de algunos referentes. Además de colecciones de algunas editoriales, proyectos, políticas, tesis, que exponen antologías y estudios críticos de diversos pueblos del mundo, ampliando el horizonte de los antecedentes y lo bibliográfico. Así, dichos estudios se constituyen en una disciplina y proyecto cultural que deja una contribución esencial, como panorama por conocer y recrear en las literaturas otras.

Las investigaciones ponen en contexto la etnoliteratura de pueblos latinoamericanos, y buscan enunciar y comprender la cosmovisión e idiosincrasia pluriétnica desde diversas perspectivas. También, orientan a la etnoliteratura como dinamizadora de la educación y la cultura, desde diversos temas, problemas y componentes. Se organizan y estudian historias, canciones, poemas, cuentos, narraciones tradicionales, relatos ancestrales, leyendas y lenguaje ceremonial, que poseen valores literarios especiales. Más que memorias, son rememoraciones y recreaciones a las que es importante dejar de ver como cosas del pasado, se refieren a un momento relacionado con nuestra humanidad. Así mismo, estas investigaciones describen la etnoliteratura asumida como composiciones de los pueblos, en diversos géneros etnoliterarios, más allá de los convencionales, se asumen crónicas, leyendas, historias, etc. Se investiga in situ

o se organiza antologías de dichas composiciones, con grupos humanos diversos. Dejan ver la importancia que tiene la literatura, como referente antropológico, estético y sociocultural.

La particularidad de esta investigación está en que se asume una investigación holística, compleja y sociocrítica que permite por una parte la construcción de conocimiento cultural, por otra la cualificación de la educabilidad en la cultura escolar, ámbito de realización profesional, desde opciones diferentes a las tradicionales, desde estrategias de aula abierta.

Avanzamos, entonces, a un marco teórico-conceptual, en el que se suma el pensar la etnoliteratura como fenómeno investigativo y educativo, desde un enfoque crítico de semiosis Decolonial, en coherencia con su modalidad de pensamiento latinoamericano, que reconfigura el acontecer histórico de nuestro saber y hacer, en relación con la influencia occidental. Se trata de un giro Decolonial, que constituye la alternativa de un pensamiento propio, para el diálogo, desde la cultura local. La potencialidad epistémica de la etnoliteratura como producción cultural y del enfoque teórico metodológico se hace explícito en la existencia de saberes otros, para repensarnos y encontrarnos en nuestra identidad con la negritud, la indianidad y el mestizaje. Para abordar la Etnoliteratura desde un enfoque de semiosis Decolonial, el marco teórico de la presente propuesta investigativa y articula tres ejes teóricos: teoría etnoliteraria, teoría etnolingüística y teoría etnoeducativa. De igual manera, el orden del discurso conceptual circula por categorías básicas como: etnoliteratura, etnoeducación, etnolingüística, oralidad, tradición oral, escritura, oralitura, Literacytura, entre otros. Veamos a continuación estos tres ejes:

Desde el primer eje, la teoría etnoliteraria. Las miradas de la etnoliteratura franquean las fronteras del lugar y del saber de la literatura, donde la literatura deja de ser lugar exclusivo de un canon y la etnoliteratura deja de ser patrimonio de la comunidad popular, y se integra a una educación de aula abierta y crítica. La etnoliteratura etimológicamente hace alusión a la literatura de etnias, razas, grupos humanos, y su correspondiente estudio crítico, a partir de la atención a su producción y comprensión, en relación a la cultura y las lenguas de los pueblos. También, está diferenciada del uso coloquial y ubicada en la tradición oral y escrita o entendida como arte de la composición o arte de la lengua, mediante un complejo proceso idiomático y cultural (Montemayor, 1998). Al tiempo, la oralitura, es una forma de pensar las artes verbales, en sus diferentes modos, tipos y géneros discursivos. Así mismo, la literacytura es un concepto que ya hace carrera como un continuo y articulación entre oralidad, escritura y lectura, este concepto ha

sido aceptado y también cuestionado por algunos intelectuales (Toro, H., 2011, Vich y Zavala, 2004).

El fenómeno de la etnoliteratura. Rodríguez, H. (2001) denomina a la etnoliteratura como espacio teórico- político para las incursiones en el campo de la crítica, que va a permitir analizar situaciones y creaciones de la vida social, mítica, simbólica. Esta obra nos deja conocer las realidades e imaginarios culturales latinoamericanos, para superar la canonización de la mirada eurocéntrica y etnocéntrica. Para el autor la realidad latinoamericana debe generar estudio y campo epistémico dirigido a las dinámicas socio-históricas, como cultura mestiza, híbrida y sincrética, es decir como entrecruzamiento cultural, producción cultural y sentido histórico en todas sus expresiones (artísticas, espirituales, estéticas, entre otras), siguiendo modelos etnográficos que se enfocan en pueblos, razas y culturas. El autor postula: 1. Una investigación etnoliteraria que pretende desarrollar componentes epistémicos y políticos, para explicar las raíces socioculturales e históricas de los pueblos. 2. La “etnoliteratura”, como espacio sociocrítico, estético, político y como producto de creación e investigación sociocultural. 3. La Etnoliteratura hace referencia a los imaginarios, símbolos, saberes, discursos (orales, escritos, visuales, expresivos), de la vida de las culturas.

También, el problema del relato y del héroe. Mircea Eliade (1973) aborda la constitución del mundo mítico y cosmogónico. Para el autor, el mito es un relato de una creación, se narra cómo algo ha sido producido, cuenta una historia sagrada, de un tiempo primordial, con hazañas de seres sobrenaturales y creación de realidades y seres del cosmos. El autor entiende al mito como verdadero y sagrado, mediado por la memoria, como forma de conocimiento cultural, unida a rituales iniciáticos cargados de simbología. El mito sobrevive a los tiempos o pasa del mito al logos (desmitificación), mediante la interpretación alegórica, vaciándolo del valor religioso y metafísico. Relaciona mitología, ontología e historia; las historias divinas, existenciales y humanas; por eso se concede importancia a los seres sobrenaturales, supremos e intermediarios. El autor postula que: 1. La cosmogonía es el modelo esencial del relato de toda nueva creación, se complementa con mitos de origen. 2. El mundo se renueva o destruye a través de mitos, ritos, hechos (ciclos cosmogónicos). 3. Los ritos iniciáticos se incorporan al acervo de mitos, donde el sacrificio y la entronación aportan beneficios (regeneración, equilibrio, soberanía universal).

Campbell, J. (1998) trata sobre el viaje del héroe en los mitos, sus transformaciones y circunstancias, desde tres momentos: la salida, la iniciación y el regreso. En estos acontecen

desafíos, el propósito de la misión, aprendizaje de reglas, adversarios, aliados. Al salir: el llamado a la aventura, ayuda sobrenatural, cruce del primer umbral. En la iniciación: las pruebas, el encuentro con la diosa, la mujer como tentación, la reconciliación con el padre, apoteosis y la gracia última. En el regreso: la conquista de la sabiduría y la confusión entre regresar o no hacerlo (la negativa al regreso, la huida mágica, el rescate exterior, el cruce del umbral del regreso, la posesión de los dos mundos y la libertad para vivir), pues ha logrado un equilibrio que le permite mediar entre lo material y lo espiritual, entre lo divino y lo humano, entre la vida y la muerte, que representa el vivir la vida plenamente. Además, plantea ocho transformaciones por las que el héroe pasa: el héroe primordial y el héroe humano (misión y modelo del hombre perfecto), la infancia del héroe (reconocimiento de su carácter después de pasar un periodo de oscuridad), el héroe como guerrero (predestinado a ser héroe, como ser de origen divino), el héroe como amante (ligado a una mujer), el héroe como emperador y como tirano (tensión entre dones y fuente trascendental), el héroe como redentor del mundo (iluminación, autoridad superior), el héroe como santo (renuncia al mundo, lo imperecedero), la partida del héroe (su muerte, síntesis del sentido de la vida). El autor postula: 1. La narración es orden discursivo primario, rememora experiencia, donde la intriga comprende una síntesis que responde a las acciones nudo/resolución. 2. El mundo mágico-religioso organiza tiempo, espacio, creencias, valores o mito vivido (isotopías).

En un segundo eje teórico, la teoría etnolingüística: nos ubicamos en una referencialidad teórica de corte Semiótico Decolonial. Teorías translingüísticas, que no solo piensan la representación y comprensión del discurso, sino el giro de lo construido a través de una semiosis creativa y crítica. En este sentido, Luque, S. y Alcoba, S. (1999), argumentan cómo la oralización, la lengua oral y la tradición oral están presentes en las formas de comunicación multimedial. Postulan la autonomía como la hibridación, entre oralidad y escritura; ligadas y mediadas, por avances tecnológicos, generando giros en sus formas de expresión, representación y recepción, que traen impactos en los hábitos, visiones y usos socio-comunicativos. Por su parte, Alexandra Muro (2008) nos expresa que existen marcos discursivos referidos al contexto situacional y cultural, en relación a la oralidad y la escritura. Refiere la presencia del carácter manipulador sobre el lenguaje mágico (deseos, maldiciones, conjuros, fórmulas mágicas, encantamientos) y la poética, que con recursos diversos, como el ritmo, realza las ideas elegidas. Argumenta que la

oralidad y la escritura han estado rodeadas de prejuicios y prestigios al transcribirse y complementarse con gestos, prosodia, poética.

Siguiendo en este orden, respecto al fenómeno de la cultura oral y escrita, Ong, W. (1987) expone la importancia de la oralidad y la escritura en las sociedades, su diferencia y complementación. Resalta el trato hacia la oralidad primaria (oral) y secundaria (altas tecnologías) y pone en cuestión el término “literatura oral” (por no tener conexión con la letra o letras). Aconseja que se nombre “formas artísticas verbales”, o arte verbal, que comprendería lo oral y lo escrito, aunque como actividades autónomas (con funciones diferentes y complementarias, por sus soportes textual y contextual). Establece algunas psicodinámicas de la oralidad: conservadoras, de recuperación, situacionales, ejemplificadoras, descriptivas, a través de mnemotecnias y fórmulas acumulativas y repetitivas, con formas redundantes y ampliatorias. Nos refiere el descubrimiento moderno de las culturas orales primarias, a partir del texto y la palabra escrita (refranes, poemas, cuentos, cantos, conversación, recitación, epopeyas); al tiempo que en la recolección de datos orales existe afectación de su originalidad. Para este autor, la escritura, la imprenta y la computadora son todas formas de tecnologizar la palabra, cuya lectura fue sustituyendo la enseñanza tradicional de bases orales. Refiere que frente a la memoria oral, la narrativa como género evidencia el cambio de la oralidad a la escritura, en múltiples factores: producción, memoria, comunicación (en tramas, funciones y manipulaciones). Postula, además, que: 1. La escritura como reestructuradora de la conciencia. 2. Necesidad de una nueva forma de estudiar la historia de la literatura. 3. La necesidad del otro, de su contemplación y conciencia del acto comunicativo, del autor, del texto y del lector.

Así mismo, el fenómeno de la oralidad y el poder, desde Vich, V. y Zabala, V. (2004) centran su estudio y análisis en el discurso oral, con enfoque discursivo para enfrentar el tema de la enunciación y los debates de oralidad-escritura, literaturas populares, historia oral y los testimonios. Analizan diferencias y conflictos planteados entre culturas orales y culturas escritas. Expresan que nuestra época nos enfoca en un retorno a la oralidad, de la mano de las nuevas tecnologías (oralidad telemática); reavivamiento del concepto de “oralidad”, sustentados en el cambio de paradigma lingüístico que considera la experiencia del habla real de acuerdo a necesidades comunicativas, ideologías sociales y se conectan, según uso, con relaciones de poder, en relación a la cultura del libro y a las sociedades mal llamadas periféricas, cuyo conocimiento es comunitario oral y colectivo. Postulan: 1. No es posible tratar de construir una lógica de la

escritura sin investigar la oralidad de la cual surgió. No debe asumirse la escritura como componente de aculturalización. 2. Desde el ámbito de la oralidad telemática debe valorar y rescatar la oralidad, su pluralismo, como herramienta del diálogo de saberes. 3. Valorar lo oral sin ponerla por encima o por debajo de la escrita, redescubriendo el valor de puntos de vista para la sociedad, la variación y el pluralismo social.

Como tercer eje, la Teoría Etnoeducativa. La intervención etnoeducativa está pensada desde un concepto de aula abierta, con la realización de un evento etnoliterario y socioformativo, una juglaría o fiesta cultural communal, con la inclusión de la oralitura y la literacytura, como modelos populares, desde una perspectiva propia y crítica, en un entrecruzamiento entre lengua, literatura y pedagogía. Para Mejía, M. (2011), implica construcción, reconocimiento y autoevaluación colectiva de prácticas, saberes, conocimientos, acciones, identidades, ideales, condiciones, luchas, que buscan transformación de individuos y grupos en América Latina. Se busca la constitución de un pensamiento propio, una escuela propia y alternativa, y proyectos educativos ligados a la sabiduría y necesidades de los pueblos multiculturales, sin discriminar conocimientos e imaginarios sociales y sin deslegitimar otras formas del saber, superando la actitud eurocéntrica en la escuela formal. De igual manera, la teoría o Giro Decolonial ha sido materializada por varios intelectuales (Arturo Escobar, Santiago Castro, Walter Mignolo, entre otros). Abordan el problema del colonialismo, desde diversas fuentes que proponen la incidencia de los descubrimientos y del mercado mundial para el desarrollo de la ciencia y tecnología en Europa, en contravía a América a quien se la mira desprovista política, historia, económica y socialmente para el éxito, pues aún estamos en la lucha por otros asuntos razas, poder, nombramientos.

El problema de la colonialidad del saber, es abordado por Castro, S. (2002), busca alternativas al eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano contemporáneo, incorporando una perspectiva histórica que evidencia la violencia epistémica y el problema de la "invención del otro". Se trata de una crisis y configuración histórica de poder, con sus mecanismos, dentro del mundo capitalista, que construye al otro, a través de una lógica binaria que reprime las diferencias, desde el contexto de la consolidación de los estados nacionales, el colonialismo y el poder moderno/colonial y sus saberes ideológicos.

Aclara que las Ciencias sociales no realizaron la ruptura epistemológica ante la ideología, por el contrario se convierten en un aparato ideológico, que disciplina y legitima perfiles de

sujetos para el funcionamiento del estado y la estandarización de la cultura. Piensa una perspectiva epistémica en relación al resurgir de las luchas de los pueblos excluidos (negras, indígenas, mestizas, minoritarias) por geopolíticas como el neoliberalismo, la globalización y el discurso hegemónico de un modelo de civilización o aparato ideológico; en contravía se impulsa una fuerte crítica a la occidentalización; concluye que la modernidad excluye el imaginario de las urbes, la multiplicidad, la ambigüedad, otras formas de progreso y desarrollo, el buen vivir. Reconoce que una de las consecuencias de la colonialidad fue el control de las instituciones sobre el conocimiento, esto es lo que denomina: colonialidad del saber, y busca contribuir a contrarrestar dicho dominio, desde la investigación modernidad/colonialidad, la “teoría poscolonial y el diálogo epistémico. Entre otros postulados tenemos: 1. La poscolonialidad se concentra en el tema del conocimiento, en trayectorias tradicional-modernidad, barbarie-civilización, comunidad-individuo, como estrategias de dominio. 2. Para alcanzar un desajuste favorable, los de-colonialistas han dejado entrever una metodología discursiva sistemática, crítica, inclusiva, participativa, dialógica, liberadora.

En cuanto al fenómeno de la tradición oral y la educación. Bernal, G. (2004), en Tradición oral, escuela, modernidad, nos acerca a mediación de registros como la escritura y la oralidad, con sus funciones y magnitud de poder. Como ocurre hoy con el interés académico por la revaloración de la oralidad, la inserción del sujeto en el ecosistema comunicativo, superando antiguas limitaciones; profundizando en la lúdica y poética de la oralización y la tradición oral, para fortalecer el pensamiento en la escuela. La experiencia cotidiana no se desliga del saber y por lo tanto hace parte de una educación que se adapta a las necesidades de un pueblo de resignificar la vida. Esto nos permite transformar la escuela en una educación participativa y comunicativa. La tradición oral no es solo contar historias sino una memoria del bagaje ancestral para las generaciones. Los pueblos originarios se han propuesto dar a la oralidad un renovado valor como identidad y herramienta de desarrollo. Para el autor, la narración es el arte de hilvanar historias, que permite develar mundos posibles. En la oralidad el pensamiento está enraizado en la experiencia cotidiana, colectiva y nómada, es un texto abierto, que se actualiza, con modificaciones válidas (licencias, sobreentendidos, recurrencias, paralelismos, repeticiones, fórmulas, giros, gestos, etc.) y funciones como: poner en orden el caos, conciencia del mundo, permitir la identidad y alteridad, interpretar la realidad, unificar una comunidad, construir un idioma común y su renovación, es mediador entre planos espiritual y terrenal, pasado y presente,

es tradición, axiología, comportamiento, idiosincrasia, acumulación, memorización, modificación, improvisación y transmisión, moldear las prácticas culturales, etc. Por todo esto, la tradición oral es la carga de experiencias y conocimientos que se transmiten de generación en generación (mitos, leyendas, prácticas religiosas, prácticas ancestrales, ritos iniciáticos, medicina, costumbres, magia, carnaval, etc.), Precisemos algunos postulados: 1. El objetivo de trabajar la oralidad es formar sujetos parlantes y fundar la existencia social de la escuela. Propiciar actos y diálogos para la comunicación de ideas y sentimientos. 2. Convertir el grupo escolar en una comunidad viviente donde cada uno se reencuentre a sí mismo en su relación con el otro. 3. Permitir que la escuela sea el centro de reunión de la comunidad para dar a la oralidad y la tradición oral el valor que merecen en la formación.

Todo esto desde una perspectiva sociocultural, con un enfoque crítico, como apuesta teórica que propende por un diálogo epistémico entre el pensamiento latinoamericano y otras fronteras del saber que permiten la complementariedad. Para esto, es necesario citar otros referentes específicos a esta investigación tales como: Estermann (1998), Quintana (2013), entre otros.

Es de anotar la metodología, de carácter cualitativo, asume asuntos socioculturales estéticos que buscan transformar realidades educativas y humanas, pensada desde un enfoque sociocrítico, de semiosis Decolonial, con método etnográfico y técnica del testimonio, que implican asumir experiencias in situ, en el Suroccidente colombiano, donde circulan creaciones etnoliterarias, orales y escritas. Se articula al pilar de lo etnoeducativo con una “Juglaría” o “Raymi” escolar, con la etnoliteratura dialógica y una Antología crítica, multimodal, que permite alcanzar competencias culturales, lingüísticas y literarias. Desde la pedagogía crítica, aula es cualquier espacio donde sea posible la formación de sujetos educativos, desde nuevas lógicas: otros espacios, narrativas, gestiones y prácticas, que reconfiguran el esquema rígido oficial.

Enfoque y Diseño metodológico, con enfoque de Semiosis Decolonial: entendido como postura de semiótica crítica, desde el pensamiento latinoamericano. Consiste en develar relaciones de poder, colonización ideológica y representación de identidades socio-culturales. Esta semiosis, descubre la afectación socio-cognitiva o políticas de poder y control del saber, actuar y ser, en una cultura. Es decir, diversas jerarquías (epistémicas, étnico-raciales, espirituales, de género), movilizadas por las élites. Estas jerarquías están naturalizadas, en posición subalterna o dominada, en lo semiopolítico, geopolítico, biopolítico, con estrategias que reproducen formas de colonialismo. Este enfoque determina cómo se construyen

representaciones de identidad en los discursos etnoliterarios, de acomodación o resistencia ante la modernidad colonial latinoamericana. Aquí coexisten saberes, lenguas y formas discursivas (oralidad, escritura, corporeidad), con restricciones y valoraciones, en los procesos de aculturación. El giro de-colonial cuestiona y visibiliza las estrategias de dominio que operan mediante dispositivos de poder subjetivo y/o regímenes de verdad y realidad, ideológicas. Entre los aspectos relevantes del análisis están: 1. De-colonialismos del poder o dominio y control del: Saber. b. Actuar. c. Ser. 2. Procesos de colonización: Ordenamiento. b. Clasificación. c. Jerarquización.

En cuanto a técnicas metodológicas investigativas se emplearon el-trabajo etnográfico: descrito por Guber, R. (2001) y Tezanos, A. (2001) como forma básica de la investigación social, con el uso de la descripción y reflexión de un evento o fenómeno sociocultural, en la relación investigador y territorio urbano, como campo discursivo. Sus fases son: contacto con territorio urbano, recolección y registro informativo (eventos significativos). A. Selección de la muestra según criterios (pertinencia, relevancia, adecuación). B. Trabajo de análisis y síntesis comprensiva (sistematizar y triangular la información). El trabajo testimonial: descrito por Theodosiádis, F. (1996), como manifestación discursiva directa e híbrida (etnográfico, autobiográfico, periodístico, etc.) Articula la memoria colectiva, identificación biográfica, los testigos describen eventos de sus vidas. El autor-testigo ordena y expresa los eventos, de acuerdo a sus juicios valorativos, experiencia y recuerdos, puede estar mediatizado por un mediador que recoge y procesa el testimonio, con criterios cronológicos, temáticos y estilísticos. Discurso literal, personajes reales, elaboración no ficticia. Posee las características siguientes: a. Presencia del discurso de uno o varios testigos verídicos y evidenciados (grabados o registrados). b. Se narran hechos individuales con impacto colectivo (articula memoria colectiva). c. Trabajo de análisis y síntesis comprensiva (sistematizar y triangular la información).

