



Nómadas

ISSN: 0121-7550

Universidad Central

Muchavisoy, Willian Jairo Mavisoy
El conocimiento indígena para descolonizar el territorio. La experiencia *Kamëntsá* 1(Colombia) *

Nómadas, núm. 48, 2018, pp. 239-248

Universidad Central

DOI: <https://doi.org/10.30578/nomadas.n48a15>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105157947016>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

El conocimiento indígena para descolonizar el territorio. La experiencia *Kamëntšá*¹ (Colombia)*

O conhecimento indígena para descolonizar o território. A experiência Kamëntšä (Colombia)

Indigenous knowledge to decolonize the territory. The Kamëntšä experience (Colombia)

Willian Jairo Mavisoy Muchavisoy**

DOI: 10.30578/nomadas.n48a15

El texto reflexiona en torno a la relación *historia-territorio* y los significados perdidos de la *memoria-lugar*. Esta recuperación semántica del espacio *kamëntšá* permite salvaguardar la toponimia original del lugar, la lengua y la *episteme*, como escenarios de la representación de la realidad, a partir del concepto de *wáman lware*, en un manifiesto por la autonomía, el respeto, los derechos, la justicia, el espacio-tiempo y el vivir bonito con *tsbatsan mama* (la madre tierra).

Palabras-clave: *Kamëntšá*, *tsbatsan mama*, memoria, territorio, salvaguarda, *wáman*.

O texto reflete em torno da relação história-território y os significados perdidos da memória-lugar. Essa recuperação semântica do espaço kamëntšá permite salvaguardar a toponímia original do lugar, a língua e a episteme, como cenários da representação da realidade, a partir do conceito de wáman lware, em um manifesto pela autonomia, o respeito, os direitos, a justiça, o espaço-tempo e o viver bonito com tsbatsan mama (a mãe terra).

Palavras-chave: *Kamëntšá*, *tsbatsan mama*, memória, território, salvaguarda, *wáman*.

The text analyzes the relationship between history-territory and the long-lost meanings of memory-place. This semantic recovery of the Kamëntšá space helps to safeguard the original toponymy of the place, language and episteme, as scenarios of the representation of reality, based on the concept of wáman lware, in a manifesto towards autonomy, respect, rights, justice, space-time and good living with tsbatsan mama (mother earth).

Key words: *Kamëntšá*, *tsbatsan mama*, memory, territory, safeguard, *wáman*.

* Estas reflexiones hicieron parte de la investigación titulada “Memoria de un lugar. Territorio y comunalidad: tramas y voces desde el acontecimiento kamëntšá”, en el marco de la Maestría en Estudios Interculturales de la Universidad del Cauca, Popayán (Colombia).

Agradezco a Catherine Ramos García por la motivación y los comentarios compartidos durante la elaboración del presente artículo, y al maestro Adolfo Albán Achinte por sus orientaciones durante el curso “Introducción a los estudios (inter)culturales: razón crítica, práctica política”, impartido durante el primer semestre de 2016.

**Oriundo de la nacionalidad kamëntšá del municipio de Sibundoy (Alto Putumayo, Colombia). Candidato a Magíster en Estudios Interculturales de la Universidad del Cauca; Magíster en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo; Antropólogo. E-mail: wmapisoy@unicauca.edu.co

original recibido: 22/08/2017
aceptado: 05/03/2018

nomadas@ucentral.edu.co
Págs. 239~248

Lo lindo es volver a ser sembrado en la tierra.

Pensamiento kamëntšá

La entrada del camino

En los textos académicos a esta sección se le llama “introducción”. Sin embargo, deseo acogerme a la palabra *jabojašam* (cómo voy a reflejar las ideas antes de iniciar cualquier cosa). Ideas procedentes de algo natural, el *jtsatjanayán* (andar preguntando) las enseñanzas originarias de sabedoras y sabedores, de todas las edades, que siempre han habitado el *wáman lware*, complementadas con aportes de personas diferentes a los kamëntšá². Este tejido de ideas (o hilos) me llevó a decir que la hermenéutica no solo se limita a la comprensión de libros antiguos, sino también a entender un texto más natural, “la piel de *tsbatsan mama*” que, con palabras prestadas de la geografía, habla del territorio y de sus habitantes, y del paisaje como una construcción continua de la representación en el espacio y el tiempo.

Entre tantos hilos escogí uno: reinterpretar la noción espacio a partir de la *episteme* y la lengua kamëntšá³. Desde aquí se plantean algunos conceptos para establecer la diferencia entre historia-territorio vs memoria-lugar, al proponer el *wáman lware* no solo como concepto, sino como categoría del sentipensamiento, construido a partir del origen del mundo. Por tanto, se trata de un devenir espaciotemporal llamado *cosmovilidad kamëntšá*, en la cual el ser humano, la naturaleza, el tiempo y el espacio conforman un solo cuerpo capaz de contar, mencionar, hablar, conversar y, en consecuencia, atestiguar los cambios en el espacio habitado. Esta noción da cuenta de la desterritorialización y la destemporalización, por lo tanto, del despojo de las visiones sobre lugares y memorias. Bajo esta visión, precisamente el *éntšáng* (la gente) hace la diferencia entre “lo sagrado” y *wáman* (lo íntimo). A continuación, explicaré las diferencias entre lo uno y lo otro.