También, una caja de herramientas. Se trata de develar lenguajes y saberes otros, en situación comunicativa y educativa, con herramientas como: cuaderno de campo, registros multimediales, consentimiento informado. El producto construido es una Antología crítica (construida con cinco tópicos): 1.- Socio-topología (contextualización del territorio -fuentes documentales y vivas). 2.- Etnobiografía (prisma biográfico). 3.-Etno-crítica (sociocrítica del corpus etnográfico). 4.- Etnopedagogía (experiencia etnoliteraria y etnoeducativa -juglaría). 5.-Eco-textualidad (corpus de textos de oralitura y literacytura)

Para terminar, existió un doble propósito: reconocer críticamente la presencia de esta etnoliteratura y el de lograr la comprensión del sentido de su vinculación educativa, en el contexto de las culturas académicas, con actitudes críticas e inclusivas, en este caso de “literaturas otras”. La factibilidad de su alcance estuvo mediada por la voluntad de conocer, comprender este legado cultural, de mundos posibles, para que tenga impacto significativo en nuestras vidas y en la comprensión holística, renovada y reparadora de la cultura universal. Esta empresa nos empodera como profesionales de la literatura y actores sociales, con opciones estéticas, socioculturales y críticas del estudio y formación coherente del lenguaje y la literatura.

1. Guardianes del Macizo Colombiano (Sociotopografía)



Fotografía 1. Mural en la casa del Resguardo de Río Blanco. Río Blanco, Sotará. (Díaz 2018).

1.1. Los colores de las montañas

Llegar a este territorio es hacer un viaje a lo interno, a lo desconocido. Es ir a través del tiempo porque hace millones de años existió una cultura milenaria que se llamó Yanacona. La visualizo y la distingo por su cultura y tradición. Los vestidos de las personas son hermosos. Las mujeres tienen sus faldas negras y sus blusas blancas, con chumbes de colores, sobre sus espaldas caen largas trenzas que llegan hasta el ceñir de sus cinturas. Tienen ostentosos colores florales en los chales, que expresan las diferentes visiones de la vida natural y humana.

Así mismo, los hombres van vestidos con pantalones negros, grandes ruanas, oscuros sombreros y mochilas de lana. Con esta gracia pasean por todo el territorio, que no tiene ninguna frontera en su transitar, me sorprende la majestuosidad de todo el *Abya Yala*.

Los Yanaconas viven en el Macizo Colombiano, el que me inspira con sus paisajes y tierras de labranza. Sus moradores tienen esos rasgos indios, esos mismos de las culturas andinas milenarias. En este sentido Quintana (2013) propone: “El “mundo otro”; un mundo que puede ser diferente al propuesto por la modernidad y la ciencia de occidente.” (p.122). Este es el territorio de la estrella fluvial de la cual brotan nuestros majestuosos ríos. Aquí nacen el Magdalena, Patía, Putumayo, Cauca, que recorren los verdes territorios con sus cauces abundantes, entre la biodiversidad inigualable de sus ecosistemas.

Repentinamente me viene a la mente las aventuras del abuelo. Este es territorio del cual mi papá chelo me contaba con grande alegría y un poco de nostalgia. Ese suroccidente caucano que muchas veces le robaba los sueños. Son ellos los *Yanakunas* quienes han permanecido en este territorio ancestral por mucho tiempo.

Es la misma comunidad indígena que tiene sus raíces en la sociedad Inca. Aquella comunidad construyó hace miles de años un verdadero territorio sin límites, democrático, pluralista y en el respeto a la diferencia. La misma que actualmente cuenta con una gran participación territorial. Tiene aproximadamente 33206 cabildantes, ubicados en cinco resguardos, once cabildos y una comunidad urbana de Popayán. Esa misma comunidad indígena ha resistido a muchos cambios y procesos de colonización y buscado a través del tiempo esa organización política que avanza poco a poco.

Su proceso organizativo comienza desde la década de los años sesentas en el marco de la organización regional CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca). En la década de los setentas comienza un trabajo reorganizativo. En los ochentas y noventas la reestructuración. Ya

en el nuevo siglo se fortalece la gestión y administración autónomamente. Así empieza una plataforma de lucha y resistencia que busca fortalecer la cultura, defender los recursos naturales (que parecen de ensueños que te roban sonrisas), el tiempo, la vida y recuperar aquellas tierras usurpadas para vivir en comunidad a través del tiempo.

De este modo, nuestro pueblo ha avanzado, a través de las mingas, en afirmar esa condición por la cual nos reconocen como lo que somos: indios que quieren preservar su identidad rescatando valores, prácticas y formas de pensamiento propio. Así, con esta experiencia nos acercamos a una realidad de las expresiones propias de la cultura, porque somos danzas, sonidos de flauta y tambor, historias, de esas que dejan una que otra enseñanza, vinculadas a los eventos sociales, a los tejidos multicolores de las montañas, a los conocimientos y pensamientos, que muchas veces logran tejer una sabiduría y no solo esto, si no que transmiten pensamiento a través de cada nudo y fortalece un vínculo de hermandad y unidad.

Estos tejidos propios son fuente de la cual brota la cultura, la autonomía, la armonía y la convivencia con la naturaleza. Es reconocimiento que, fundamenta los pilares comunitarios. Así se construye una edificación con bases autónomas, andando por un contexto real cargado de memoria y transcendencia en el futuro.

Somos una cultura andante sobre la tierra verde, amarilla, negra, por este motivo la valoramos como nuestra propia madre. Es un andar de unidad de tierra y cultura, que se convierte en sentido de existencia y sabiduría.

Nuestros “Mayores” colocaron en su *chagra* una semilla de retorno a la sabiduría. Para que logremos transmitir enseñanzas a nuestros *guaguas* en nuestro caminar y no pierdan la esencia de la vida y tampoco su identidad. Es un camino simbólico que encarna nuestra historia.

Somos un pueblo indígena que cree en *pachamama*. Ella nos da los alimentos, el agua, el sol. Por eso sabemos que debemos respetarla, no maltratarla; cuidarla, no fumigarla, tal como una vez se lo escuché a nuestro hermano Joanny. En eso se basa toda la convivencia de nuestros territorios indígenas Yanakunas. En ese momento se ha gestado la ancestralidad, la oralidad, los usos y costumbres. Se basa en un binomio que busca un equilibrio, en cualquier tipo de situación, respecto a nuestra madre naturaleza o autoridad espiritual.

De esta manera la oralitura para nuestros pueblos indígenas se ha convertido en forma de construcción de nuestra identidad porque guarda historias reales. En este sentido Tamayo (2011) lo denomina como una “literatura oral que fue muy importante para preservar la cosmovisión y

tradiciones.” (p.154). Actualmente los grupos étnicos se encuentran en peligro de perder su identidad y este ha sido el mejor método para pervivir a través del tiempo.

1.2. La vara de chonta como símbolo de autonomía

Cuando llega la lluvia a estos territorios muchos de nuestros niños juegan bajo ella. Por las calles de estos pueblos circulan grandes torrentes de agua. Ellos elaboran barcos de papel que poco a poco caen en el naufragio. Los niños sonrían, juegan con sus varas de chonta, tratan de recuperar sus barquitos, poco a poco estiran sus pequeños brazos, pero sus barcos cada vez se alejan más. Algunos, de repente, se destruyen por el peso de la vara. En nuestro territorio la vara de chonta es símbolo de autoridad y defensa de la vida. Significa autonomía y autoridad. Es la investidura que se le entrega a un gobernador en forma de confianza, ya que esta cultura está pasando por el momento histórico del *runa (hombre indígena de América)*. Se está colocando en juego la identidad dentro de la familia y la comunidad, para conservar una armonía con la ley de origen, aquello que Rodríguez (2001) denomina:

El mundo, como ‘todo lo creado’, es todo lo que nos rodea, todo lo que percibimos. Cosmovisión es, a su vez, la visión que una cultura tiene del mundo. Así en la cosmovisión de una cultura particular se expresa todo lo pertinente a las relaciones e interrelaciones que constituyen el cosmos, el mundo, el mundo creado, el mundo como se vive, como se debe vivir (p. 35).

De este modo, se abordan todas las relaciones de las prácticas diarias que se desarrollan en el mundo Yanacona; estas permiten vivir en armonía con nuestra madre naturaleza, a partir de la búsqueda de un equilibrio, el cual nos brindará la paz en nuestros territorios. Estas relaciones visualizan la cosmovisión del Yanakuna y guardan consigo una realidad del mundo a través de su forma de verlo y recrearlo, la cual va a ser totalmente distinto al occidental.

Las varas de chonta me llamaban la atención desde muy niña, de vez en cuando tomaba la de mamá, sus cordones de colores se enredaban en mis dedos, en un entrecruzar, hasta enrojecerlos. Mi hermana al mirarme hacer este procedimiento moría de la risa. Tenía encima de la vara una bola de cristal, de esas que tantas veces leía en los cuentos de hadas y aunque por mi corta de edad no lograba identificar su parte espiritual. Tenía una que otra precaución de que no se fuera a caer y se rompiera, y de paso rompieran mi cabeza con regaños. Mamá decía que en este objeto se guardaban todas las energías. Mi hermana decía que yo la rompería con lo necia y traviesa que era.

El bastón tenía unas insignias que son de los símbolos Yanaconas. Sus colores llamativos están también en la bandera, significa el *yanakuischi*, están en nuestros eventos diarios, como sucedía después de la lluvia. El arcoíris traía consigo muchas historias, la lluvia con el sol parecían dos enamorados trayendo consigo mucho color.

Mi madre me explicó el significado de cada color del *yanakuischi* (*arcoíris*), el rojo es el color de tierra, el naranja es la sociedad andina y la cultura, es símbolo de la vida Yanacona, es salud y juventud. El amarillo (mi color favorito, como lo decía mi madre con una gran sonrisa) representaba la armonía y la fuerza, la equidad y dualidad entre el hombre y la mujer. El color verde (ese es mi favorito le dije yo, mirándola a sus pequeños ojos color café) es el color de todas las riquezas naturales, la flora y la fauna, los yacimientos hídricos y mineralógicos. Por eso, es muy importante para nosotros (también me señaló al cielo) el azul que significaba tiempo, era un término extraño por mi corta edad. Pero yo suponía que también eran horas y días. También manifestó que es el pensamiento y arte, y con picardía me dijo: “tal vez ese mismo que dejas cuando rayas la parte trasera de tus cuadernos”. El azul oscuro es el espacio cósmico, es la interpretación del universo. El último es el morado, es el color que recoge todo lo de los demás colores. Es universo y la tierra, son los Andes en su majestuosidad, es la racionalidad y la espiritualidad.

A mis 12 años de edad, en un día de invierno y sentada frente a la misma ventana en la cual una vez mi madre me había explicado sobre los colores de la bandera y su significado, me habló de nuevo. Ella con paciencia y esmero se disponía a relatarme el origen de los Yanakunas. El término me resultaba extraño. Pero lo había aplicado tantas veces en mi casa, que no alcanzaba a enumerarlas. Me dijo ser Yanakuna Significaba “*yo te sirvo, tú me sirves, todos nos servimos mutuamente*”. Eso lo decía el plan salvaguarda que buscaba el reconocimiento de nuestra identidad y recuperar las tradiciones. Éramos personas totalmente amables, serviciales y eso era lo que nos hacía distintos, esta frase caracterizaba a toda una población indígena, logrando así construir caminos de esperanza, lazos de hermandad y reconocernos libres.

Esa libertad que nos reconoció como hijos y defensores del páramo, aquella que con el pasar de los días nos hacía recordar nuestros antepasados y nos hacía recurrir a ellos, a sus enseñanzas, a conmemorar sus hazañas y, sobre todo, recordar que somos indios, hijos de la montaña y el viento.

1.3. Tejidos de unidad

La lluvia había bañado el rostro de mi abuela. Como un bálsamo que repentinamente le hacía brillar su piel canela. Estaba sentada frente a su silla de mimbre oscilante, mientras con sus diminutos dedos tejía con agilidad. Cada trazado y cada figura eran tejidos basados en la interculturalidad. Cada construcción de estos tejidos se convertía en procesos de unidad y resistencia que permitían una pervivencia de los pueblos. Sus hilos tenían las figuras y colores que muchas veces teñían el entorno del Macizo Colombiano, que constituyen parte de nuestra identidad. En efecto, esas tardes de invierno se asumían como convivencia en los territorios indígenas.

Mi abuela muchas veces no habla, pero sus pilares se fundamentaban en la ancestralidad, la oralidad, los usos, las costumbres y la naturaleza. A sus 70 años de edad se acordaba de su territorio ancestral. Aunque se había desplazado por algunas razones, en su memoria albergaba la historia de un pueblo que había marcado su identidad. Guardaba la tradición que tejía con sus manos. Los usos y costumbres eran un tesoro que no quería nunca dejar. Era su forma de luchar en contra de un sistema que no reconocía los derechos de ella y todos los indígenas, hacían parte de eso que Mejía (2013) denominó: “actores históricamente excluidos: la mujer, el indígena, el negro, el asalariado y en general todo aquel oprimido”. (p.122). Pero ella con sus años se convirtió en parte de nuestros mayores que conservaban una sabiduría ancestral, que lograba contrarrestar todo tipo de exclusión y nos enseñaba el amor por nuestra identidad Yanacona.

El pueblo Yanacona no es ajeno a las problemáticas de otros pueblos donde se siente la aculturización, extinción de sitios sagrados, desplazamiento, pérdida de valores y principios de identidad. Por eso, su gran preocupación porque las nuevas generaciones luchen en contra de esto y aprendan de esas expresiones culturales como las chirimías, danzas, el tejido, la medicina tradicional, el trabajo colectivo, la alimentación propia y los ritos, entre otros, los cuales son símbolos que Rodríguez (2001), va a definir como: “una visión de conjunto de las creaciones y valoraciones estéticas, artísticas y éticas” (Pag.68). Todo esto va a actuar como un método de supervivencia de nuestra cultura Yanacona, la función de estos símbolos dentro de las dinámicas sociales, es conservar el pasado milenario de nuestros abuelos, a partir de una reivindicación de los saberes propios de nuestra comunidad.

De mi abuela y de mi madre aprendí a bailar el bambuco y el rioblanqueño con el corazón, *El sotareño* del autor Francisco Eduardo Diago, aquel que comienza con “hierbecita de la

montaña azul, que aromaba la puerta de su hogar”. De ella aprendí cómo se cura el Yanacona, que debo valorar mi medicina tradicional, y que de unas cuantas hojitas de hierbabuena y cedrón se alivia el dolor. Ellas, que una vez se preocuparon por colocarme el himno del pueblo Yanacona, aquel que dice:

Desde las lejanas tierras entre páramo y el viento,
// yanaconas date lucha como manecillas de reloj,
// Paso a paso llevando el tiempo.
// Son miles de huellas son miles de estrellas,
// Iluminando el espíritu de los héroes que ya han muerto...

Entendí poco a poco esas mismas palabras de Clara Tamayo que una vez me habían marcado e idealizado. Éramos eso “indígenas artistas, naturalistas y realistas. Sentían la belleza y la expresaban con facilidad por su cercanía con la naturaleza” (2011, p. 155). Entendí que los grupos étnicos han utilizado a través del tiempo la oralitura y la escritura como una comunicación que, comparten en su comunidad. Toda colectividad lo que constituye es una memoria histórica de los pueblos indígenas que también pueden denominar como mingas de pensamiento, que buscan contrarrestar la pérdida de un conocimiento ancestral y por ende una identidad cultural. Somos una generación de la cual nuestros taitas hablan. Aquella generación que lucha en contra de una pérdida de memoria y, en consecuencia, la reconstruye.

2. Piel cobriza (Etnobiografía)



Fotografía 2. Mural en La Casa de la Cultura. San Miguel, La Vega. (Díaz 2018).

2.1. Un anciano de cabellos plateados

Grandes dudas en mi vida se han planteado. Mi papá chelo, como le decíamos de cariño al abuelo Alejandro, siempre me ha inculcado el amor por mi raza y mis costumbres. Me ha hablado de esos territorios ancestrales con tanta nostalgia que grandes preguntas me han generado.

A sus 10 años de edad había construido un territorio simbólico que expresaban tristeza, aquel espacio que define Rodríguez (2001), como:

La construcción de los territorios imaginarios interviene la lengua, las formas de comunicación, de escribir, de contar, de narrar, de expresar, de interactuar, de sentir, de recordar, de satisfacción, frustración o tristeza, angustias, esperanzas e ilusiones; formas de amar o de odiar (p. 66).

Aquella forma de amar ese territorio, la había elaborado a partir del viaje que habían realizado a corta edad. Pequeños fragmentos de su memoria, le permitían recordar que dejó este territorio ancestral para buscar un mejor futuro. Venía a su mente la imagen de él y su hermano menor amarrado a su espalda con un chumbe y detrás una fila india de once hermanos más. Todos ellos estaban, casi, de su misma edad. Me contó de este territorio con una nostalgia que poco a poco congelaba nuestros corazones. Esa sensación era conocida, la había sentido en varias ocasiones cuando nos narraba su historia. Esto dejaba en nuestros cuerpos cierto desasosiego, ese mismo que me impulsó a regresar y caminar las mismas huellas, que ahora me animan a relatar la vida de los actores como la de mi abuelo.

Sus recuerdos eran intactos, pero con el pasar de los años se convirtieron en volátiles. En algunos de sus mejores días junto al fogón, nos contaba del verde oscuro de sus montañas, de esos campos llenos de cultivos de papas, de su cielo azul, de ese frío de páramo que produce cosquillas en la piel, de ese sol color de fogón. Sus recuerdos eran de nostalgia por lo que una vez dejó. A esa nostalgia le debemos ese empeño del papá chelo para enseñarnos el amor por nuestra identidad, y ese respeto por nuestras raíces ancestrales. Por eso, mi primera etapa inicia a cuatro horas de la ciudad de Popayán, en un lugar que se llama Pancitará.

2.2. Un musgo ambulante

Era un caserío pequeño de casas blancas y con techo de tejas que reflejaban el pasar de los años. En algunas, el musgo de páramo había invadido sus patios y algunas paredes. Se había apropiado con tanta densidad que ya formaban parte de lo cotidiano. Jamás pensé encontrar en

estas pequeñas casas grandes seres humanos que me acogieron con tanto esmero que, daban lo mejor de ellos para contarme sus vidas y distintas historias que permanecen vivas en la tradición oral.

Ellos son de distintos territorios ancestrales. Son personas que asisten a la fiesta andina de *Pawkar Raymi*, que ha pervivido a través de los años. A mi llegada a este lugar me encuentro con la profesora Luz Dary Jengi Melenje del resguardo indígena de Guachicono. Ella como siempre se levantó con los primeros rayos del día. Son las 5 de la mañana cuando su reloj suena ¡cloc, cloc!, en señal de que debe iniciar su lucha, ya que ha venido adelantando procesos con el programa indígena de educación propia que busca involucrar a los niños a la recuperación de sus tradiciones y su lengua. Aquellos niños que, a sus treinta años de edad, adora con el alma, aquellos mismos que le han sacado unas cuantas canas —bueno, unas muchas canas—, como dice ella.

Su cabello es negro como la Tuta. Su piel es trigueña como el de la madre y el padre. Su jornada de trabajo finaliza a la una de la tarde. En el tránsito para llegar a su hogar se dispone a visitar a su tía, de 75 años de edad. A ella le debe su fortaleza, para trabajar y para salir de este territorio para ir a estudiar. Ella misma le enseñó que debía regresar para aportar a su comunidad, la misma tía que siempre le contó historias con las cuales muchas veces soñaba, como es el caso de la historia de la hija del cacique Guachicone, de la cual brotan lágrimas que crean una fuente hídrica... (continuación relato 2, capítulo quinto).

Por esta historia tuvo unas cuantas noches de desvelo y otras cuantas de terror. Su tía, esa misma que le enseñó de historia y palabras como colonización, raza, cultura. Rodríguez (2001), desarrolla esto como: “La construcción histórica de las mentalidades, las historias regionales y locales.” (p. 68). Todo lo anterior a partir de una comunicación cotidiana, que permite su inclinación por los procesos de recuperación, el amor por sus raíces y su cultura.

Para reunirse conmigo tuvo que recorrer aproximadamente tres horas desde su casa para llegar a este lugar, por caminos en mal estado. Me dice que valió la pena, ya que de estos eventos aprende para seguir fortaleciéndose del proceso político organizativo. Me sorprende con una afirmación cuando hablamos de las historias, pues me asegura que no solo van a tratar de lo fantástico, porque también el dolor hace parte de nuestra identidad ya que la colonización ha dejado algunas secuelas.

Noto en sus rasgos cierta indignación, pero un momento después percibo la misma sonrisa con que me recibió. Me habló por largo tiempo acerca de la comunidad en general y toda su lucha que también ha venido adelantando para la recuperación de la lengua quechua que ha desaparecido por todos los procesos de conquista y colonización. Al finalizar, se despide muy carismática como siempre y con su sonrisa.

Mi segundo encuentro se da una hora más tarde con José Albeiro Anacona Guerrero. Se encuentra en una casa pequeña cerca del parque. Es coordinador de la guardia indígena del resguardo ancestral de Papallaqta. Es un poco tímido al hablar. Pero es una persona sencilla, noble y sonríe solo pocas veces. Es un hombre que respeta la medicina propia. Por este motivo tiene un gran interés por las huellas de nuestros antepasados y respeto por los espíritus y la naturaleza.

A través del tiempo ha venido ejerciendo una resistencia a la no minería en Valencia, acciones que producen un cambio desde lo local, estas visualizan la voz de “Los actores históricamente excluidos: la mujer, el indígena, el negro, el asalariado y en general todo aquel oprimido” (Quintana, 2013, p. 122). Más tarde, me regala su primera sonrisa desde que lo saludé y acompañada de un mensaje que me asegura: ¡este es un buen medio para dejar registrada una enseñanza a quien no entiende mucho de este tipo de procesos señorita! Me mira y me dice que él y muchas personas de su comunidad luchan por un territorio ancestral, con armonía y sin ninguna clase de explotación. Tengo 50 años de edad, me manifiesta, y ellos han sido suficientes para vivir muchas de esas historias de tradición oral que se mantienen vivas en estos territorios y que siguen ocurriendo. ¡El duende y el guando, entre otros personajes, existen! me lo dice con tanta seguridad que decido creerle desde el primer momento.

Él es alto de contextura gruesa. En sus manos se reflejan el fragor del trabajo con la tierra, ya que ha dedicado más de 30 años de vida a esta labor, sus ojos son vivos. Tiene su piel oscura quemada por el sol, pero no por ese motivo se dejan de notar sus rasgos de hombre de páramo.

Me cuenta que toda su vida ha venido adelantando trabajos agrícolas en su chagra como modo de subsistencia para su familia, acción que se aleja de un modelo comercial y que se inscribe dentro de los métodos de resistencia. Con su voz gruesa me dice: ¡mira mijita yo me sigo alimentando de mis hortalizas, esas mismas que siembro en la parte de atrás de mi hogar, tengo algunas maticas como son de maíz, guasca, repollo, papa, cilantro cimarrón, cebolla, entre

otros, esa comida no está tan envenenada como las que dan ahora, con todo ese poco de químicos, por eso asisto a este tipo de eventos!

Inmediatamente recuerdo que estamos en medio de la celebración y en la tarde se realiza el trueque. Eso resolvió mi sospecha, un minuto después cuando me cuenta que asiste a este evento porque es una de las tradiciones que su padre realizó. Entonces la manera de mantenerla viva es asistiendo a estos eventos. A su padre le debe este proceso. Me cuenta que era un chiquillo algo travieso y no se preocupaba por este tipo de cosas. Lo único que le gustaba era jugar con sus hermanos. Pero cuando fue creciendo algunos de sus pensamientos cambiaron. Él iba con su madre y padre a las mingas y empezó a sentir el espíritu de solidaridad de su comunidad y de paso, él compartía con algunos amigos de su misma edad.

De todos esos sucesos de su vida aprendió a valorar la enseñanza de sus mayores. Por tal motivo, en sus relatos que me contaba, reflejaba el respeto por Pachamama y por los espíritus, como es el caso de la historia de la laguna de la Magdalena y las respectivas ofrendas que le debían realizar para lograr atravesarla, cuyo relato oral se encuentra en el capítulo quinto de este trabajo. En ese lugar radica su labor para seguir fortaleciendo sus raíces ancestrales y perviviendo con sus tradiciones en el tiempo.

2.3. Dos extraños en la calle

Mi camino continuó dos calles abajo. Las casas siguen siendo pequeñas y algo extrañas para mí. Es mi primera vez en este lugar. Es desconocido, pero no ajeno. Tiene el aire y el calor de casa. Cuando bajo por sus calles de tierra con sus pastos fríos y húmedos, me siento tranquila, segura y lista para encontrarme con grandes personas que aman su raza, su cultura y que han ejercido luchas de resistencia desde lo pedagógico en nuestro pueblo indígena Yanacona. Rodríguez (2001), afirma que: “Es la lucha entre las fuerzas de los mundos de sentido que los pueblos construyen en su existencia histórica, tanto social como individual” (p.80). Por este motivo buscan desde su formación e indagación aportar a la formación educativa propia, en todos los planos político, cultural, social, entre otros; es decir, le han hecho una apuesta a un sistema educativo que muchas veces ha sido oculto.

Después de varios minutos entro en diálogo con ellos. Se han destacado en algunas instituciones y publicaciones, que se convierten en un triunfo porque aportan a la formación de los pueblos indígenas caucanos, como lo es la universidad UAIIN (Universidad autónoma indígena intercultural). Uno es un gran escritor de obras como *Identidad, tradición y*

modernidad. El surgimiento del pueblo yanacona en Colombia en el siglo XX, o El pueblo yanacona en Colombia. Identidad, tradición y modernidad. El ir y venir en la oralitura, entre otros.

El otro personaje es un gran pedagogo, docente de la universidad UAIIN, se presentaron como grandes amigos y compañeros, totalmente distintos físicamente y puede ser que espiritualmente también. Pero si algo tienen claro los dos es que mantienen el mismo fervor y las mismas ganas de luchar por una cultura que necesita su reconocimiento. Son carismáticos, se sienten cómodos con el tema. En este caso están del otro lado de juego. Ellos son los que siempre realizan este tipo de investigaciones, pero ahora ellos son los investigados. Son pausados y seriamente coordinados. Tal vez me hace pensar, en cierto momento de la entrevista que piensan lo mismo. Aunque a la vez son dos universos tan distintos.

Les pregunto que como personas que han incursionado en este aspecto de la tradición oral ¿cómo la definirían? Los dos sacan una conclusión después de varios minutos de discusión. Aunque su diálogo es breve y pausado, llegan a una definición: la tradición oral son historias de palabras que les han contado sus mayores y siguen vivas porque son hechos que siguen sucediendo en nuestros territorios. Después de varias preguntas les digo que me cuenten algo de su vida.

El primero en hablar es Lenny Anacona, un profesor que tiene aproximadamente unos 45 años, es una persona agradable y amigable. Es una persona fluida con sus respuestas e historias que contienen parte de la cosmovisión del pueblo. Además, hacen parte del diario vivir de las personas, como es el caso de la chakana y sus enfermos como “puente de vida y muerte”: una definición interesante que ellos me dieron.

En ese momento empiezo a entender que sus voces han sido de gran apoyo para la pervivencia de nuestra tradición y de los pueblos indígenas del Cauca. Es un hombre que viene de un territorio ancestral. Por tal motivo, sigue resaltando y recordando todos los procesos políticos que han llevado a cabo los pueblos indígenas que quieren preservar una identidad. Además, es un hombre que ha dignificado el rol fundamental que ha ejercido la mujer en estas luchas, donde no solo ha logrado ser soporte de un hogar, sino que, como lo dice él, “han tejido poco a poco nuestra historia”. Y han sido luchadoras incansables: me dice que debería darle cabida en mi trabajo a la historia de las mujeres de Coconuco que resistieron e iniciaron una lucha que muy pocos la conocen. Sus relatos cuentan la presencia de elementos importantes

dentro de la cosmovisión de nuestro pueblo Yanacona y también se basa en procesos de resistencia.

Jimmy Alberto Sevilla Chicangana lo acompaña esta vez, escritor de obras que estudian todas las migraciones de los pueblos indios del Macizo Colombiano y la acción de construir una identidad. Es un hombre cálido, robusto, de piel clara, con ojos oscuros, que tiene siempre mochila al hombro. Un periodista que en un primer momento pensó en también escuchar la entrevista de Lenny para grabarla, nunca se imaginó también ser un entrevistado. Nos acogió con mucho carisma. Es hombre que no le teme a las preguntas y se ha preocupado por reconstruir nuestra historia. Él también le ha apostado a eso que muchas veces se ha olvidado y desdeñado. Le ha apostado a ese reconocimiento de la cultura, y recuperación de nuestra identidad.

2.4. Un pequeño con alma de gigante

Subí dos cuadras hacia arriba. Las chirimías sonaban como un compás que nos llamaba. Sus maracas tenían el sonido de las quebradas, mientras sus tambores poco a poco los acompañaban. Su flauta, por el contrario, parecía darle vida. Sonaba tan acoplado a los sonidos andinos que tomaba el lugar de la voz. Cantaban con sus ritmos la canción *Palomas del alma mía*, los mismos que nos invitaban a formar parte del baile tradicional que se realiza al lado de la tulpa.

Ahí se encontraba Yawar Manuel Chicangana, cuyo nombre significa sangre; Él y otros bailan con agilidad al ritmo de estos sonidos musicales. Él es procedente del resguardo ancestral de Río Blanco. Sus tradiciones orales las ha aprendido de su abuelo, quien le contaba de serpientes encantadas y de los espíritus de la naturaleza. Actualmente, ha sido uno de los jóvenes que ha llevado su cultura a varios eventos nacionales de música andina, su música cuenta lo cotidiano de las personas indígenas y alberga la memoria milenaria de los pueblos. Este tipo de acciones fortalecen la sabiduría ancestral. A su corta edad, fue gobernador del resguardo indígena Yanacona de Bogotá. Y se ha preocupado por los procesos políticos. Por tal motivo ha aportado a consolidar el ejercicio de autonomía. Cabe resaltar que el abuelo Manuel fue un Mayor que lo guió por los usos y costumbres y le enseñó el respeto por la madre naturaleza que es la autoridad espiritual y le recuerda el camino que debe seguir.

Antes de regresar a la ciudad de Popayán, el ambiente se coloca denso, empieza a caer la lluvia, mientras el frío nos invade los huesos. Me encuentro con Joanny Anacona, quien es un

profesor del programa de la educación propia dentro del pueblo Yanacona, que busca la recuperación de las tradiciones y la cultura. Él es un hombre de tez blanca, de pelo lacio y cara redonda, pero su apellido remite a su cultura.

Actualmente es uno de los formadores en lengua propia Quechua que está extinta dentro de los territorios ancestrales del Macizo Colombiano. Él, igual que otros tantos, alza su voz para que a la comunidad se le brinde seguridad, dignidad y protección de los territorios. Él nos cuenta que sus intereses radican en visualizar luchas que han iniciado dentro de todos los pueblos indígenas del Cauca. Nos cuenta de sus sueños y propósitos para que la tradición oral siga intacta dentro de las comunidades. A sus 45 años y con su baja estatura busca desarrollar en los jóvenes la expresión cultural y artística. Después de varios minutos miramos cómo sus ojos reflejan esa lucha y valentía por la recuperación de la autonomía como fuente de armonía.

Al finalizar mi viaje y regresar a mi hogar, me pude dar cuenta que cada una de las personas que integran nuestra comunidad lucha por un proceso de reconstrucción de nuestra identidad cultural. La cultura, tal como la define Rodríguez (2001), es “la construcción de sentido de vida mediante tejidos de imágenes y símbolos que envuelven la diversidad de prácticas sociales y le dan identidad a la vida social de los pueblos en su devenir histórico” (p. 36). Por este motivo, identificamos toda la serie de símbolos como el de la chakana, el bastón de mando, chagra; procesos que desarrollan una educación propia y se preocupan por recordar nuestros antepasados, reconstruir el hoy para poder pervivir en el mañana, como lo que somos indígenas Yanaconas. Nuestra lucha se basará en recordar que somos un pueblo ancestral y espiritual.

Sentí eso mismo que alguna vez me causó cuando mi papá chelo me habló de su gente, la misma que también es mía. Entendí su nostalgia y la compartí con tristeza, a la vez que valoré su cultura y toda la riqueza que en ella existe.

Mi recorrido termina con Don Abelino, de piel quemada por el sol y esa misma calidez que me hacía sentir en casa. Me brindó un café negro, de sabor a campo. Siempre escuché decir que don Abelino tenía la misma sonrisa de su mamá y el carácter de su papá. El abuelo me había creado una imagen de su sobrino de tal forma que apenas había logrado reconocerlo, ya no era el mismo niño travieso de sus historias, sino un hombre serio. Era la primera vez que notaba el pasar de sus años y de paso, el pasar de los míos. Me contaba sus historias, una añoranza que yo atribuía a que él tal vez quería regresar el tiempo. Se lo pregunté de forma casual para no alterarlo y de forma muy graciosa me respondió con un “mija claro que lo añoro no ve que ese

se va y no vuelve, tengo 47 años”. Me lo dijo con una fuerza inquebrantable. “A esta edad uno añora todo lo que ha pasado, tal vez es necesario volverlo a repetir o tal vez no, eso solo Dios lo sabe”.

Don Abelino había trabajado la mayoría de sus años en el campo sembrando café y otros tantos en la escuela. “Provengo de una familia trabajadora como usted misma lo sabe” me lo dijo. “La mayoría de mis años crecí en una vereda de Rosas” me relataba. Allá su abuelo don Andrés le enseñó el trabajo en el campo y le contaba historias, “esa mismas que tal vez recuerda usted” me lo aseguró. Aunque él era un chiquillo inquieto, siempre se interesaba por ese tipo de historias, ya que en su entorno muchas veces pasaban cosas que no podían ser explicadas.

Tenía siete hermanos hombres y tres mujeres. Él era el quinto de una familia bien extensa. Él iba con sus hermanos a la misma escuela, aquella que había hecho su tío y familia con tanto esmero para una buena causa de la vereda. Así se fue su infancia, entre noches en la tulpamientras su papá Andrés le contaba todas sus historias, esas mismas que muchas veces le hacían soñar o llorar. Su vida acontecía entre montañas y travesuras, entre ríos y sonidos de chicharras que aparecían en verano, entre atardeceres largos y hermosos, entre sonidos de chirimías y guitarras, a son de flauta, con esos mismos sonidos que los hacían bailar noches enteras.

Para concluir, podemos afirmar que todos los discursos orales de los entrevistados son formas de conocimiento colectivo, esto genera una representación del mundo, y da una contextualización de las distintas dinámicas culturales que se presentan dentro de la Comunidad Yanacona. Rodríguez (2001), afirma que:

Los textos orales: cuentos, leyendas, historias, consejos y, en fin, diferentes tipos de relatos que se comunican desde cierta ritualidad del espacio, del tiempo y la palabra, son creaciones imaginarias colectivas que responden a una dimensión especial del discurso social, cuya función es la de contextualizar la dinámica sociocultural (p. 68).

Logrando así, que estas historias recreen imágenes permanentes de sus actividades diarias y se conviertan en las diferentes expresiones del territorio Yanacona. Brindando una información y comunicación acerca de todas las actitudes individuales, las cuales van a estar ligadas a unas relaciones sociales, que tienen como objetivo exponer una visión de su mundo.

3. Una mirada a la etnoliteratura del Macizo Colombiano (Etnocrítica)



Fotografía 3. Chakana en la fiesta del florecimiento. Pancitará, La Vega. (Díaz 2018).

Conocer nuestro territorio y sus realidades culturales ha sido una de las preocupaciones de esta experiencia etnoliteraria. Esta disciplina nos ha permitido abordar los territorios desde distintos ámbitos, ya sea imaginario, político, social o cultural. En las diferentes épocas la literatura ha canonizado una mirada eurocéntrica. Por eso la necesidad de que las literaturas otras tengan una inclusión, que entran en diálogo con esa literatura canónica. Actualmente, la etnoliteratura se preocupa por nuestra cultura y valora los grupos humanos que muchas veces son denominados como minorías y atiende sus producciones culturales. En Colombia contamos con un territorio pluriétnico, sincrético. Rodríguez (2001) afirma que “etnocentrismo remite, necesariamente, a la sobrevaloración del centro, es decir, de un grupo humano, raza o cultura y al sacrificio de las diferencias y de la multiplicidad cultural” (p. 9). Además, asegura que:

Era preciso poner en tela de juicio la concepción vertical y etnocentrista de la tradición de estas ciencias y develar sus ideologías, a partir de las cuales se clasificaba a los pueblos como “desarrollados y subdesarrollados”, “civilizados y salvajes”, “cultos e incultos”. (p. 10).

Entramos así a una realidad colombiana, donde no se ha tenido una debida valoración de estos grupos. Las ciencias tradicionales han colocado distintas apreciaciones donde no se valora su riqueza cultural y tradición de las distintas etnias. La etnoliteratura visualiza nuestras diferencias culturales y logra proponer un campo epistémico, que va a estar dirigido al conocimiento de las distintas acciones de estos grupos humanos que muchas veces son denominados como grupos minoritarios. Este término de grupos minoritarios con relación a la producción de textos se convierte en expresión creativa de los pueblos indígenas que presentan su cultura.

Ceballos (2014) afirma que “lo etnoliterario es lo literario y, por lo tanto, la expresión creativa de una serie de procesos de lecturas vitales, hechas por el conjunto de la sociedad, representado en narraciones orales” (p. 121). Es decir que para las comunidades étnicas, la expresión creativa es transmitir una serie de concepciones y expresiones culturales que van a estar reflejadas en las narraciones orales. Estas describen el quehacer de los pueblos en lo cotidiano, social y cultural.

Por tal motivo, vamos a mirar el quehacer de los pueblos locales o de la cultura latinoamericana, analizando el entrecruzamiento cultural que define una extensa gama de mestizaje y sincretismo. De tal modo, que los estudios etnoliterarios son una primera

aproximación y valoración. Estos van a diferenciarse de lo que llamamos occidentalización. Es un estudio simbólico de los imaginarios sociales que hemos creado en nuestra cultura, siendo esta, una alternativa de conocimiento de producciones culturales que se han dado en las distintas etnias o grupos sociales a través de la memoria histórica que ha guardado todas las expresiones artísticas, espirituales, culturales, entre otras.

Este trabajo aborda unas lecturas de las propuestas teóricas sobre lo imaginario y simbólico de autores como Mircea Eliade, Josef Estermann, Héctor Rodríguez, Santiago Castro, entre otros. La etnoliteratura se puede abordar como un “espacio teórico-político para incursiones en el campo de lo crítico” (Rodríguez, 2001, p. 28). Ellos proponen un análisis del texto, el cual debe ser serio, riguroso y crítico, el cual va a estar inscrito en la noción tradicional, donde se analicen las situaciones de la vida social, mítica, simbólica, entre otras, con su debida valoración.

Las ciencias sociales como espacios de conocimientos, evidencian la forma de pensar socialmente, mediante la acción creadora de los imaginarios. Logran manifestar las formas de pensamiento alternativo donde el hombre *runa* se puede identificar en su totalidad en lo psíquico, social, histórico y cultural que ha venido marcando su identidad.

Este trabajo trata temas de la cosmovisión y está marcado en el quehacer de la cultura Yanacona. También se utiliza como método educativo y práctico para la preservación de la cultura e identidad del grupo étnico donde encontramos la tradición oral en sus distintas dinámicas sociales y culturales.

En este material literario hallamos plasmado un conjunto de historias, de palabras vivas, que ha sido transmitido de generación en generación, que construye formas artísticas del quehacer de los pueblos indígenas. Cada una de las historias es la viva expresión y realización de su habla en su totalidad, que identifica una serie de características de la historia, la cultura, la cosmovisión y la tradición.

Cabe resaltar que es importante hablar de oralidad porque se identifica a la sociedad humana y un universo de conocimientos y de comunicación, donde la palabra adquiere un significado en el reconocimiento del otro. La importancia de las narraciones orales radica en que estas han existido casi siempre y son las que recogen la historia y por ende, contienen nuestro pasado. “La expresión oral es capaz de existir, y casi siempre ha existido, sin ninguna escritura en absoluto; empero, nunca ha habido escritura sin oralidad” (Ong, 1987, p. 18). Articulados estos

dos elementos, se tiene que la raíz oral ha logrado permitir producciones escritas que generan un estudio serio de dichas afirmaciones.

La tradición oral dentro de los pueblos indígenas como el Yanacona se ha convertido en un método de pervivencia, ya que han recurrido a ella para estudiar y aprender de lo que ellos denominan, sabiduría ancestral. Esta es la encargada de resolver distintos conflictos en el territorio y siempre va a estar en los Mayores. Como sabemos, estas culturas orales producen “representaciones verbales pujantes y hermosas de gran valor artístico y humano, las cuales pueden existir una vez que la escritura ha tomado posesión de la *psique*” (Ong, 1987, p. 23). Esta posibilita abordar dichas historias de tal forma que interactuamos con la memoria. Es la que reconstruye hechos y acontecimientos, explica el nacimiento de cosas o rememora épocas.

Por este motivo, es de gran interés, ya que, aunque son comunidades indígenas que han tenido una interacción con las tecnologías, guardan como don preciado estas historias o mitos, porque conservan una realidad cultural. Esta realidad brinda una conciencia de nuestro entorno.

Eliade (1991) propone que “el mito es una realidad cultural extremadamente compleja, que puede abordarse e interpretarse en perspectivas múltiples y complementarias” (p.7). En estos textos muchas veces intervienen los seres sobrenaturales, estos se inscriben en un mundo que puede ser sagrado.

Estas culturas, además de ser totalmente orales, conservan en sus relatos una serie de cosmovisiones que recogen una sabiduría indígena. La etnia Yanacona, del suroccidente colombiano, expone en sus relatos una manera de concebir el mundo, una manera de vivir en estos territorios, pues han buscado desde los ochentas una reivindicación de lo propio.

Ahora bien, Estermann propone una concepción que puede ser multifacética. Lo andino tiene sus raíces en el Quechua y en el Sur. También tiene referencia en lo que se denomina como los Andes que es una región montañosa de América del Sur, lo que facilita hacer una diferenciación. Se denomina a las acciones y pensamiento de estos pueblos indígenas como “lo propio” o, en palabras de Estermann (1998), “pensamiento filosófico propio” (p. 152). Este pensamiento aborda una forma de concebir el mundo andino, involucra términos como el binomio, que significa ser Runa. Es una visión de la vida, en relación con un proceso integral donde la complementariedad juega el rol fundamental, porque nos permite mirar lo que es la reciprocidad, qué es lo bravo y lo manso, lo dulce y lo amargo, lo masculino y lo femenino, acciones naturales de su cultura que conciben su modo de vivir y actuar en el mundo.

Por tal motivo, la expresión filosófica andina, según Estermann (1998), se refiere “a todos los aspectos geográficos, topográficos, culturales y étnicos” (p. 225) que marcan parte de nuestra identidad y desarrollan una mentalidad que sigue existiendo, donde se visualiza una realidad viva de la cultura andina. Es un pensamiento que integra todas las raíces ancestrales que provienen desde el sur. Así, el pueblo Yanacona sobrevive con sus costumbres y tradiciones que marcan su identidad, develando las actitudes y permitiendo enmarcarse dentro de una sociedad.

De tal forma que se tiene una perspectiva de mundo concreto, en relación con todos los elementos que rodean la vida cotidiana de la comunidad indígena. Al momento de utilizar estos elementos van a originar una reciprocidad con nuestra naturaleza. Por este motivo es necesario recurrir a la ancestralidad, la oralidad, los usos y costumbres para que exista una binariedad con la naturaleza y se mantenga un equilibrio entre pueblo indígena Yanacona que va a ser la (autoridad física) y quien gobierna la madre naturaleza (autoridad espiritual).

La cosmovisión se asume desde las diferentes interpretaciones que se le dé al mundo Yanacona. Todo esto se da en relación con la cultura, tradiciones, prácticas, rituales como las alumbranzas, los cuales son noches de oraciones dedicadas a los distintos santos que hay en nuestro territorio, o la tulpá como la primera escuela de todos los Yanaconas, o las etapas de vida. Este tipo de pensamientos se comparten de manera colectiva, de tal forma que se convierten en una identidad.

Nuestro pueblo indígena basa su cosmovisión en símbolos como yanakuischi, la tulpá, armonía, el caminar, la muerte como un sueño porque al morir el cuerpo, el espíritu siempre nos acompaña desde otros espacios. La palabra de nuestros mayores como fuente de sabiduría. Nuestro vestir, nuestra vivienda, son una serie de símbolos que han sido transmitidos y conservados y han logrado que nos identifiquen como guardianes del Macizo Colombiano. Por este motivo, abordamos temas que han sido sagrados en nuestra comunidad como lo es el caso del agua (yaku), la madre tierra (pachamama) y la chakana.

3.1. Yaku como fuente de cosmovisión (Agua)

En la obra *La post colonialidad explicada a los niños* de Castro, se miran dos tipos de pensamiento. El primero desde la cultura occidental donde lo racional es el método fundamental y jerárquico. Pero abordaremos lo que Castro (2005) denomina como “pre-racional, empírico, espontáneo, imitativo y dominado por el mito y la superstición” (p. 26). Este término adquiere

importancia gracias a las narraciones orales de la comunidad Yanacona, que se basan en la experiencia que han tenido con los encuentros sobrenaturales y con la misma naturaleza que, en ocasiones, ha adquirido forma humana o se ha manifestado de diferentes maneras. Este tipo de encuentros han generado un respeto por el agua porque han enseñado al Yanacona a cuidar su entorno mediante las prácticas diarias, las cuales se han convertido en fuente de cosmovisión.

Todo esto se ha dado gracias a la relación recíproca de cuidar la naturaleza. Las buenas prácticas nos brindan buenas siembras, buenos frutos. Estas prácticas son las ceremonias entendidas como agradecimiento. Es el caso de la fiesta del florecimiento (Pawkar Raymi) que se convierte en una minga de pensamiento, los cuales van a tener como finalidad la protección y el cuidado de Yaku. Esta minga de pensamiento recuerda acciones a las que recurrieron los comuneros para cuidar nuestro medio ambiente. Por ejemplo, la siembra de árboles genera el nacimiento de Yaku y también cuida el espíritu. La realización de algunas ofrendas hacia el agua, las cuales van a estar acompañadas de elementos como el maíz, tabaco, las mejores flores, entendidas como forma de agradecimiento, porque ella nos da alimentos y la vida.

El pueblo indígena ha venido adelantando una serie de luchas a través del tiempo con distintos programas. Es el caso del plan salvaguarda que ha buscado la protección de los páramos, lagunas, ríos, y el nacimiento de fuentes hídricas como las del río Cauca y Magdalena, que son importantes para todo el país. Pero, al contrario del pensamiento occidental en esta comunidad indígena el agua ha sido tratada como un ser supremo y significativo, del cual también se desprende el nacimiento de la vida, seres como las plantas al ser regadas con este líquido preciado pueden nacer, reproducirse y hasta multiplicarse. Asimismo pasa con los animales y los seres humanos, al beber de esta fuente produce en nuestro cuerpo la vida.

Luz Dary Melenje nos relataba en la historia del cacique Guachicone, que la hija de él al saber que su padre había muerto, llora tanto que de sus lágrimas nacen fuentes hídricas que después se convierten en un líquido preciado que suple las necesidades de un pueblo (relato 2, capítulo quinto).

Mi indagación surgió a partir de las historias contadas por dos pobladores del municipio de Valencia, los cuales recalcan su respeto por la naturaleza y por el agua, identificando una valoración entre humano-agua. Todo esto se había construido con el pasar de los años en la memoria histórica de los comuneros de nuestros territorios. Se formaron gracias a una serie de acciones que había realizado el agua y que había cambiado su forma de ver el mundo. Estas

explicaban el valor y respeto que se debía tener por ella y también recordaban las tradiciones de sus ancestros.

La historia, al igual que muchas otras veces, había contado y recordado muchos eventos que no habían sido agradables para los comuneros de este resguardo. La población de Valencia ha estado sometida a través de los años a muchos cambios. Desde la intervención de algunos cultivos ilícitos, la creación de batallones en las zonas altas de los páramos y el manejo inadecuado de la fuente, han sido agentes que produjeron un desequilibrio en la armonía de nuestra naturaleza, entrando así en un conflicto ambiental. Las historias orales recordaron y enseñaron de nuevo el valor de este ser supremo. Hicieron que recalcar en nuestra identidad el sentido de existencia de los pueblos y valoración de este ser espiritual, haciendo que despertara un sentido de apropiación en esta generación, para que se entienda el concepto de reciprocidad y el llamado que nos hace para cuidarla.

La concepción cosmogónica del agua es la que nos posibilita rendirle ofrendas, realizar bautizos con ella y cuidarla. La interacción constante ha permitido que siga vivo el significado del agua. Dentro de los relatos orales de esta comunidad, encontramos la voz de don José Albeiro Anacona y Joanny Anacona quienes nos recuerdan esta valoración. Ellos hablan sobre la laguna de La Magdalena y la mala intervención del hombre en estos lugares sagrados. Esto ha producido que la relación de armonía entre agua-vida muchas veces se pueda romper porque no le hemos dado el uso tradicional que nos enseñaron nuestros mayores. Surge, entonces, un conflicto donde la sabiduría indígena se deja atrás y para dejarnos manipular por estos agentes externos que producen un quiebre en el ser, porque se preocupan solo por la parte económica, por ejemplo, el caso de siembra de algunos cultivos ilícitos.

Al presentarse esta serie de conflictos en los territorios ancestrales, la divinidad debe manifestarse de diferentes maneras, ya sea en forma humana, animal, para recordar en la memoria de los hombres que se debe mantener un equilibrio. Esto se ve reflejado en el caso de las dos historias de la laguna de la Magdalena. En la primera historia, nuestro mayor José Anacona, relata que:

Nuestros mayores contaban que cuando ellos caminaban ese camino milenario, de aquí para allá, echaban papa e iniciaban la loma y a pie limpio, ellos iban pa' el Huila, en el Huila cargaban sal a la espalda, pa' llegar acá a Valencia, caminaban dos días y pues ellos contaban que los cinco tenían que dejar algo de

ofrenda en el páramo Letrero, donde nace la laguna La Magdalena, porque la laguna es muy celosa y muy brava, si no dejaban ofrenda caía granizo y allí se tullía y se moría, por eso es tan importante la no minería en Valencia.(Anacona,2018)

En el relato nos manifiesta dos importantes aspectos: el primero es que ha venido luchando porque no entre la minería en Valencia, lo que identifica que tiene una concepción entre indígena-territorio y por este motivo se tiene presente en la conciencia de estos comuneros que al entrar la minería en este territorio, se incurre en un daño al ecosistema y por ello, la naturaleza se va a manifestar en acciones como el no dar buenas cosechas, caer mucho granizo o, incluso, desaparecer esta fuente hídrica, de tal forma que perjudique sus cultivos y hasta puede acabar con nuestra vida.

La segunda característica se enmarca en la palabra conservación que se apropia dentro de un diálogo que está en relación con el quehacer diario de nuestro pueblo indígena Yanacona. Por ende, lo cotidiano se manifiesta dentro de nuestras comunidades como una lucha por la defensa de los territorios y la preservación de nuestro ecosistema. Dentro de este discurso también se tiene claro que los agentes externos como lo son las multinacionales, al ingresar dentro de este espacio, pueden generar un daño a nuestros territorios, de tal modo que se puede dar un desequilibrio en la relación naturaleza-hombre.

Este tipo de literaturas otras son tratadas como la periferia, ya que actualmente en nuestra sociedad se maneja una jerarquía.

Castro (2005) afirma que el “latinoamericanismo repone en escena la tensión entre lo global y lo local, lo central y lo periférico, lo dominante y lo subordinado, lo colonizador y lo colonizado” (p. 36). De tal modo que, en ese tipo de discurso de lo propio, han elaborado una serie de acciones donde la periferia, es decir todos los grupos étnicos, en este caso el pueblo indígena Yanacona, ha construido discursos de resistencia en contra del sistema central y dominante, que busca solo una estabilidad económica y no se preocupa por un impacto ambiental. Dichas prácticas y luchas de estos pueblos indígenas han generado un impacto global a partir del local. Por esto, las comunidades indígenas han creado una voz de defensa por el agua y una concepción totalmente ajena a la mercantil y se enmarca en una función totalmente espiritual.

El quehacer diario de la comunidad indígena frente a esta divinidad Yaku y su preocupación por la defensa, radica en que siempre ha estado presente dentro de nuestra visión cosmogónica que el agua es la conservadora de la vida. Ha hecho que esta comunidad se manifieste mediante distintos actos para la conservación y recuperación de espacios que a esta le pertenecen. Por tal motivo, el pueblo Yanacona se ha manifestado mediante diferentes acciones sociales, culturales, políticas, educativas, para que nuestras nuevas generaciones sigan conservando prácticas diarias que forman parte de nuestra identidad y que preservan el cuidado de los páramos, lagunas y ríos.

El agua es una divinidad que tiene dos tipos de capacidad. La primera es que puede ser creadora y la segunda es que puede ser destructora. Esta binariedad nos hace reflexionar entre lo bravo y lo manso, estas logran poseer cierta característica:

- Yaku (agua) como un ser supremo: este ser sobrenatural, facilita el nacimiento o muchas veces la muerte como lo dijimos anteriormente. Es un ser supremo al cual se le adjudica sentimientos como celos. Por este motivo cuida de su territorio y mediante acciones como el hacer caer granizo o aparecer la neblina, habla e interactúa con los seres humanos, manifestando así cierta necesidad. Por eso en nuestros territorios es normal que se le hagan rituales, bautizos, armonizaciones o purificaciones con este elemento, convirtiéndose en una costumbre de nuestro pueblo indígena que describe la tradición.
- En el relato se manifiesta el tránsito e interacción de nuestros ancestros con este ser. Ellos debían ofrendar para que Yaku les permitiera seguir su trayecto y no fueran a morir por desobedecerla, actividades que se desarrollan actualmente, que con el pasar de los años se integran dentro del camino milenario de nuestro pueblo indígena y, designan estas prácticas como sagradas.
- La manifestación de divinidad mediante figura humana. En la segunda historia encontramos algo que ha sucedido en nuestros territorios: la manifestación sagrada de esta divinidad mediante la forma humana. Dicha forma se ha adquirido con la necesidad de enseñar a nuestra comunidad lo que es lo bueno y lo malo. Joanny Anacona en su relato oral nos cuenta que “hace muchos años, en la parte llamada Linganzo, un día salió una señora de ahí la mitad de la laguna, porque ella miraba que la explotación agrícola iba atropellándola...” (continuación relato 4, capítulo quinto). Abordando dos puntos de vista, el histórico, como bien sabemos sobre explotación de nuestros territorios por el

aspecto económico, que genera un daño ambiental, haciendo que se rompa la armonía entre naturaleza-hombre. Esta acción genera ciertas consecuencias a nivel de la reciprocidad, ya que no va actuar y se va a presentar una desigualdad.

Otro aspecto que problematizó esa relación, fue que el gobierno utilizó el glifosato en estos territorios. Acto que condenamos porque hizo que nuestros suelos quedaran envenenados, de tal modo que al mirar todo esto la divinidad adquirió una figura humana de mujer que salió de este territorio y se fue a otro lugar. Además, esta divinidad recurre a una acción para reprender a los hombres. Desde entonces en nuestro territorio se relata esta historia, la cual nos ha permitido identificar que debemos cuidar nuestro territorio y en particular nuestra fuente hídrica.

Para concluir, el agua en nuestra comunidad ha logrado ser una divinidad que con el pasar de los años se ha manifestado de diferentes maneras. Este tipo de relatos orales nos enseñan su apreciación, valoración, y respeto. Ha logrado elaborar pensamientos de lucha para su protección y nos ha puesto una labor: ser guardianes del Macizo Colombiano.

3.2. Chakana

Es necesario enfatizar, como Castro (2005) nos expone, una colonialidad del saber. Esta busca una serie de alternativas en el colonialismo, el cual permite hacer una selección desde el pensamiento social latinoamericano contemporáneo, que está ligado a una perspectiva histórica que se tiene por lo que denominamos lo andino. De tal modo que encontramos dentro de los relatos de nuestro pueblo indígena Yanacona, una serie de elementos significativos que la comunidad ha adquirido con el pasar de los años y han formado parte de la identidad.

La chakana es un elemento que tiene un sentido divino y ha sido fundamental de nuestra identidad, ya que hace parte de la cosmovisión indígena. También ha estado presente en la vida diaria de nuestro pueblo, en el quehacer de las personas y aporta a la supervivencia de nuestra identidad. Por tal motivo, ha formado parte de nuestros relatos orales y ha sido enseñada como una práctica desde tiempos milenarios.

Como bien lo sabemos, la semiosis decolonial, también permite determinar y analizar cómo se construyen representaciones del mundo mediante la identidad en los discursos etnoliterarios y cómo se han convertido en una forma de resistencia ante la modernidad colonial latinoamericana. Por este motivo Jimmy Alberto Sevilla nos cuenta por qué es importante la

tradición oral y en especial, por qué las historias que han sido transmitidas por sus ancestros se han convertido en parte fundamental de su vida y han marcado su identidad.

El nacimiento y construcción de la palabra explica cómo este tipo de actividades, como lo es la chakana, han construido una comunidad totalmente servicial y algunos fenómenos y dinámicas que rodean el mundo. En la historia de Jimmy Alberto nos cuenta que:

La chakana en el mundo Yanacona, es un símbolo construido por nuestros mayores a través de dos varas, en ella se construye una clase de hamaca con una sábana y yo lo he entendido como esa posibilidad del puente entre la vida y la muerte porque ese espacio y ese símbolo de la chakana nos permitía, sacar a nuestro enfermo (continuación relato 5, capítulo quinto). Este símbolo se va desarrollando como un ‘puente’ que adquiere un significado de tal forma que coexisten a través de un saber y su corporeidad. Este elemento nos permite interactuar con las diferentes dimensiones, como lo económico, lo educativo, lo religioso y lo espiritual, es símbolo de conocimiento. (Sevilla, 2018)

La chakana comparte una serie de significados en nuestra comunidad, comprende y apropia distintos elementos como es el caso de la sábana blanca y las varas. Estos nos proporcionan una comunicación directa con otros espacios. En la historia anterior podemos observar cómo puede ocasionarle dos variables al enfermo. La primera es seguir estando en un plano del mundo presente, pero ya recuperado o la segunda, ir a otro plano donde nos acompaña su espíritu, es decir morir.

Estos elementos nos permiten abrir distintas puertas. Vamos a tener dos distintos universos: el primero es la muerte, que para el pueblo indígena Yanacona es conectarse con el más allá, es decir su cuerpo muere, pero sigue otro campo donde inicia un nuevo ciclo y el espíritu va a seguir acompañando y guiando a la comunidad. Convirtiendo así la Chakana en un puente que comunica a las personas con otros espacios. El segundo universo es el presente, si el enfermo se queda aquí, la comunidad ha cumplido con la función de utilizar este medio para salvar al enfermo.

Por esta razón, es importante identificar que la comunidad va a estar en una dinámica donde las energías positivas y, según lo predisponga la naturaleza, es lo que puede salvar al enfermo. Además, esta práctica permite que los comuneros puedan caminar el territorio. Es decir, que intercambien conocimientos ancestrales, conozcan su territorio, entren en conexión con la naturaleza y este quehacer de los pueblos indígenas conlleve una significación y representación

de la vida cotidiana, convirtiéndose en acciones que son rituales para el pueblo porque tiene un sentido espiritual.

La oralidad se ha convertido para esta comunidad indígena en forma de supervivencia. Se han conservado dentro de sus relatos los rituales y tradiciones. Esto genera que las prácticas se sigan utilizando dentro de nuestros territorios y recreando para que no se pierda nuestra cosmovisión.

Estermann (1998) afirma que los rituales “son para el ser humano andino un acto ético de primer rango, celebrar el orden cósmico (en forma simbólica), significa, conocerlo y recrearlo” (p. 215). De tal modo que las comunidades indígenas siguen utilizando este ritual, como representación de su quehacer diario, entrando en un estrecho vínculo con su cosmovisión, esa forma simbólica de conocerlo ha estado presente en los relatos orales.

Los Mayores, es decir personas de edad en nuestra comunidad y que han pasado por un proceso político y espiritual, contienen la sabiduría para guiar el pueblo, el contar estas historias y recrearlas. Se ha convertido en una práctica diaria en la cual la comunidad ha puesto todo un sentido espiritual. Esto lo hacen con el fin de preservar su identidad y de restablecer al enfermo, ya que este puente es una breve línea que separa la vida de la muerte, estableciendo una conexión con distintos planos.

Restablecer el equilibrio en el ser humano es una de las funciones fundamentales de la chakana porque las personas del territorio pueden recibir la influencia externa del medio ambiente que puede perjudicar su espíritu y cuerpo. Todo esto llega mediante algunas enfermedades o espíritus. Posteriormente hacen que este ser humano se encuentre enfermo. La acción de la chakana es llevar al paciente y recorrer un camino que significa su destino. Esto sucede en compañía de varias personas de la comunidad. Así, se produce el encuentro entre la sabiduría ancestral y la espiritualidad, logra fortalecer lazos de unidad y puede ocasionar una restauración del equilibrio y la armonía.

El encuentro entre estas dos varas de madera es la representación de un binomio que es característico de los runas y conlleva un orden cosmogónico que permite un encuentro de paz entre el cuerpo y la naturaleza. La chakana juega entre los siguientes binomios: enfermedad-salud, alto-bajo. Dicho pensamiento del pueblo indígena logra fortalecer y garantizar las condiciones necesarias para un equilibrio. Los espacios milenarios de la vida se desarrollan en los siguientes escenarios cósmicos: el mundo presente (kay-pacha) en donde se da el recorrido

milenario de nuestros ancestros y desde ahí nos acompañan. Por su parte, Chayshuk-pacha es el mundo espiritual de nuestros ancestros a la hora de morir.

Este símbolo también involucra el acompañamiento de los mayores de nuestro pueblo, que conocen el manejo de las plantas medicinales para cumplir con la armonización. Se recurre al consejo de médicos tradicionales en donde se lleva a cabo la cura de enfermedades físicas y espirituales, causando un equilibrio en el enfermo.

La chakana es un campo de acción donde se pueden desarrollar distintas dinámicas del pueblo. Sevilla, en su relato, menciona algunas como el pedagógico, cultural, social. Este puente es un mediador que puede posibilitar un orden. Asimismo, Estermann (1998) afirma que “la chacana es un ordenador y mediador, por excelencia, la racionalidad cósmica misma que recién posibilita la vida y el orden” (p. 293). Instaurándose lo anterior dentro de un orden cósmico que gesta en las comunidades indígenas una restauración de las distintas energías que permiten un equilibrio.

La chakana es un elemento simbólico y complementario que genera distintas acciones y trabaja de la mano con pachamama que es la engendradora de un orden.

Para finalizar, podemos identificar dentro del relato de Lennin Anacona que la chakana también ha sido para nuestras comunidades un punto de encuentro de oralidad y ritualidad porque en la narración del guando nos cuenta lo siguiente:

Guando es un espíritu que anda por los caminos y que es llevado enchacano. Cuando uno va en un camino y ve a lo lejos cuatro luces que dicen que viene la chakana como un espíritu que viene de blanco. Dice que cuando usted vea eso tiene que usted hacer varias formas para contrarrestar porque es un espíritu pesado. Uno primero dice coja dos palos, dicen los mayores, póngalos en el piso y tírelos así en una cruz y usted hágase a un lado así. Entonces se viene el guando por ese camino. El guando pasará por allá, tendrá esa protección, pero la chacana que se hace aquí que es una cruz que los católicos la interpretan como la cruz católica, esa estaba desde antes, entonces uno se pregunta por qué tienen que ser palos cruzados y claro allí estaba la chacana incluida. Entonces la otra le decían tírese en cruz para que no le haga nada... (continuación relato 7, capítulo quinto). (Anacona,2018).

En este relato podemos darnos cuenta que este funciona como un instrumento de protección. La comunidad indígena se aleja de esa concepción católica y colonial de que las dos varas son una cruz. Para ellos es una chakana que puede contrarrestar diferentes males.

La chakana en los rituales es la que orienta hacia el sur, teniendo en cuenta que para Anacona y toda la comunidad indígena, nuestros pensamientos deben estar orientados por lo andino. En la entrevista afirma que:

“Los Yanaconas estemos donde estemos sabemos que nuestros territorios de origen quedan al sur. Eso implica que nuestro pensamiento va a estar hacia el sur. Por este motivo vamos a buscar pensadores del sur es decir nuestros propios mayores” (Anacona,2018).

La chakana en un evento que va a estar acompañado de la ritualidad del fuego, del agua y de la oralidad. Se convierte en un símbolo que debe estar siempre presente en las asambleas, mingas de pensamiento o fiestas andinas. Este elemento es el punto de partida porque dibuja la identidad y el pensar de un pueblo que siempre va a estar ubicado en la mitad del encuentro para guiar la voz de nuestra comunidad. Es un símbolo que reúne elementos como la coca y los distintos inciensos que se utilizan para armonizar a las personas. Está construido a base de elementos como las flores y plantas medicinales. En el centro de esta chakana siempre está el fuego como símbolo de guía y luz. Al lado se coloca la bandera de la comunidad Yanacona para hacer alusión a la pervivencia del pueblo, para que sus ancestros estén direccionando a los comuneros por el camino correcto en el proyecto que se esté emprendiendo, retornando así a la sabiduría ancestral.

3.3. La sabiduría ancestral

La sabiduría ancestral ha sido fundamental en el desarrollo del pensamiento Yanacona. Esta sabiduría se ha materializado en las prácticas diarias de los pueblos y se ha manifestado en las diferentes narraciones que hemos obtenido dentro del territorio Yanacona. La sabiduría ancestral es el caminar en la palabra. Es entender, aprender y recrear. Es nuestro ayer, nuestro hoy y nuestro futuro. Es aquella que con el pasar de los años nos ha permitido tener un encuentro con nuestra ley de origen, y con lo mítico ancestral. Se ha convertido en una herramienta para entender qué rol juega el Yanacona en este mundo.

Todo a partir de la serie de hechos que visualizan a distintos personajes que poseen rasgos extraños, Eliade (1991) define esto como: “las gestas de los seres sobrenaturales y la

manifestación de sus poderes sagrados, se convierte en el modelo ejemplar de todas las actividades humanas significativas” (p.6). Este el caso del Alcoruna, definido dentro del relato de Joanny Anacona como “un guardián que es un hombre toro del Salado y el cuidador del agua...” (continuación relato, capítulo quinto). Este personaje que al desaparecer deja en una piedra su huella, cuya mitad es de animal y la otra de humano. Se le adjudican algunas características sobrenaturales y actividades como el cuidar el agua. Son algunos de los elementos que la comunidad adquiere para realizar actividades significativas, entre estas encontramos la lucha por cuidar las fuentes hídricas, que son la concepción del pueblo y se encuentran presentes en los distintos discursos.

El relato oral del cabildante Yawar Chicangana (ver relato 8, capítulo quinto) explica el origen de la piedra que tiene una cara de una serpiente. Todo inicia cuando su abuelo le cuenta lo que ha vivenciado con respecto a una serie de eventos extraños que le han sucedido a él y a sus amigos. El relata que:

Mi abuelo Manuel que ahora nos acompaña desde otro espacio nos contaba que él fue uno de los que ayudó a capturar la serpiente, como era de oro y plata entonces les dio curiosidad, entonces se fueron con un padre que era suizo que se llamaba Amadeo fueron allá a la peña y pues la historia que ellos cuentan es que tuvieron que reventarse la nariz para echarle sangre a la serpiente para que se quedara quieta, entonces eso es más que todo lo que cuentan que allí existió una serpiente y tú vas allá y vas a encontrar rasgos de esa serpiente como huellas y hay una piedra que esta estampada la cara de ella... (Chicangana, 2018).

Este tipo de relatos conservan una sabiduría ancestral. Esta es la encargada de explicar el porqué de algunos eventos sobrenaturales que han sucedido en nuestras comunidades. Además, explica el origen de las cosas mediante las distintas experiencias vividas por nuestros comuneros, como lo es el caso del abuelo de Yawar, que manifiesta mediante su vivencia con este ser sobrenatural y de origen místico, la creación de una piedra que tiene algunos rasgos distintos de las normales.

La sabiduría ancestral se basa en principios milenarios. Estos marcan una guía a seguir para no entrar en conflicto con la naturaleza y así lograr vivir con dignidad y armonía. Dentro de estos principios tenemos el tejer conocimiento, esta acción Rodríguez (2001) las define como: “Relaciones simbólicas e imaginarias que construyen espiritualidades o mentalidades y cosmovisiones que definen su vida social, individual y cósmica” (p. 34). Siendo una de las

principales características que posee nuestra cosmovisión y se desarrolla mediante la palabra de nuestros mayores, esta conserva el sentido de existencia del runa. Es decir, el tejer se refiere a las distintas formas de comunicación que ha ejercido el Yanacona para transmitir conocimiento, ya sea mediante la oralidad o los distintos tejidos que conservan un sentido simbólico de nuestra concepción andina y la conexión con la naturaleza, por eso la utilización de distintos colores. Otra de las dinámicas que se puede utilizar para transmitir conocimiento es la tulpá como punto de encuentro entre mayores y niños de la comunidad.

Los distintos relatos orales del Macizo Colombiano, traen a colación una memoria histórica. Esta recuerda las distintas épocas y explica el proceder de las futuras. Por ejemplo, en la narración oral de Lennin Anacona se presenta una explicación del tiempo mediante la formación corporal de un ser místico en estos territorios, él cuenta que:

“Un duende común acá lo pintan con un sombrero y que los pies están torcidos. Es la historia más común, entonces uno dice por qué los pies torcidos. Él está indicando que el futuro está para atrás, nos está diciendo el camino cíclico del tiempo. Es el retorno a nuestras historias de palabra para ir reafirmando” (Anacona,2018).

Todo lo anterior coloca en un primer momento a nuestro pasado, lo cual significa que debemos retornar a esa cultura que resignifica la vida Yanacona para comprender las prácticas ancestrales de nuestros pueblos, seguirla utilizando y recordando, siendo estas un plan de salvaguarda para conservar nuestra cultura.

La sabiduría de nuestros mayores es lo que nos proporciona comprender el sentido de danzar al ritmo del viento, porque para el Yanacona el dios Waira (viento) es el que nos entrega los sonidos. También es aprender a vivenciar cómo, gracias a esta sabiduría ancestral, se teje el lenguaje que va a ser de conocimiento y de supervivencia. Es entender cómo mediante la chirimía se recuerda y se conserva nuestra cultura.

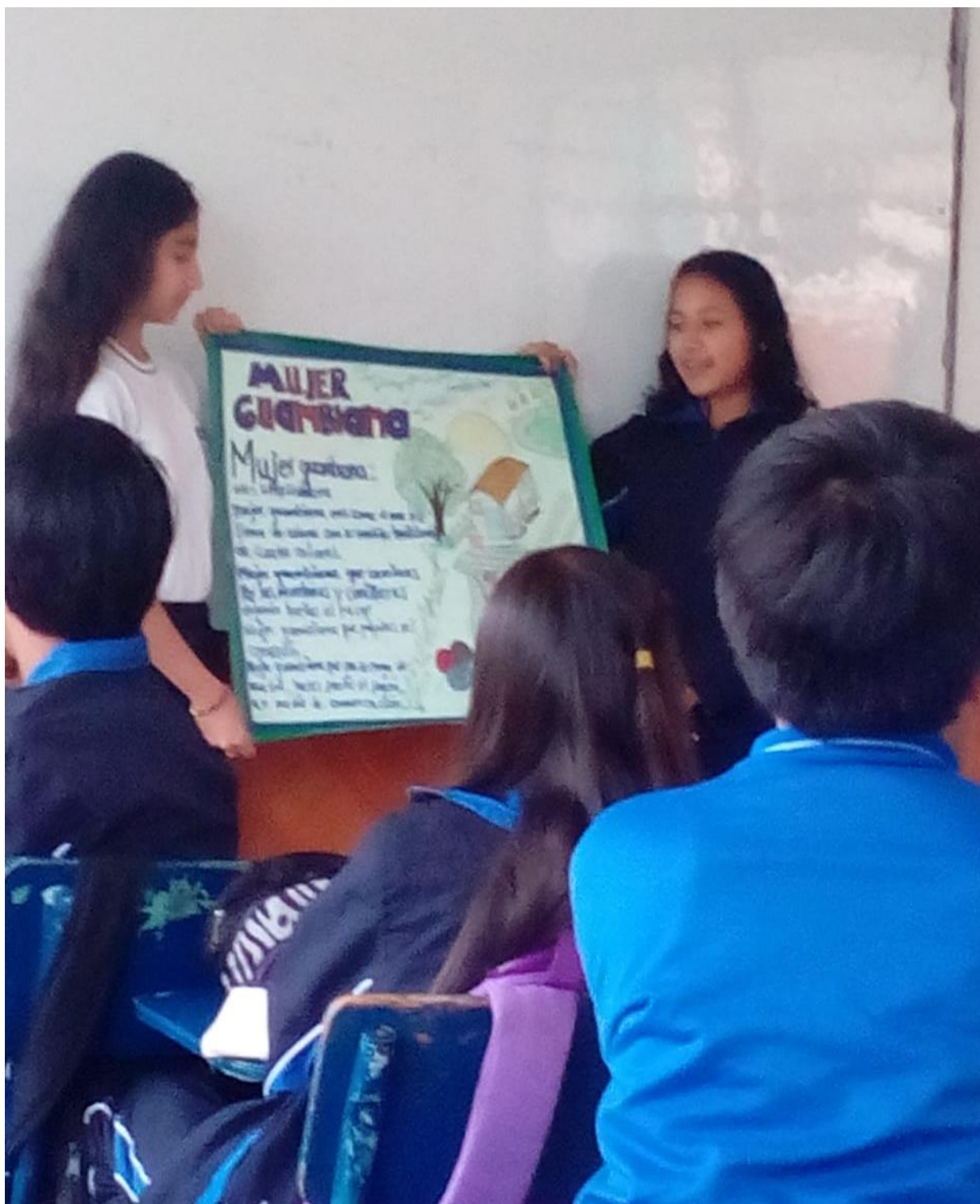
La sabiduría nos ha hecho entender que pachamama es para los Yanaconas la madre tierra. Es la reproductora de nuestros alimentos. Nosotros simplemente somos unos recolectores de sus productos. Es el mundo presente, el de arriba y el mundo de abajo. Pero también Lennin Anacona cuenta “que es espacio y tiempo a la vez”. Su explicación me pareció válida, porque no podemos hacer una cosa en este territorio sin tener implicación del tiempo. Dichas concepciones se han aprendido de nuestros ancestros que han logrado conservar un mundo andino y han rescatado nuestras raíces.

Como lo dijimos anteriormente, este tipo de prácticas diarias se ven reflejadas en los rituales, los cuales van a estar acompañando por un mayor o Yacha, los cuales tienen como objetivo “un caminar” que produce sabiduría. Es decir que esto se va adquiriendo con el pasar de los años y conservan un legado, historias y sabiduría que han dejado sus abuelos o bisabuelos y ha sido transmitido de voz a voz. Ellos han sido los encargados de guiar a nuestro pueblo Yanacona y de enseñarnos que estos rituales logran resaltar la espiritualidad cósmica, aquella que se relaciona con nuestro cosmos, que está comprendido en el mundo natural y realiza así una comunicación. Estas ceremonias son las encargadas de crear espacios de armonía en nuestra comunidad y de que los espíritus nos acompañen y guíen. Por este motivo, es habitual escuchar relatos de lugares sagrados custodiados por espíritus. Es el caso de la narración oral de la Laguna de la Magdalena, la cual es custodiada por espíritus que hacen caer granizo, nieve, frío, entre otros. Así nacen nuestros sitios sagrados.

La sabiduría ancestral es la construcción de nuestra identidad. Es la que reconstruye tejidos de hermandad a partir de una relación fundamental del hombre con la naturaleza. Esto permite una buena relación con nuestra naturaleza. Por eso vamos a encontrar elementos como la chagra. Este es un espacio de intercambio de conocimiento que conserva semillas ancestrales y proporciona una autonomía alimenticia para nuestros pueblos indígenas y que se traducen en identidad. Lo anterior es lo que origina un buen vivir. La chagra, con el pasar de los años en nuestra comunidad, se ha convertido en un elemento característico y simbólico, el cual va más allá de un espacio productivo, causando un intercambio de saberes. Es un lugar pedagógico donde los niños inician a recorrer su camino ancestral y donde aprenden a cuidar a pachamama.

Para concluir, podemos darnos cuenta cómo las historias de palabras vivas conllevan consigo una sabiduría ancestral que permiten una educación propia dentro nuestros pueblos indígenas. Son un ejercicio de entender nuestra realidad y evocar nuestra ancestralidad, todo a partir de unos símbolos que conservan la cosmovisión y por ende, la esencia de la vida de los pueblos indígenas, todo esto desarrolla un diálogo efectivo entre las distintas dinámicas del mundo real y las distintas formas de interpretarlas.

4. Pensamiento propio (Etnoeducativo)



Fotografía 4. Encuentro de saberes en Institución Educativa Técnico Industrial. Popayán. (Díaz 2018).

4.1 Saberes locales

Abordar una educación propia ha sido uno de los retos fundamentales de los pueblos indígenas y de algunos centros educativos de Colombia. Por este motivo, nuestro trabajo investigativo mira la necesidad de integrar algunos aspectos significativos que reconocen la identidad de los pueblos indígenas, para ello vamos a utilizar el medio tecnológico y la oralidad de su padres y abuelos, para que se desarrolle un buen material investigativo y se reconozca los distintos saberes.

Castro en su obra, *La Postcolonialidad explicada a los niños* expone dos tipos de pensamiento. El primero es desde la cultura occidental donde lo racional es el método fundamental. A causa de este queremos hacer una inclusión de lo que denomina el autor como el segundo pensamiento donde prevalece lo “empírico, espontáneo, imitativo y dominado por el mito y la superstición” (Castro, 2005, p. 26). En efecto, desarrolla los pensamientos de los pueblos indígenas en este caso del Cauca. Gracias a esa investigación hemos logrado identificar los avances que han tenido a través de sus luchas sociales y hemos conocido su cultura y, sobre todo, sus tradiciones.

La educación propia busca reconocer los saberes de los pueblos indígenas, Mejía (2011) propone que “estas relaciones nuevas significan reconocer que los saberes surgidos de las prácticas y de otra forma de vida tienen potencia propia para convertirse en teoría o hacer el camino que conduce a esa teoría desde acá, con nuestras particularidades” (p. 34). Gracias a esto, se pretende visualizar en la actividad las distintas dinámicas tanto sociales como culturales de los pueblos indígenas, todas las realidades y saberes locales de nuestro departamento, a partir de lo que denominamos como lo propio.

Lo propio ha sido trabajado por muchos autores como es el caso de Mejía en *Educaciones y pedagogías críticas del sur*. Allí busca plantear una pedagogía crítica que debe estar fundamentada sobre “visualización de procesos de acción social, unas prácticas profesionales de interacción e incidencia o ayuda, unos saberes locales y populares y los han colocado en relación con la teoría” (Mejía, 2011, p. 34). Gracias a esto, el proyecto habla sobre los procesos políticos del pueblo indígena Yanacona, logrando ilustrar e interpretar nuestro contexto y jugar con un encuentro con lo que denominamos occidental y lo propio. Esto involucra los saberes populares que se tienen en las distintas etnias Caucanas y que involucran transformación en el currículo pedagógico mediante la indagación de nuestra realidad, desarrollando un interés por

dichos temas locales. Estas dinámicas generan un cambio de la realidad, por la condición de que se involucran nuevos currículos ocultos.

La educación propia y los métodos pedagógicos occidentales han desarrollado una nueva búsqueda educativa que aporta a la construcción de conocimientos. Por tal motivo, los estudiantes ilustraron a través de diversos recursos lo que ellos querían expresar, ya que, como lo sabemos, la palabra para los pueblos indígenas es una parte fundamental para la supervivencia de las etnias. Los relatos orales recogen la historia y cosmovisión de los pueblos. En *La tradición oral escuela y modernidad*, Bernal expresa que “los relatos orales han servido para remontar el pasado lejano” (2000, p. 19). De tal manera que estos saberes ancestrales que han sido transmitidos de forma oral reconstruyen y generan en las sociedades un saber, conocimiento y sabiduría.

4.2 Intercambio de experiencias

En el aula se realizó un espacio de intercambio de conocimientos, de tal modo que se abordaron temas como el rol de la mujer en los pueblos indígenas, la cultura, tradición, cosmovisión, música, lengua de nuestras comunidades indígenas del territorio Caucaño. El objetivo era buscar reconocimiento de su identidad, crear una transformación de pensamiento y una búsqueda hacia nuevas propuestas educativas, donde la base fundamental es la realidad que va a permitir generar espacio de valoración tanto afectiva como cognitiva.

En este encuentro que decidimos llamar Inti-Raimy (fiestas al sol), integra sabiduría de nuestros mayores, experiencia y aporta nuevos conocimientos para nuestras nuevas generaciones, en este caso, a los estudiantes del grado sexto de la Institución Educativa técnico Industrial.

En la actividad, los niños relataron varias historias que encontraron en los distintos medios tecnológicos, en los relatos de sus abuelos y también en las bibliotecas. En la actividad, el niño Sebastián Tulande fue uno de los que nos relató el cuento de *La culebra de Lame*. En esta historia un pueblo que es comido por una mujer que se convirtió en culebra, él relata, que “en Lame vivía mucha gente, gente muy trabajadora. Una de las compañeras de la comunidad tenía varias hijas. Una de ellas era perezosa y no le gustaba hacer oficio, solo le gustaba quedarse bañando todo el día” (ver continuación en anexos).

Después de esto, la niña Julieta Serna y Karen Tulande, nos contaron también un poco sobre el mito de Juan Tama. Ellas se interesaron por el rol de la mujer en el pueblo de Guambia, el

cual también nos explicaron de forma interesante. Por su orientación hacia este tema, decidí también contar la historia de las mujeres del pueblo Coconuco. Les hablé y expliqué porque el mito de Juan Tama era muy interesante gracias a que exponía a un personaje que ha sido importante para el pueblo Nasa y todos los pueblos indígenas del sur occidente Caucaño porque lideró luchas de resistencia en contra de los invasores. La niña nos empezó a contar acerca de que el mito hablaba de que:

Juan Tama es el hijo del trueno que, según cuenta la leyenda, llega por una corriente de agua con el cuerpo lleno de escamas y es auxiliado por unas indígenas que lo sacan del río Páez. Las mujeres vírgenes lo alimentan con sus pechos, pero él absorbe todos sus líquidos, especialmente, la sangre, y chupa hasta que las muchachas mueren por darle vida (ver historia completa en anexos).

Estos aspectos de la historia les llamaron mucho la atención porque era una concepción muy distinta a la que yo les había relatado en un primer momento. En el ejercicio mi intervención inició con la historia del pueblo Coconuco que cuenta que:

Las mujeres son importantes en la recuperación de las tierras que pertenecen a los pueblos indígenas. Ellas iban de noche y se quedaban ahí en sus territorios ancestrales arando y picando la tierra. Al otro día llegaba el terrateniente y decía ve este aquí ¿quién ha estado picando? Al otro día más y más, de noche todos esos procesos, el terrateniente tomó medidas drásticas y mató a muchas personas. Pero esa fue su forma de resistencia, fue el primer paso y apoyo para el proceso político para la recuperación de tierras y organización de nuestros pueblos. (Anaconda,2018).

Todo lo anterior busca indagar lo que se ha denominado como un currículo oculto. Ahora bien, estos procesos étnicos, han sido una lucha que buscan una reivindicación de su identidad. Al respecto Mejía (2011) recalca “la lucha de las mujeres por reivindicar sus diferencias en una sociedad construida desde la patriarcalidad” (p. 49). Esto nos hace pensar que el rol de la mujer es fundamental en la búsqueda de estas lecturas. Como ya nos dimos cuenta, la mujer es una de las bases fundamentales para que se desarrolle la lucha de los pueblos indígenas. Por este motivo se realizó una lectura acerca de la historia de las mujeres del pueblo Coconuco y sus acciones para lograr la recuperación de sus territorios ancestrales.

Es importante identificar que con el pasar de los años, han surgido muchas dudas en cuanto a la educación propia y los temas étnicos. Actualmente, como bien lo sabemos se privilegia a una literatura eurocentrista, es decir que muchas veces las literaturas otras son excluidas, debido a esto se busca que se dé un currículo académico inclusivo, a pesar de que actualmente se tiene un espacio vacío en cuanto al conocimiento de la etnoliteratura y los distintos contextos en que son creados.

Por tal motivo, quisimos que los niños de nuestro salón tengan un conocimiento previo por las etnias de nuestro departamento y una valoración de lo que es su cultura. Mejía considera que una interacción de los estudiantes con su entorno produce unas estructuras mentales adecuadas ya que estas son “apuestas de emancipación que, tomando el contexto y la cultura, generan propuesta de transformación de los entornos, los sujetos y prácticas cotidianas a partir de metodologías participativas y análisis de la sociedad” (Mejía, 2011, p. 61). Lo anterior posibilita combatir el poco interés por estas literaturas otras y brinda este espacio etnoeducativo con conocimiento acerca de las prácticas socioculturales diarias, brindando una interpretación de un nuevo contexto para los estudiantes.

Abordar las prácticas y cultura de un pueblo que se inscribe dentro del campo del saber, ha sido uno de los retos fundamentales de este trabajo, porque nos permite indagar y conocer cómo los pueblos indígenas desarrollan campos educativos y ejercicios pedagógicos totalmente diferentes, donde la palabra, naturaleza, ancestralidad son fuentes de conocimiento como nos lo explico la estudiante Camila. Esta oralidad hace parte de lo pedagógico, nos brinda conocimientos e interpretaciones distintas de las acciones que suceden en nuestro sur occidente caucano. Así, los niños conocen todas las etnias de nuestro territorio, a partir de relatos que encontraron y lograron comprender lo que significa ser indígena y su historia.

El ejercicio visualizó cómo se puede interpretar el mundo de distintas maneras. Para lograr este objetivo se decidió conocer e indagar sobre distintas historias de los pueblos indígenas del Cauca, haciendo que los estudiantes crearan así una sensibilidad por lo que ellos desconocían. El ejercicio se llevó a cabo un mes antes, en donde ellos tenían la facultad de decir cuál de los grupos étnicos iban a investigar. Entre los grupos étnicos que se exploraron dentro de la actividad tenemos el pueblo Nasa, Yanacona, Coconuco, y Guambiano que permitían un conocimiento a nivel local de nuestro territorio e historia. Dentro de los temas de interés que seleccionaron nuestros estudiantes fue la cosmovisión, la lengua, entre otros, los cuales fueron

sus focos de atención. Ellos tenían la oportunidad de investigar durante ese mes, para más adelante compartirnos su experiencia en relación con el tema. Todo lo anterior permitió un conocimiento e indagación en el aula de clases. Además, nos ilustró la forma de pensamiento del mundo a partir de una realidad que es concebida por los pueblos originarios a través de la palabra.

Crear un conocimiento sobre los grupos étnicos en nuestros estudiantes, nos llevó a realizar también una investigación, que inició con el trabajo de campo, en este lugar hablamos con distintas personas, como Mayores y algunos profesores que nos explicaron sobre los procesos organizativos de los pueblos indígenas del Cauca. Estos pueblos han venido generándose de la mano del CRIC. Nos explicaron sobre algunos elementos sobre la lucha para la reivindicación de sus derechos y el reconocimiento. Actualmente estos pueblos fortalecen la educación propia en las distintas plataformas. Como lo sabemos, han venido generando centros de investigación que logren salvaguardar distintos temas como la cultura, memoria histórica para combatir lo que se denomina como la influencia de elementos externos, que muchas veces produce la pérdida de la cultura e identidad. Así se transmite una valoración por lo étnico. Por medio de este encuentro de estudiantes se conoció que nuestra cultura caucana brinda un diálogo constante desde el aula de clases que incluye las literaturas otras y logra repensar así nuestra identidad.

Es importante aclarar que dentro del ejercicio en un primer momento encontramos que nuestros estudiantes tenían un desconocimiento de los grupos étnicos que se encontraban en el territorio caucano. Por ese motivo, era importante que nuestros estudiantes utilizaran algunos elementos que se encontraban en sus hogares para ilustrar su cosmovisión o tradiciones, entre otros. Por eso miramos elementos como el maíz, hiervas aromáticas, que dibujan la identidad de nuestros pueblos indígenas.

Para finalizar, conviene señalar que en esta integración fueron necesarios dos aspectos fundamentales. El primero consiste en identificar el desarrollo de los pueblos indígenas del Cauca en los aspectos políticos que permitieron el avance y reconocimiento de su identidad. El segundo radica en mirar cómo mediante la tradición oral se genera conocimientos. Los niños lograron identificar cómo el territorio que se considera como un campo pedagógico, donde se puede investigar, analizar, indagar y se pueden conocer las formas del pensamiento y los distintos saberes de nuestros pueblos indígenas, realizando así un intercambio de pensamiento.

5. Historia de palabras vivas (Ecotextualidad)



fotografía 5. Mural en Casa del Cabildo Inti-Yaku. Rosas. (Díaz 2018).

Todas las historias que se presentaran a continuación son narraciones de tradición oral de la comunidad indígena Yanacona. Se dedicará un espacio a una historia de pueblo Coconuco porque miro la necesidad de hacer un homenaje a todas las mujeres que también aportaron a un proceso de resistencia y de pervivencia para estos pueblos indígenas del departamento del Cauca.

Relato 1. Mujeres Del Pueblo Coconuco



Ilustración 1. Mujeres del pueblo Coconuco. Pitalito, Huila. (Gomez 2018).

En homenaje a las mujeres del pueblo Coconuco que aportaron a los procesos políticos y de resistencia de los pueblos indígenas del 71.

El primero que logró recuperar tierras fue el pueblo Coconuco, este es un proceso bien bonito, porque las mujeres iban de noche y se quedaban ahí en sus territorios ancestrales arando y picando la tierra. Al otro día llegaba el terrateniente y decía ve este aquí ¿quién ha estado picando?, y otro día más y más, de noche todo ese proceso, el terrateniente tomo medidas drásticas y mató a muchas personas, pero esa fue su forma de resistencia.

Fue el primer paso y apoyo para el proceso político para la recuperación de tierras y organización de nuestros pueblos, aunque no se mencionen mucho dentro de nuestra historia han sido símbolo de fortaleza y resistencia.

Relato oral: por Lennin Anacona **sitio:** resguardo indígena Río blanco.

Warmikuna Llaktapak Kokonuko.

Shukniki iwka mishakanawka kishpina allpa runa kokonucu, kay shuk ruray yapa sumak rayku iwka warmi purikmi tutapak huk runa wan achka allpa. kanpash ukupi uki mama allpa kallari yapusha shikshishapash allpapi.

Shuk puncha paktamujaka rikun kay ¿qan tiyachishka shik shishaman?; shuk puncha shinallipash shinallipashman. tutapak tukuykuna chaykuna ruray, huk runa wan achka allpa. upiyani tupu drásticas wañuchinipash ta achkakuna runa. Conj chay mana shina shinshi, shukniki tatki tawnanakuipash ruray apakkuna. kishpina allapapak ninikanawkapash llatakuna y nikinakuypash ñukachikkunapak llaktakuna, pis mana kan rikuchiku achka ukupi ha kashiska kimgos pukarapak.

Relato 2. El Cacique Guachicone



Ilustración 2. Cacique Guachicone. Pitalito, Huila. (Gomez 2018).

Inicialmente la historia que se va a narrar tiene que ver con el nombre de nuestro resguardo y el origen de la parte principal como es la fuente hídrica que surte nuestra cabecera de este territorio, inicialmente según nuestros antepasados, nuestro resguardo no se llamó Guachicono

sino que se llamó Guachicone en alusión al cacique el cual estaba ubicado dentro de nuestro territorio.

El cacique Guachicone tuvo una hija y como nuestro territorio fue y ha sido de gran riqueza hídrica y en metales valiosos como ha sido el oro y otros, él tuvo demasiada riqueza en ese sentido, entonces la hija se la raptaron para quitarle esa riqueza, a raíz de eso a ella la llevan a un sitio en donde es demasiado poblado de vegetación la montaña alta. Este sitio esta denominado el Sombreron, a nuestro cacique lo llevan con engaños, le dicen que tienen que entregar la cantidad de riquezas para liberar a su hija, una vez él entrega la cantidad de cosas que solicita lo matan, luego de eso la hija se entera que él lo mataron, ella llora demasiado, de ahí da origen a una quebrada que se llama el Sombreron, esa quebrada surte toda la parte hídrica, ya que hay demasiada agua y surte toda la cabecera del resguardo.

Relato oral por: Luz Dary Genje Melendez, **Sitio:** Resguardo indígena de Guachicono

El Cacique Guachicone.

Rayku shukniki. wiñay kawsay iwka rink ta rinama charin iwka rikuna wan shuti ñukanchik resguardo iñapash pitipak principal wan kan pakcha mama yaku iwka kanta ñukanchik kanta sawna kanta kaypak kaypak territorio, shunuki ñikanchikkuna sarunkuna, ñukanchik resguardo mana kan guachikunu, ari mana kan kayani Guchicone yuyay ta ñukanchik casiquepi, maykan tiyajaka ukupi ñukanchikpak territorio, kay casique tuvo una ushushi, tunupas ñukanchik mana ha canchishkapash ñukanchik tukuykuna mamayaku, Antapash shinalli iwka kuripi, Pay tuvo yapakta riqueza chay yachchishka shina akpi ushushi kan raptaron quitarle chaypak ñukanchik mama yaku yalichu kanshi ta sapi chaypak ta pay apankichi ta shuk pura maypi, mayman kan yapakta llaktachishka shasha panka urkupak altapi.

Kay pura kay Kayachishka, mushigu jatun ta ñukanchikkuna cacique apankichiyashkara wan engaños le dicen iwka tienen iwka kuna ñukanchikkuna munaykuna. kishpinapak ta pay ushushi.

Shuk kuti kun cantidad mulukpak iwka mañani wañuchinkichiyashkara unanik chaypak ushushi kan tukuy iwka pay wañuchikanawkayashkara.

Pay wakan yapakta chaypipak kun iñay ta shuk wayku iwka shuti mushigu jatun chay wayku kanta ur kanta tukuy kanta piti mama yaku., ña iwka tiyan yapakta yaku kanta urpash kanta tukuy kanta sawna resguardo.

Adaptación Del Cacique Guachicone.

El territorio ancestral de Guachicono desde hace mucho tiempo cuenta con grandes riquezas hídricas y metales valiosos como el oro, esmeraldas, entre otras, por tal motivo dentro de estos grandes valles y zonas montañosas, se encontraba el cacique Guachicone, así se llamaba este territorio.

Él era poderoso, querido y respetado en nuestra comunidad, había liderado muchas luchas y todas habían sido ganadas, por este motivo era uno de los más grandes líderes de todo el territorio. En toda su vida solo había tenido una hija, está era de grande belleza, amada por todos los indígenas de su pueblo, pues se destacaba por su sencillez y el amor que tenía por su padre.

Un día cualquiera ella se encontraba en las afueras de su hogar y buscando algunas plantas medicinales en la zona montañosa de este territorio, es raptada por los enemigos del cacique, era un plan que ellos habían elaborado para quitarle algunas cosas de su riqueza, con las cuales creían que podían sobrevivir por muchos meses e incluso años.

Estos después de unos días llevan consigo a la hija del cacique se internan en la zona montañosa, el sitio es poblado de grande vegetación y donde viven muchos animales. Ellos creían que le sería difícil al cacique encontrarla y recuperarla, por ese motivo decidieron dejarla en la montaña alta que es llamada El Sombreron. Sus enemigos deciden enviar a uno de ellos donde el cacique para negociar su trato, este con engaños le dicen que tiene que entregar toda su riqueza para liberar a su hija. Una vez el cacique le entrega toda la cantidad de cosas que estos le solicitan, ellos deciden que lo mejor será matarlo para quedar con su cacicazgo también. Tiempo después de asesinado el cacique, estos deciden soltar a su hija y contarle que su padre ha muerto. Ella al enterarse llora por muchas semanas, de tal manera que de sus lágrimas nace la quebrada que se llama el Sombreron y con sus grandes afluentes se lleva a los enemigos de su padre, que poco a poco mueren ahogados, sus torrentes bajaban alrededor de nuestro territorio y de sus lágrimas las cuales caen por su rostro una tras otra, nace una fuente hídrica que a través del tiempo ha surtido nuestro resguardo.

Relato 3. La Laguna De La Magdalena



Ilustración 3. La laguna de la Magdalena. Pitalito, Huila. (Gomez 2018).

Nuestros mayores contaban que cuando ellos caminaban ese camino milenario, de aquí para allá echaban papa e iniciaban la loma y a pie limpio, ellos iban pa´ el Huila, en el Huila cargaban sal a la espalda, pa´ llegar acá a Valencia, caminaban dos días y pues ellos contaban que tuvieron que dejar algo de ofrenda en el páramo Letrero, donde nace la laguna de la Magdalena, porque la laguna es muy celosa y muy brava, si no dejaban ofrenda caía granizo y allí se tullía y se moría

Relato oral por: José Albeiro Anacona Guerrero **sitio:** Papallaqta –Valencia

La Kucha Magdalena.

Ñukanchikkuna yapaku rimani iwka jayka paykuna caminaban chay ñan milenario, Kaypipak chaymapak echaban papata rin ta purina urku tapash chaki chuya, Paykuna iban pa´ Huila Huila Aparinchi. kachi ta washapi. a´ paktamuna kayma ta Valencia puriy ishkay puncha shinapash paykuna contaban iwka pichkakuna tenían iwka sakina imaras ñukanchik pacha kawsaypak. letreropi.

Maypi, mayman pakarín kucha magdalena shapak kucha kan yapa yaku auka yapapash brava ari mana ayni urmajaka runtu kaypipash kan tullía kanpash wañujaka.

Adaptación La Laguna De La Magdalena.

Hace mucho tiempo nuestros mayores siempre iniciaban sus trayectos por los caminos milenarios, los cuales tenían como meta intercambiar sus productos con las distintas zonas, es decir los productos de zona fría con algunos productos de zona caliente, y no solo esto si no intercambiar algunos saberes.

Mi abuelo Antonio hace mucho tiempo nos contaba que su caminar siempre se realizaba entre trayectos que estaban desde Valencia municipio del Cauca hacia el departamento del Huila. Este recorrido muchas veces duraba cinco días de caminar, donde iban a realizar trueque, entre los productos a intercambiar eran la papa, el queso, maíz, los productos eran llevados a sus espaldas y a pie descalzos, y al regreso de su trayecto traían consigo la sal a sus espaldas que era el producto privilegiado y más anhelado. El camino era montañoso y solitario, pues la ruta toda era trazada por medio del páramo y todas las personas que deseaban llegar al lugar de destino debían pasar por la laguna que se llama La Magdalena, es aquí donde nace el río Magdalena, es un lugar sagrado.

En esta laguna se conserva el espíritu del páramo, por tal motivo antes de llegar a este lugar tenían que guardar silencio y respeto. También se debía dejar una ofrenda, la cual se escogería entre los mejores de sus productos, esta ofrenda después de seleccionada, debía ser llevada hasta la orilla de la laguna, para que se les concediera el permiso para pasar y terminar su viaje en buen término, ya que la laguna es muy celosa y brava. Los viajeros que no seguían este ritual, y no respetaban su armonía, muchas veces morían de frío, porque el ambiente se convertía en denso; llegaba la lluvia y la neblina bajaba a los campos para no dejarlos caminar, estos no podían seguir hacia su destino. Por esta razón nuestros ancestros encontraron algunos cuerpos por estas rutas milenarias.

Adaptación por: Yeimy Alexandra Diaz Piamba

Relato 4. La Laguna De La Magdalena



Ilustración 4. Laguna de la Magdalena. Pitalito, Huila. (Gomez 2018).

Hace muchos años, en la parte llamada Linganzo, un día salió una señora de ahí la mitad de la laguna, porque ella miraba que la explotación agrícola iba atropellándola y se fue lejos de ese lugar, asentando en la donde está ahora, el señor Audulio Chimunja, siembra en este lugar y hay las plantas todo lo de la chagra y dan muchos frutos.

Relato oral por: Joanny Anacona **sitio:** Papallaqta

La Kucha Magdalena.

Ruran achkakuna watakuna piti kayay Linganzo shuk puncha salió shuk apa chaypipak chawpi kuchapakpi. Sha pay rikujaka iwka chagrata rijaka Wañuchisha kawsay. kanpash fue karu chaypak kуска asentando maypi, mayman tiyan kunan apaya Audulio Chimunja muyu turpuy tiyachu kуска tiyanpash yura tukuy chagra kunkichipash achkakuna murukunapi.

Relato 5. Chakana



Ilustración 5. Chakana. Pitalito, Huila. (Gomez 2018).

La chakana en el mundo Yanakuna, era ese símbolo construido por nuestros mayores a través de dos varas, en ella se construye una clase de hamaca con una sábana y yo lo he entendido como esa posibilidad del puente entre la vida y la muerte porque ese espacio.

Ese símbolo de la chakana nos permitió sacar a nuestro enfermo, porque no se podía hacer nada por este enfermo y tocaba llevarlo donde otro especialista o médico para que nos ayudara y si teníamos la suerte, las energías positivas, pues este paciente se nos recuperaba, de lo contrario era ese caminar del territorio de decir que se hizo lo que se pudo, se trató de conectar otras energías otras posibilidades para mantenerlo vivo, pero no se pudo.

Relato oral: por Jimmy Alberto Sevilla **sitio:** resguardo indígena Río blanco

Chakana.

chakana pacha Yanakuna era chay unancha rurachishka rayku ñukanchikkuna yapaku ta través ishkaypak varas pay kan construye shuk pakta hamaca wanpak shuk sábana ñukapash shkaniyashkara japichishka tunu chay wakli chakapak pura kawsay wañuypash sha chay pacha chaypash unancha chakana manakunapak ushaykujakapi.

Surkuna ta ñukanchik unkushka sha mana kan ushajaka rurana imas rayku kay unkushka llankajakapash llevarlo maypi, mayman otro especialista rini jampik iwkapak manakuna yanapana aripash shina kay paciente kan manakuna shukpuramanyashkara era chay purina mama alpa rimanapak iwka kan iw kayashkara kan pudo kan trató tikinapak Tupanchi tukuy. kawsanipak conj mana kan ari.

Adaptación Chakana.

Era mi tío Parménides, un hombre sonriente, con algunos rasgos taciturnos que salían a translucir de vez en cuando. Un día cualquiera escuché gritar a mi abuela, miré a mi tío tirado en la mitad de la sala y su sonrisa que tanto amaba había desaparecido. Así que de repente y con mi corta edad, también grité a mi abuelo para que viniera en nuestra ayuda.

Un tiempo después miré sacar a mi tío, como muchas otras veces había mirado sacar a mis vecinos. Siempre le preguntaba a mi abuelo ¿por qué si a muchos de esos enfermos que habían sacado de esta vereda se habían recuperado y habían regresado en poco tiempo, por qué mi tío no volvía? Era la pregunta que reiteraba mil y una vez en mi cabeza.

Ese tío que tanto había amado con el alma, ese mismo que pintaba dibujos en mis cuadernos y siempre pensaba que no era un hábito en mi familia, pues la mayoría de mis tíos se enfocaban en sus trabajos agrícolas, en su chagra. Mis tías se enfocaban también en trabajos diarios del hogar y del campo. Así que no puedo negar que era mi favorito. Por eso me causaba una cierta incertidumbre cuando lo sacaron de mi hogar.

Era un pequeño que miraba su rostro y me asustaba pensar en su no regreso. Por eso le pregunté a mi abuelo acerca de este elemento que causaba grandes incertidumbres en mí. El abuelo me respondió que, desde hace mucho tiempo, nuestra cultura ha utilizado la chacana como instrumento que nos permite integrarnos con otros espacios y sentimientos, armonizarnos y tener distintas conexiones, ya que es el símbolo construido por nuestros mayores. Se realizaba con dos varas para construir una hamaca con una sábana.

Cuando muchos de nuestros antepasados enfermaban era necesario llevarlo donde el médico tradicional. Los vecinos del enfermo se reunían para sacarlo de su hogar y llevarlo. De tal manera que una fila iba detrás de ellos, porque al cansarse las cuatro personas que lo llevaban, intercambiaban hasta llegar a su lugar de destino. No había caminos de fácil acceso, era la manera adecuada para que nuestros enfermos no se maltrataran. Era el puente entre la vida y la

muerte, porque era la forma de salir a buscar un remedio, porque no tenían solución en nuestro hogar. Teníamos que salir donde un especialista, donde otro médico tradicional para que nos ayudara. De tal forma que recordaba cada uno de esos detalles, de ese recorrido que yo mismo también he acompañado.

Ahora entiendo por qué mi abuelo nos decía que todas las personas que cargaban esta chacana debían tener todas las energías positivas para que mi tío se recuperara. De lo contrario cuando nuestro paciente moría era el caminar de este territorio. Pero en mi mente solo cabía la posibilidad de que se mantuviera vivo. Tiempo después nuestro tío volvió y siguió sacándome las mismas sonrisas que yo mucho quería.

Adaptación por: Yeimy Alexandra Diaz Piamba

Relato 6. Duende



Ilustración 6. Duende. Pitalito, Huila. (Gomez 2018).

El duende común acá lo pintan que es un niño con un sombrero y que los pies están torcidos cierto, es la historia más común, entonces uno dice porque los pies torcidos, él está

indicando que el futuro esta para atrás nos está diciendo el camino cíclico del tiempo, es el retorno a nuestras historias de palabra para ir reafirmando.

Relato oral: por Lennin Anacona **sitio:** resguardo indígena Río blanco

Duende

kawsan urkupi. kayma jawinkichiyashkara imara wawa kon shuc k'umpu iwkapash chaki shinamik, Kan wiñay kawsay ashtawan común shina akpi shuk sha chaki garabatu, Pay tiyan shunkunchisha iwka shamuk kay washapak manakuna tiyan Killkasha. ñan cíclico pachapak kan tikramuni ta ñukanchikkuna wiñay kawsay shimipak rinapak Jichushkakuna.

Relato 7. Guando



Ilustración 7. El Guando. Pitalito, Huila. (Gomez 2018).

El guando es un espíritu que anda por los caminos y que es llevado enchacano, cuando uno va en un camino y ve a lo lejos cuatro luces que dicen que viene la chacana como un espíritu que viene de blanco, dice que cuando usted vea eso tiene que usted hacer varias formas para contrarrestar porque es un espíritu pesado.

Uno primero dice coja dos palos dicen los mayores póngalos en el piso y tírelos así en una cruz y usted hágase a un lado así y entonces se viene el guando por ese camino, él pasará por allá, tendrá esa protección, pero la chacana que se hace aquí que es una cruz que los católicos la interpretan como la cruz católica, esa estaba desde antes.

Entonces uno se pregunta porque tienen que ser palos cruzados y claro hay estaba la chacana incluida ahí, entonces la otra le decían tírese en cruz para que no le haga nada, entonces es la misma chacana, entonces el guando cuando paso y no le hizo nada en las noches usted en el sueño se le aparece el espíritu del guando y le dice si no hubieras hecho esa protección te hubiera llevado, eso es lo que dicen los mayores que en el sueño te advierte que si no hubieras hecho eso te hubiera llevado, entonces mire que esa historia de palabra para nosotros, ha representado un instrumento metodológico y simbólico que ha sido la chacana.

Relato oral: por Lennin Anacona **sitio:** resguardo indígena Río blanco

Guando

guando kan shuk aya iwka purin rayku ñankuna imarapash apachishka shaka hanan, ayka shuk va shuk ñan rikunpash ta karuyashkara chusku luces iwka iwka chacana tunu shuk aya iwka viene yurakpakpi, iwka jayka kan vea chay charin iwka kan rurana Wakinkuna. shinanki contrarrestar shapak kan shuk aya llashak, Shuk shukniki dice suchu ishkay kaspikuna yapaku chaki yalinchi kashnapash shuk chinpa kanpash ta shuk pura kashna shina akpipash kan guando rayku chay ñanpi, guando yallina rayku chayma Tupanchi tukuy. conj chacana iwka kan ruran kaypi imara shuk chinpa iwka catalicokuna interpretan tunu chinpa catalico, Chay tiyajaka manta ñaka shina akpi shuk kan tapun sha wka kana kaspikuna pakaripash tiyan tiyajaka chacana yapachichishka chaypi shina akpi shuk yalinchi chinpa iwkapak mana le rani imas shina akpi kan kikin chacanapi, Shina akpi guando jayka tatki manapash imas tuta kan puñuy kan le rikurin aya guando le dice aripash mana hubieras rashka chay kanta apachishka chay kan iwkyashkara yapaku iwka puñuy kanta iwka ari mana hubieras rashka chay kanta apachishkapi, Shina akpi mire iwka chay wiñay kawsay shimipak ñukanchipak ha chimantachishka shuk tilla Tupanchi tukuy. iwkapash ha kachishka chakana.

Relato 8. Serpiente Encantada



Ilustración 8. Serpiente Encantada. Pitalito, Huila. (Gomez 2018).

Nos contaba nuestros abuelos que en la peña de la virgen allá en el río Río blanco siempre aparecía en las épocas de semana santa una serpiente que era mitad de oro y mitad de plata, entonces decían nuestros mayores que cuando ellos iban al río siempre miraban la serpiente trepar la montaña y esconderse. Recuerdo que mi abuelo Manuel, que ahora nos acompaña desde otro espacio nos contaba que él fue uno de los que ayudo a capturar la serpiente, pues como era de oro y plata, les dio curiosidad, entonces se fueron con un padre que era suizo que se llamaba Amadeo, fueron allá a la peña y pues la historia que ellos cuentan es que tuvieron que reventarse la nariz para echarle sangre a la serpiente para que se quedara quieta, entonces eso es más que todo lo que cuentan que allí existió una serpiente y tú vas allá y vas a encontrar rasgos de esa serpiente como huellas y hay una piedra que esta estampada la cara de ella.

Relato oral por: Yawar Chicangana **sitio:** Resguardo indígena Río Blanco.

Amarun Pakachishka.

Manakuna rumani ñukanchikkuna jatuntaytakuna iwka kaka Wawa wanpra yurakpak wiñay rikurijakapi, pacha hunkaypapak santa, Shuk iwka Amarun chawpi kuripak otra chawpipash kullkipak, Shina akpi ñukanchikkuna yapaku iwka jayka paykuna purínmi mayu wiñay machakuy sikanaman, Sikana urku pakashallapash iwka ñuka jatuntayta manuel iwka

kunan manakuna pagarin manta pacha, Manakuna yupajaka iwka mana iwka manakuna yanapani ta amarun watankichi. shina tunu kuripak kullkipash, Achillik-taytakunayashkara chapar shina akpi kan wan yaya iwka era zuizo iwka kan kayajaka amadeo, Kanpash sisaku kakapak shinapash wiñay kawsay iwka paykuna cuentan iwka Charinchi. iwka tukyachishalla sinka, echarle yawarpak ta amarun iwkapak kan estuviera kasi, Shina akpi chay mana shinalli tukuy iwkyashkara rimani iwka alli kay shuk amarun, Kanpakpash rinki ta tupana kingos chaypak amarun wan shuyu tiyanpash shuk rumi, Iwka kay pakachishka ñawi paypak.

Adaptación La serpiente encantada

Hace mucho tiempo, nos contaban nuestros abuelos que, en la peña de la virgen, la misma que usted mira allá en lo alto, lado de nuestro pueblo de Río Blanco y que con el tiempo se ha convertido en un lugar sagrado, brota el de Río Blanco, con agua pura y cristalina. En épocas de semana santa, algunos de nuestros pobladores le tenían mucho respeto y miedo. Mi abuelo lo decía con una pícara sonrisa, porque siempre una serpiente de gran tamaño aparecía. Su aspecto era mitad de oro y mitad de plata. La serpiente rodeaba lentamente la peña hasta su filo final.

Todo sucedía mientras el abuelo y sus amigos la miraban sorprendidos, en la parte baja del río. Ellos siempre visitaban este lugar por motivo de la pesca que se llevaba a cabo en esta temporada. La serpiente trepaba lentamente la montaña, todos la miraban inquietos y luego ella se escondía. Por ese motivo mi abuelo Manuel y sus amigos querían capturarla y así fue...

Un día cualquiera con una decisión inquebrantable, impulsados por su gran curiosidad decidieron salir en su búsqueda. Por su gran temor acordaron buscar la ayuda del párroco del pueblo, un padre suizo que se llamaba Amadeo, el cual llevaba mucho tiempo en el pueblo. Él decidió acompañarlos y emprendieron el viaje a la montaña. Pasado un largo tiempo, ellos acuerdan cuál sería el mejor lugar para capturarla. Por este motivo, tiempo después, logran capturarla con la astucia de ellos, ya que mientras se escondían en un matorral y la serpiente pasaba.

Mi abuelo me contaba que por un instante se quedaron sin reaccionar, pues su aspecto era de extraña belleza. Su color era de oro y plata. La admiraron por unos minutos, momentos después uno de sus amigos reacciona y se tira encima de ella, acto seguido sus amigos le ayudan. Pero la serpiente repentinamente se tornaba muy fuerte, intranquila y resbalosa. En el momento

de la captura uno de ellos se revienta la nariz de un golpe y poco a poco la sangre le cae a la serpiente. Mientras el párroco del pueblo le echaba agua bendita, porque según el padre era un espíritu maligno y este era el método de evitar algún mal viento. Momento después la serpiente se tornaba quieta y se fue esfumando de sus manos. Ellos no sintieron más su presencia en la noche. Por eso decidieron volver a su hogar al amanecer. Ellos, al regresar al lugar, se dieron cuenta que su cara apareció estampada en una piedra y el único recuerdo que quedó de ella fueron las huellas de la serpiente, que están grabadas desde hace mucho tiempo en este lugar.

Relato 9. Una Señora Extraña



Ilustración 9. Una señora extraña. Pitalito, Huila. (Gomez 2018).

Yo no es que lo haya visto pero lo he presenciado, una vez estábamos en fiestas de diciembre, nosotros estábamos tomando con un amigo que es muy mujeriego y le gusta tomar mucho, él llegó estábamos tomando y bailando, y empezó hablar, sólo entonces nosotros lo miramos como raro y él salió, nosotros nos fuimos atrás y él iba solo caminando y conversando como con alguien y a mitad del parque él comenzó a alegar a decir que no, que yo no quiero irme, nosotros parados solo nos reíamos, entonces cuando nosotros nos íbamos más atrás entonces él como que lo intentaban arrastrar, pero nadie lo jalaba. Entonces nosotros nos empezamos a

asustar, entonces cuando nosotros nos íbamos a acercar él se fue, caminando rápido y resulta que nosotros pensábamos que él se iba para la casa, cuando al otro día lo miramos él tenía muchos arañños en la espalda y nos contaba que estaba hablando con mujer bonita que se lo quería llevar

Relato oral por: Abelino Piamba **sitio:** Cabildo indígena Inti-Yaku.

Una Apa Chikan Warmi.

Ñuka mana kan iwka tiyanyashkara rikushka conj shkaniyashkara, Shuk kuti tiyakanchi raymi pak ñukanchi tiyakanchi upiyasha wan shuk mashi imara yapa Charina warmikuna munanpash upiyana achkapi, Paktamuni tiyakanchi upiyasha tushushapash empezó rimanapash sapalla shina akpi ñukanchi rikunchiyashkara tunu raro salió, ñukanchi manakuna fuimos washa paypash rijaka sapalla purisha rimashapash tunu wan shuka tapash chawpi shasha panka kushilla tapak rimana iwka mana iwka ñuka mana munani rinara ñukanchi parados sapalla manakuna kushilla, hina akpi jayka ñukanchi manakuna íbamos ashtawan washa shina akpi pay tunu iwka intentaban suchunayashkara conj manapi, Shina akpi ñukanchi manakuna kallarinchí manchachina shina akpi jayka ñukanchi manakuna uchuyana pay kan mana purisha utka resulta iwkapash ñukanchi yuyakanchi iwka pay kan rijaka wasipak, Jayka shuk puncha rikunchiyashkara pay charijaka achkakuna shuyukuna washa manakunapash yupajaka iwka tiyajaka tiyasha wan warmi sumak iwka kan munajakayashkara apanapi.

Adaptación Una Señora Extraña.

Es un espíritu que se encuentra en la mayoría de resguardos, para una fecha especial de diciembre salimos con algunos amigos del colegio, ya que nos habían invitado a la celebración que iban a realizar en la galería mi pueblo, mi amigo era muy mujeriego y le gusta tomar mucho, siempre andaba de baile en baile y en las parrandas terminaba embriagado al igual que nosotros-

Llegamos a eso de las nueve de la noche, la galería estaba llena no cabía un alma más; cada que pasaban las horas se empezaban a ir las personas y la galería estaba quedando vacía. Nosotros, por el contrario, cada vez tomábamos y bailábamos más. Se llegó la madrugada, el cielo estaba entre oscuro y claro, cuando de un momento a otro, mi amigo empieza hablar solo y sale de la fiesta. Nosotros salimos detrás de él, en lo que caminaba él habla con alguien que nosotros no podíamos mirar.

El trayecto que él caminó fue largo, hasta llegar al parque principal de este municipio. Nosotros lo llamábamos en repetidas ocasiones, pero él no respondía. Como ya estaba cerca de su casa, nosotros decidimos regresar, pero en un momento él empieza a gritar pidiendo auxilio, le pedía alguien que no lo llevara. Era como si su cuerpo se lo intentara llevar alguien que nosotros no mirábamos. Todos nos mirábamos con miedo y de repente empieza un dolor de cabeza.

Él se fue caminando muy rápido nosotros no lo alcanzamos, lo acompañamos hasta muy cerca de su casa y pensamos que como él estaba ya al frente de ella iba entrar, pero no fue así. Al otro día, cuando lo encontramos y nos mostró su espalda tenía grandes arañños, nos contó que él estaba conversando con una mujer muy bonita y joven, por eso decidió salir de la fiesta porque ella le pedía que la acompañara y que de repente se convirtió en una mujer espantosa y muy vieja y él se asustó. Bastó pocos minutos después para que él sintiera que ella lo estaba arrastrando para el cementerio, porque caminaba muy rápido la señora y de pasó él iba igual a su ritmo. Él intentaba hacer algo para que no se lo llevara y por ese motivo gritaba. Dice que después de un tiempo él no se acuerda de más, si no cuando despertó y estaba tirado dos cuadras más debajo de su casa y con muchos arañños y morados.

Relato oral por: Avelino Piamba **sitio:** Cabildo indígena Inti-yaku

Relato 10. La Piedra De La Pata Del Buey



Ilustración 10. Piedra Pata del Buey. Pitalito, Huila. (Gomez 2018).

Espacio sagrado de vida es una piedra donde se encontrará una pata de buey, pero si vamos a mirar al fondo detenidamente, no es una pata de buey, es un casco con talón de hombre, nosotros de niños siempre le preguntábamos a mi abuelo Gratiniano, hablaba del Alcoruna, explicándonos que es un guardián que es un hombre toro del salado, y el cuidador del agua, saliendo y bufando de noche, los perros comunes quedan ladrando.

El salado es un purgante para los animales. Este se realizaba en un lugar determinado para llevar todos los animales a tomar salado, ya que no había droga veterinaria en este tiempo. Una vez llegado un toro muy grande, este lo fueron a coger y cuando lo miraron era un toro especie de hombre. Ingresó a esta piedra quedando en la piedra. También enseñando que no debían salir de noche, porque las noches eran para descansar, para estar en familia.

Relato oral por: Joanny Anacona **sitio:** Papayalta

El Rumi Chakipak Buey.

Pacha sagrado kawsaypak kan shuk rumi maypi, mayman kan tupana shuk chaki buey conjpak ari rishun ta rikunami, uku mana kan shuk chaki bueyman, Kan shuk -ref wan talón runapak ñukanchi wawakunapak wiñay le tapukanchi ta ñuka jatuntayta Gratiniano rimajaka Alkuruna., explicándonos imara shuk chapak imara shuk runa toro kachiyachichishkapak rikukpash yakupak llukshisha kaparisha tutapak allkukuna urayankichi kaparisha, Kachiyachichishka kan shuk wiwapak kay kan rurajaka shuk kуска rimanakchishka apanapak tukuykuna wiwa ta upiyana kachiyachichishkapi, ña iwka mana tiyajaka ambi Kachiyachichishka jampik. kay pacha sarun shuk kuti paktamuchishka shuk toro yapa jatun kay fueron tayashkara japina jaykapash rikunayashkara era shuk toro runapak rin ikuni ta kay rumi urayasha rumipi, hinallara ayni iwka mana llukshina tutapak sha tuta samanapak tiyanapak ayllupi.

Conclusiones

- La sociotopografía nos permitió realizar una descripción de todo el territorio que hemos abarcado con la investigación. Esto ha logrado que tengamos un conocimiento acerca del Macizo Colombiano y el pueblo indígena Yanacona en todas sus dimensiones, tanto culturales, sociales y económicas. Apartir de esto, se reconoce las formas de pensamiento y símbolos del pueblo indígena y expone su proceso político organizativo que ha venido adelantando desde la década de los sesenta, el cual ha creado plataformas de lucha para preservar su identidad, es por este motivo que abordamos algunos autores que reconocen estas formas de pensamiento, como es el caso de Hector Rodriguez, Santiago Castro, Clara Tamayo, entre otros.
- La etnografía se realiza después de las investigaciones correspondientes, en cuanto al territorio y las formas de vida de las personas, esta me permitió identificar las distintas formas de concebir el mundo, a través de esa memoria histórica y colectiva de los pueblos indígenas; es por este motivo que las historias de los personajes como Yawar Chicangana, Jose Albeiro, Lenin Anacona, Luz Dary Jengi, entre otras, recrean imágenes permanentes de sus practicas diarias, las cuales son un aporte al proceso recuperación de nuestra identidad.
- Se puede afirmar que se puede entrar en un dialogo permanente entre lo occidental y lo propio, que permite un reconocimiento y valoración a las literaturas de la comunidad Yanacona. De tal modo que reconoce las diferentes expresiones y particularidades de concebir el mundo que se registran las formas de la cultura Yanacona.
- La educación propia ha permitido develar estas literaturas otras que funcionan como un currículo oculto, pueden generar un conocimiento en nuestros estudiantes. Todo a partir de la experiencia de contar dichos relatos, produciendo un interés por conocer de los territorios indígenas, de su historia y su cultura, apartir de las diferentes prácticas escolares.

Referencias

- Alaix, H. (1995). *Literatura popular*. Bogotá, Colombia. Editorial Tercer mundo.
- Álvarez, A. (2008). *Poética del habla cotidiana*. Bogotá, Colombia. Universidad de los Andes.
- Anaconda, J. A. (21 de marzo del 2018). *Prácticas diarias del pueblo indígena Yanacona*. (Y.A. Díaz Piamba, entrevistador) Pancitara, La Vega, Cauca.
- Anaconda, L. (21 de marzo del 2018). *Simbolos del pueblo Yanacona*. (Y.A. Díaz Piamba, entrevistador) Pancitara, La Vega, Cauca.
- Anaconda, J. (21 de marzo del 2018). *Procesos políticos del pueblo Yanacona*. (Y.A. Díaz Piamba, entrevistador) Pancitara, La Vega, Cauca.
- Bernal, G. (2000). *Tradición oral escuela y modernidad*. Bogotá, Colombia. Editorial Magisterio.
- Campbell, J. (1998) México: Fondo de Cultura Económica. -De Friedemann, N. y Niño, H. (1997). *Descanonización de textos literarios y etnográficos*. En *Etnopoesía del agua*. Amazonía y litoral pacífico. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Castro, S. (2005). *La Poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán, Colombia. Editorial Universidad del Cauca.
- Ceballos, F. (2014). *La apuesta heterogénea de la etnoliteratura*. Pasto, Colombia. Editorial Universidad de Nariño.
- Chicangana, Y. (21 de marzo del 2018). *Vision de la cultura Yanacona*. (Y.A. Díaz Piamba, entrevistador) Pancitara, La Vega, Cauca.
- De la Fuente, M. (1994). *Etnoliteratura, un nuevo método de análisis en Antropología*. Español. Editorial: Universidad de Córdoba.
- Díaz Piamba, Y.A (2018). *Archivo personal fotográfico*.
- Díaz, C. (24 de marzo del 2018). *El caminar de la plabra Yanacona*. (Y.A. Díaz Piamba, entrevistador) Rosas, Cauca.

- Duque, S y Alcoba, S. (1999). *Oralización*. Barcelona, España. Editorial: Ariel.
- Eliade, Mircea. (1973). *Mito y realidad*. Barcelona, España. Editorial Alianza.
- Estermann, Josef (1998) *Filosofía Andina: sabiduría indígena para un nuevo mundo*. Bolivia. Editorial T'ika & teko.
- Gomez, J. (2018). *Archivo de ilustración*.
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá, Colombia. Editorial: Norma.
- Grupo editor (2010). *Orality de indígenas en Colombia*. Bogotá, Colombia. Editorial. El tiempo.
- Jengi, L. (21 de marzo del 2018). *La recuperación de nuestra identidad*. (Y.A. Diaz Piamba, entrevistador) Pancitara, La Vega, Cauca.
- Kuramochi, Y. (1994) "Comprensión del pensar indígena a través de sus expresiones verbales". Quito, Ecuador. Editorial: Abya Cala.
- Martínez Literatura., J. (2010). *Poesía, mito, lenguaje, solar y mundo indígena*. Bogotá, Colombia. Editorial: Cuadernos de Literatura.
- Mejía, Marco. (2011). *Pedagogías críticas desde el Sur*. Bogotá, Colombia. Editorial del Magisterio.
- Ong, W. (1999). *Oralidad y escritura*. México. Editorial F.C.E.
- Peña, I. (1990). *Manual de la Literatura latinoamericana*. Bogotá, Colombia. Editorial Educar.
- Piamba, A. (24 de marzo del 2018). *Historias de tradición oral del resguardo Inti - Yaku*. (Y.A. Diaz Piamba, entrevistador) Rosas, Cauca.
- Prieto, C. (2006). *Mitos y dioses Chibchas*. Bogotá, Colombia. Editorial del Magisterio.

- Quintana, Oscar. (2013). *Identidad y pensamiento Latinoamericano*. Bogotá, Colombia. Universidad Nacional de Colombia.
- Revelo, B. (2010). *Cuentos para dormir a Isabella. Tradición oral afropacífico colombiano*. Bogotá, Colombia. Editorial del Ministerio de Cultura.
- Rocha, M. (2010). *Palabras mayores, palabras vivas: Tradiciones mítico-literarias y escritores indígenas en Colombia*. Bogotá, Colombia. Editorial del Ministerio de Cultura
- Rodríguez, H. (2001). *Ciencias humanas y etnoliteratura: introducción a la teoría de los imaginarios sociales*. Pasto, Colombia. Editorial Universidad de Nariño.
- Sevilla, J. (21 de marzo del 2018). *Procesos políticos del pueblo Yanacona*. (Y.A. Diaz Piamba, entrevistador) Pancitara, La Vega, Cauca.
- Tamayo, C. (2011). *Una mirada a América Prehispánica a través de la literatura*. Bogotá, Colombia. Editorial Kimpres Ltda.

Anexos

NARRADORES ORALES						
Nombre	Pseud.	Género	Edad	Desempeño	Lugar	Fecha
José Albeiro Anacona Guerrero		Masc.	50	Coordinación de la guardia indígena del resguardo ancestral de Papayalta	Resguardo Papallaqta, municipio de Valecia, departamento del Cauca	21 de Marzo 2018
Avelino Piamba		Masc	47	Fiscal del cabildo indígena Inti-Yaku	Cabildo Inti-Yaku municipio de Rosas, departamento del Cauca	24 de Marzo 2018
Carmelina Diaz		Femin	65	Medica Tradicional cabildo indígena Inti-Yaku	Cabildo Inti-Yaku municipio de Rosas, departamento del Cauca	24 de Marzo 2018
Luz Dary Jengi Melenje				Docente del resguardo indígena de Guachicono	Resguardo indígena de Guachicono, municipio de La Vega, departamento del Cauca	20 de Marzo 2018
Lenny Anacona		Masc	45	Docente de la universidad autónoma indígena intercultural	Cabildo Río Blanco, municipio de Sotará, departamento del Cauca	21 de Marzo 2018
Jimmy Alberto Sevilla Chicangana		Masc	52	Docente, escritor de los libros: El Pueblo Yanacona en Colombia y	Cabildo Río Blanco, municipio de	21 de Marzo 2018

				el ir y venir en la oralitura, identidad, tradición y modernidad, siglo XX	Sotara, departamento del Cauca	
Yawar Manuel Chicangana		Masc	27	Gobernador del cabildo indígena de Bogotá	Cabildo Río Blanco, municipio de Sotara, departamento del Cauca	20 de Marzo 2018
Joanny Anacona,		Masc	45	Docente del resguardo indígena de Papallaqta	Resguardo Papallaqta, municipio de Valencia, departamento del Cauca	21 de Marzo 2018

Entrevistas:

Entrevista: José Albeiro Anacona Guerrero

Yeimy Alexandra: Hoy nos encontramos en Pancitara con nuestro Compañero José Albeiro Anacona que es del Resguardo Indígena de Papallaqta

¿qué cargo ejerces?

José Albeiro Anacona Guerrero: Soy coordinador de guardia.

Yeimy Alexandra: ¿Por qué asiste a la fiesta Pawkar Raymi?

José Albeiro Anacona Guerrero: porque son las fiestas de todos los años celebra y mi papá asistía, debo seguir con la tradición.

Yeimy Alexandra: ¿me puede comentar acerca de unas historias que sucedían en su resguardo?

José Albeiro Anacona Guerrero: si, en nuestro resguardo indígena Papallaqta, nosotros decimos que la cultura que nosotros tenemos, lo primero es lo de la medicina propia, o sea que hay que armonizarse, si no se armoniza ahí es donde cualquier espíritu, lo que es la duenda o el duende los desvía, al el hombre es la duenda que lo desvía del camino, le abre el camino ancho, pero ya cuando uno se da cuenta está lejos, porque a mí me pasó, estábamos en un corte de

madera y pues me tocaba de cocinero a mí, entonces tocaba estar a las 6 de la mañana ahí, o sea que salí yo a las 5 de la mañana, me mostró un camino pero grande y yo hágale y ya cuando acuerde es que estaba echando para los lados de acá de Guachicono, me di cuenta fue porque escuché los gritos, hacia allá y me había pasado como una hora de donde estaban ellos.

Yeimy Alexandra: ¿Qué es la duenda?

José Albeiro Anacona Guerrero: es como una mujer enamorada

Yeimy Alexandra: ¿Cuál es la diferencia con el duende?

José Albeiro Anacona Guerrero: es lo mismo, al Taita Milo, que es el mayor de Papallaqta, entonces él se nos pasó por encima de nosotros la guardia, se llevó como 20 personas entre niños y todo eso, llegó a la laguna de CruzeYaku, y él les dijo que se sentaran y como los niños, fue el niño y se sentó en el posta y llegó una señora y le había dicho que fuera tomar café y se lo llevó, y como a las 7 de la noche busqué por allá asustado, nos fue a buscar a nosotros, ya nos tocó irnos a la laguna y busca y busca, y como a la 1 de la mañana lo ubicamos al Taita y estaba por una chorrera...(ver entrevistas completa en CD)

Entrevista: Luz Dary Jengi Melendez

Yeimy Alexandra: Hola, ¿Cómo es tú nombre?

Luz Dary Jengi: Mi nombre es Luz Dary Jengi Melendez, del resguardo indígena de Guachicono, soy docente de este resguardo

Yeimy Alexandra: ¿Dónde estudiaste?

Luz Dary Jengi: En la ciudad de Popayán, salí hace mucho tiempo de acá

Yeimy Alexandra: sabes historias de relatos orales

Luz Dary Jengi: claro que si

Yeimy Alexandra: ¿Quién te las enseñó?

Luz Dary Jengi: mi tía, ella me enseñó historias de terror entre otras y hasta de colonización, entre otras cosas.

Yeimy Alexandra: ¿Por qué viniste a este evento?

Luz Dary Jengi: traje a mis estudiantes y mis padres vinieron juntos, ahí están, en esa esquina.

Yeimy Alexandra: ¿madrugaron mucho?

Luz Dary Jengi: a las 5 de la mañana, la misma labor de siempre.

Yeimy Alexandra: ¿me puedes contar alguna historia?

Luz Dary Jengi: inicialmente que en este momento la historia que se va a narrar tiene que ver con el nombre de nuestro resguardo y el origen de la parte principal como es la fuente hídrica que surte nuestra cabecera de este territorio, inicialmente según nuestros antepasados, nuestro resguardo no se llamó Guachicono si no que se llamó Guachicone.

Este nombre en alusión al cacique el cual estaba ubicado dentro de nuestro territorio, este cacique tuvo una hija y como nuestro fue y ha sido de gran riqueza hídrica y en metales valiosos como ha sido el oro y algo otros, él tuvo demasiada riqueza en ese sentido, entonces la hija se la raptaron para quitarle esa riqueza, a raíz de eso a ella la llevan a un sitio en donde es demasiado poblado de vegetación la montaña alta, este sitio esta denominado el Sombreron, a nuestros cacique lo llevan con engaños, le dicen que tienen que entregar la cantidad de riquezas para liberar a su hija, una vez el entrega la cantidad de cosas que solicita lo matan, luego de eso la hija se entera que él lo mataron, ella llora demasiado, de ahí da origen a una quebrada que se llama el Sombreron, esa quebrada surte toda la parte hídrica, ya que hay demasiada agua y surte toda la cabecera del resguardo.

Entonces es conocida como nuestra historia dentro del resguardo, nuevamente lo digo el nombre de ese resguardo esta alusivo al cacique que desde hace muchos años lideró y comandó nuestro resguardo Guachicono.

Entrevista: Joanny Anacona

Yeimy Alexandra: Hola, ¿Cómo es tú nombre?

Joanny Anacona: Mi nombre es Joanny Anacona

Yeimy Alexandra: me puedes comentar algo sobre el proceso político y la resistencia del pueblo Yanacona

Joanny Anacona: año 1971 inicia el cric con cinco cabildos, ellos son los que inician y firman el acta y por eso aparecen los cinco bastones en el logo del CRIC, eso fue en la Susana del municipio de Toribio, en la parte Zona norte de los pueblos indígenas, hoy contamos el pueblo ha avanzado en su política inicia 5 cabildos y hoy son 125 resguardos, con un potencial de 86 cabildos, o sea el pueblo ha avanzado, de eso parte con las plataformas de lucha, de

recuperar las tierras, formar profesores indígenas, conocer la leyes propias y su justa aplicación, fortalecer la familia, defender los recursos naturales, y esa ha sido una de las resistencias y el pueblo indígena ha avanzado no por la constitución si no por a través de nuestras luchas, el gobiernos nos ha reconocido en las Mingas.

Desde que inicia el pueblo indígena, aparece también el genocidio nosotros un 50% de nuestros mayores quien pensó en el CRIC (consejo regional indígena del Cauca), quien pensó en eso potencial de los pueblos indígenas, desde entonces aparecen panfletos, humillaciones, desalojos y aparecen muertes también, matan a cantidad de indígenas, de líderes indígenas, que defendían los derechos, pero al matar una persona naceremos muchos más que sigan con sus ideales, que nuestro pueblo indígena trascienda, porque antes de la llegada de los españoles nosotros todos éramos un territorio indígena, éramos un territorio sin fronteras, éramos un territorio indígena que no estaba dividido, después de una división política es que aparecen los municipios, departamentos, y aparecen organismo, pero antes de eso éramos una nación grande, era el territorio ABYA-YALA, donde no hay fronteras para ninguno, pero hoy encontramos fronteras invisibles en el territorio en las mismas ciudades, pero la lucha de los territorios indígenas es la misma de los principios de unidad, tierra y cultura, fortalecer las anteriores.

Para que nos reconozcas hablamos de las acciones de derecho, de marchas y acciones de hecho por eso tenemos más de 1.200 acuerdos firmamos con el gobierno, pero solamente han sido papales firmados e invitar a la juventud a los estudiantes de otras partes para que nos unamos a esta gran lucha, que si nosotros tenemos 125 resguardos, cuando pasemos al otro espacio del retorno a la sabiduría o cuando nosotros volvamos al corazón de la madre tierra, que queden muchos más resguardos y con las juventudes dispuestas a defender la vida y el territorio.

Yeimy Alexandra: ¿Qué significa Pachamama dentro de nuestra cultura?

Joanny Anacona: es la madre tierra, de ella comemos, es la que nos da los alimentos constantemente, nos da el agua, nos da el calor, por eso la llamamos madre tierra, por eso tenemos que vivir en armonía con ella, no debemos contaminarla, no debemos maltratarla, no debemos fumigarla, debemos vivir con ella, hablar y agradecerle constantemente de nuestra madre tierra.

Yeimy Alexandra Diaz Piamba: ¿Qué significa el bastón de mando y sus distintos colores?

Joanny Anacona: el bastón de mando son historias atrás, son para guiar al pueblo, significa la autonomía de una persona en la investidura, que le entrega el pueblo para poder guiar, los colores muy comunes en nuestro resguardo en lluvia y paramo, aparece el KUICHI, con los 7 colores, entonces no son inventados, la misma naturaleza los tiene, es parte de la naturaleza, aparece entre la lluvia pequeña y el sol, en nuestro macizo colombiano nuestro pueblo Yanacona siempre te lo encontrarás, es vivir en armonía con él, nos da la sensación de que debemos trabajar más, sembrar más árboles, cuidar el agua para que ese Kuichi no se acabe.

Yeimy Alexandra: ¿Se tiene alguna historia con respecto a este elemento?

Joanny Anacona: bueno el kuichi para las niñas de sus 15 años, no es muy recomendable para que vayan a las Ciénagas porque pueden quedar embarazadas.

Yeimy Alexandra: ¿nos puedes comentar otra historia que ocurra en este territorio?

Joanny Anacona: tenemos en Venecia, tenemos un sitio sagrado un espacio de vida, la piedra de la pata del buey, pero si vamos a mirar detenidamente al fondo detenidamente, no es una pata de buey, es un casco con talón de hombre, nosotros de niños siempre le preguntábamos a mi abuelo Gratiniano hablaba del Alcoruna, explicándonos que es un hombre perro o guardián que es un hombre toro del salado... (ver entrevista completa en el CD)

Entrevista: Lennin Anacona y Jimmy Alberto Sevilla Chicangana

Yeimy Alexandra: hola ¿Cómo es tu nombre?

Lennin Anacona: el mío es Lennin Anacona

Jimmy Alberto Sevilla Chicangana: el mío es Jimmy Alberto Sevilla

Yeimy Alexandra: ¿quisiera saber cómo es el proceso de la tradición oral?

Lennin Anacona: nuestros relatos son historias de palabra que nos contaron nuestros Mayores están contando y para nosotros son viva, entonces por ejemplo cuando las personas o en la escuela le dicen leyendas es algo como que nunca ha sucedido algo así, claro es algo que nunca hubiera sucedido, arriba estábamos hablando de estas historias de palabra, son algo místico que ha sucedido, por ejemplo la básica el duende, dicen que no existen, pero nosotros hemos encontrado duendes y han tenido encuentro con el duende y las duendas, de ahí es donde uno tiene que andar con el ajo macho para que no se le trepen, entonces mire que esas historias de palabras es importantes porque son la vida, y en el campo de la tradición oral aquí está el

profe, coméntele a la compañera yo le hago a la segunda y hacemos la chirimía, yo hago la primera.

Jimmy Alberto Sevilla Chicangana: bueno yo hago la segunda, de todas maneras ahora veníamos conversando con Lennin acerca de la educación propia y la posibilidad de entenderla como un ejercicio completo que va desde el ser, trasciende desde el territorio y desde el ser, ese ejercicio de la oralidad se convierte en una estrategia pedagógica como decíamos con el compañero Lenin que son historias de palabra y esas historias de palabra tienen un sujeto que las ha vivenciado, las ido recorriendo, las ha ido caminando y les ha dado su interpretación de la mejor manera a esas características y condiciones del sitio del encuentro, de ahí que nazcan los sitios sagrados, de ahí el agua es sagrada, que la chagra sea fundamental en la autosuficiencia alimentaria de nuestras familias, que estemos retomando, que estemos afianzando con las juventudes el retomar los ciclos del runa, porque son fundamentales dentro de ese proceso de formación de nuestros nuevos indígenas, que eso posibilita entender y trascender desde la identidad territorial hacia otros espacios en esta diversidad cultural que nos tiene enfrentados a la contemporaneidad.

Yeimy Alexandra: nos puede contar algo sobre algunas historias que aportan a la cosmovisión

Jimmy Alberto Sevilla Chicangana: bueno ahora hablábamos algo acerca de la Chakana con Lenin, mire que para nosotros la Chakana desde el proceso investigativo que se realizó en el ejercicio de recuperar nuestra historia y nuestra procedencia, se miró que es el instrumento que nos permite conectarnos con otros espacios, con otras dimensiones, con otros sentimientos, armonizarnos y también llamarnos la atención de diferentes situaciones y es la posibilidad de establecer diferentes conexiones.

En el mundo Yanacona la Chakana era ese símbolo construido por nuestros mayores a través de dos varas, en ella se construye una especie de hamaca con una sábana y yo lo he entendido como esa posibilidad del puente entre la vida y la muerte porque ese espacio y ese símbolo de la chakana nos permitía, sacar a nuestro enfermo porque no se podía hacer nada por este enfermo y tocaba llevarlo donde otro especialista o médico para que nos ayudara y si teníamos la suerte las energías positivas pues este paciente se nos recuperaba de lo contrario era ese caminar del territorio de decir que se hizo lo que se pudo, se trató de conectar otras energías otras posibilidades para mantenerlo vivo pero no se pudo.

Entonces mire que ese símbolo entendido como puente puede recoger diferentes dimensiones desde lo económico, lo político, educativo, lo religioso desde lo espiritual como nosotros lo manejamos acá y como cada uno desde su formación es capaz de utilizarlo, en este momento estos aparatos nos están sirviendo a nosotros como la Chakana de posibilidad de conocimiento de compartir de comprender y tratar de apropiarnos de unos elementos que nos permiten la comunicación ... (ver entrevista completa en CD)

Entrevista: Yawar Manuel Chicangana

Yeimy Alexandra: Bueno, buenas tardes hoy nos encontramos desde Pancitara, nuestro compañero nos va contar acerca de algunas historias, primero ¿Cómo es tú nombre?

Yawar Manuel Chicangana: Bueno, buenas tardes mi nombre es Yawar Manuel Chicangana, soy ex gobernador del cabildo indígena Yanacona de Bogotá, soy procedente al resguardo ancestral Yanacona de Río Blanco, pues te voy a contar dos historias, todas dos peretecen a nuestro Resguardo, una es sobre la serpiente encantada y la otra es sobre un espíritu que creo que en todos los resguardos ancestrales se encuentran, el tema de la serpiente encantada es

Nos contaba nuestros abuelos que en la peña de la virgen allá en el río Río blanco siempre aparecía en las épocas de semana santa una serpiente que era mitad de oro y mitad de plata, entonces decían nuestros mayores que cuando ellos iban al río siempre miraban la serpiente trepar la montaña y esconderse, recuerdo que mi abuelo Manuel que ahora nos acompaña desde otro espacio nos contaba que él fue uno de los que ayudó a capturar la serpiente pues porque como era de oro y plata entonces les dio curiosidad, entonces se fueron con un padre que era suizo que se llamaba Amadeo fueron allá a la peña y pues la historia que ellos cuentan es que tuvieron que reventarse la nariz para echarle sangre a la serpiente para que se quedara quieta, entonces eso es más que todo lo que cuentan... (ver entrevista completa en CD)

Entrevista: Carmelina Diaz

Yeimy Alexandra: Buenos estamos con doña Carmelina que es la medica tradicional del municipio de Rosas del cabildo Inti-Yaku, doña Carmelina nos va a contar un poco sobre la

medicina tradicional, de como ha sido su caminar dentro del proceso Yanacona y nos va contar como logra esa conexión con la naturaleza, y algunas historias, entre otras cosas.

Carmelina Diaz: en mi caminar dentro de la etnia Yanacona, para mis las plantas son muy sagradas, el proceso de ellas que se prepara los remedios para llevar medicina a los pacientes, también pues me llevo esa experiencia muy grande porque mi abuela fue una persona que compartió mucho lo de la medicina propia y en ese tiempo no habia que tomar tanta medicina occidental como ahora, entonces a mi me ha gustado ese caminar de la medicina.

También de mi mamita que fue una mujer muy guapa y anduvo a pie descalzos y esos fueron los ejemplos que me dejaron y también porque tejía muchas mochilas de fique y ahorita estamos con la deslitacion de las plantas para asi poder prestar el servicio a todas las personas de la comunidad y todo el que las necesite.

Yeimy Alexandra: ¿Qué significa caminar?

Carmelina Diaz: Para mi caminar es conectarse especialmente con la naturaleza y con todos los seres que nos rodea y también poder prestarle el servicio a una persona que anda desorientada, poderlo armonizar, conectar la energía propia con la del paciente y lo de la espiritualidad es algo muy sagrado en donde se tiene que tener mucha fe, mucha convicción en la medicina para asi poder recibir la sanación y poder apreciar todo lo que nuestra madre naturaleza nos da y Pachamama nos soportó... (ver entrevista completa en CD).

Entrevista: Abelino Piamba López

Yeimy Alexandra: el día de hoy nos encontramos con don Avelino Piamba, desde el municipio de Rosas, él es del cabildo indígena Inti-Yaku, nos puede contar algo de su proceso en el cabildo.

Avelino Piamba: bueno, yo en un tiempo acompañé al cabildo en la directiva y siempre he estado en todos los procesos.

Yeimy Alexandra: nos puede contar algo de su vida.

Avelino Piamba: bueno, Provengo de una familia trabajadora como usted misma lo sabe, somos una familia honesta que nos han enseñado muchos valores Yanaconas y somos del reguardo indígena de Río Blanco. Dicen que hace muchos años salimos de nuestro territorio, yo la verdad no me acuerdo mucho de ellos, pero eran buenas épocas.

Yeimy Alexandra: ¿extraña usted el pasado don Abelino?

Avelino Piamba: hija claro que lo añoro no ve que ese se va y no vuelve, tengo 47 años A esta edad uno añora todo lo que ha pasado, tal vez es necesario volverlo a repetir o tal vez no, eso solo Dios lo sabe, la mayoría de mis años crecí en una vereda de Rosas, Allá el abuelo Andrés nos enseñó el trabajo en el campo y nos contaba algunas historias, esas mismas que tal vez recuerda usted, porque mi tío Alejandro también las contaba, uno en el campo mira muchas cosas que uno no puede explicar la verdad, pero bueno, tengo siete hermanos hombres y tres mujeres, como bien lo sabemos los Piamba venimos de una familia bien extensa, nosotros asistimos a una escuela que creó la familia y ahí asistíamos muchos niños de toda la zona, yo crecí en el campo y moriré creo que en él.

Yeimy Alexandra: ¿Cómo fue su vida en el macizo colombiano?

Avelino Piamba: tuve una vida muy bonita, entre fiestas largas a son de chirimía y bellos paisajes.

Yeimy Alexandra: ¿me puede comentar acerca de unas historias en su cabildo que hagan parte de la cosmovisión indígena?

Avelino Piamba: conozco acerca una mujer extraña que aparece en nuestro territorio

Yeimy Alexandra: claro me la puedo relatar por favor

Avelino Piamba:

Yo no es que lo haya visto pero lo he presenciado, una vez estábamos en fiestas de diciembre, nosotros estábamos tomando con un amigo que es muy mujeriego y le gusta tomar mucho, él llego estábamos tomando y bailando, y empezó hablar, sólo entonces nosotros lo miramos como raro y el salió, nosotros nos fuimos atrás y él iba solo caminando y conversando como con alguien y a mitad del parque el comenzó alegar a decir que no, que yo no quiero irme, nosotros parados solo nos reíamos, entonces cuando nosotros nos íbamos más atrás entonces él como que lo intentaban arrastrar, pero nadie lo jalaba. Entonces nosotros nos empezamos a asustar, entonces cuando nosotros nos íbamos a acercar él se fue, caminando rápido y resulta que nosotros pensábamos que él se iba para la casa, cuando al otro día lo miramos él tenía muchos aruños en la espalda y nos contaba que estaba hablando con mujer bonita que se lo quería llevar.

Relatos utilizados por los estudiantes de la institución educativa Técnico Industrial:

La culebra de Lame

En Lame vivía mucha gente, gente muy trabajadora. Una de las compañeras de la comunidad tenía varias hijas. Una de ellas era perezosa y no le gustaba hacer oficio, solo le gustaba quedarse bañando todo el día.

Poco a poco dejó de volver a la casa; ya vivía en el río. De vez en cuando visitaba a la mamá. Esta hija se dedicó a comerse la gente de la comunidad, pues se había transformado en culebra.

Cuentan que un día estaba el cura haciendo misa y mientras tanto la culebra se había enroscado alrededor de la iglesia y mandó la cabeza a la puerta y se los tragó a todos como si fueran mosquitos.

El Mito de Juan Tama

Juan Tama es el hijo del trueno que, según cuenta la leyenda, llega por una corriente de agua con el cuerpo lleno de escamas y es auxiliado por unas indígenas que lo sacan del río Páez. Las mujeres vírgenes lo alimentan con sus pechos, pero él absorbe todos sus líquidos, especialmente, la sangre, y chupa hasta que las muchachas mueren por darle vida.

Él va creciendo a medida que se va nutriendo hasta convertirse en un líder de la comunidad de los paéces. Se enfrenta ferozmente con los pijaos y con los guambianos, por defender la territorialidad de su pueblo. Su arma más fuerte es una serpiente que en momentos de guerra se convierte en rayo.

Fotos