Ubicación del espacio

El mundo kamëntšá⁴ nombra al espacio que habita como *wáman lware*, su lugar íntimo, que se diferencia de la traducción homogenizadora de los antropólogos sobre lo sagrado. Indudablemente la relación de ese *wáman lware* con el *éntšá* (persona), podría ser interpretada como equivalente a las dualidades naturaleza y humano, cultura y ambiente, tierra y hombre, con lo que se estaría en presencia del “territorio sagrado”. Sin embargo, el conocimiento ancestral, más allá de esas categorías duales, integra el *wáman lware* con el *éntšá*, que es lo que se conoce como lugar íntimo, ese lugar que la sociedad capitalista, a través de su espacio-tiempo lineal horizontal y de un poder vertical jerarquizado (figura cartesiana), ha despojado de sus ámbitos prístinos y diversos y de sus expresiones epistémicas, axiológicas y praxeológicas. Sobre ese lugar íntimo existe una presión concreta, donde el discurso hegemónico de la modernidad, la globalización y el desarrollo se manifiesta incesantemente bajo distintas políticas originadas en el estado-nación y en el efecto transnacional⁵, que buscan imponer sus conceptos territoriales por encima de las nociones sobre el espacio al interior del mundo amazónico. Por ejemplo, la comisaría, la intendencia y el departamento son registros que muestran al Putumayo como referencia de cambios constitucionales, apropiación de recursos naturales, territorio de frontera y últimamente como zona de distensión y territorio de paz. En esa transformación territorial algunos lugares íntimos todavía resisten.

No es lo mismo lugar y territorio: leer el acontecimiento

Para comprender la diferencia entre lugar y territorio es necesario partir de las cosmomemorias⁶ “intenciones y conocimientos otros”, que mediante un esfuerzo de traducción intercultural sobre el saber y el conocer

pueden generar políticas encaminadas a salvaguardar la memoria biocultural (Toledo y Barrera-Bassols, 2014; Santos, 2009). La complementariedad es importante, siempre y cuando las acciones ajenas⁷ generen equilibrio, reciprocidad, procesos comunitarios colaborativos y de comunitariedad, no solo entre humanos, sino también con la madre tierra y el cosmos.

No es lo mismo lugar y territorio, tampoco memoria e historia. Por esta razón se propone el análisis de las categorías *lugar-memoria* y *territorio-historia*. En la primera existe un espacio donde sembrar el ombligo, es decir, un espacio íntimo, mientras que en la segunda, el significado original sobre el ombligo se pierde, queda en el discurso del recuerdo o en la incertidumbre del olvido. En lo que concierne al lugar, el conocimiento se siembra, crece y retoña⁸, mientras que en el territorio el conocimiento acude a la posibilidad de múltiples prácticas que occidente ha venido incorporando. El lugar alude a lo íntimo mientras que el territorio alude a lo sagrado; se puede narrar y escribir toda una historia sobre lo sagrado del territorio. Al contrario, suele ser difícil contar y escribir la “memoria de lo íntimo”⁹, porque ello implica la sensibilidad de sentir y pensar como un todo, como un solo ser, es una cuestión integral, una fuerza proveniente del “sentipensar” con la naturaleza íntima, circunstancia que solo se entiende cuando se “ritualiza la memoria” directamente con la tierra, la naturaleza, la gente y el universo.

En la categoría lugar-memoria está presente la semilla, lo íntimo y la fertilidad como el camino para conversar con la *tsbatsan mama*. En la categoría territorio-historia esto se pierde, es decir, se debilita la posibilidad de una estrecha conexión con la naturaleza, porque la interrupción que genera el imaginario del capital se basa en un concepto de “la tierra” carente de vida, donde el que habita en el territorio la concibe como sustento económico, como un recurso material y propio del capitalismo¹⁰. Cuando se territorializa el lugar, se impone un discurso para satisfacer necesidades económicas, que ha llevado a crear “lugares vacíos”, carentes de vida¹¹. En los lugares están las voces de aquellos que luchan por el bienestar de la madre tierra, “son el sitio de culturas, economías y ambientes dinámicos, en vez de solo nodos en un sistema capitalista global” (Escobar, 2013: 79). Concebir la realidad de los lugares es “entender las escalas históricas a las cuales están ancladas, en tanto que vivencias y las re-

laciones de poder que allí se expresan” (Hernández, 2014: 322).

La re-semantización del espacio y el tiempo es también una estrategia de territorialización del lugar-memoria. En el proceso de modernización y colonización se implementó un discurso que modeló el espacio y el tiempo convirtiéndolo en territorio-historia para satisfacer las expectativas del imperio, el capital occidental. El “territorio” es entonces una innovación foránea, ajena, exterior, un dispositivo político y cognitivo que promueve la confusión sobre el espacio. Abya Yala, por ejemplo, es la noción de lugar desde el pensamiento kuna, la madre tierra. América es un nombre para el territorio que a partir de 1492 representa no solo a occidente, también encubrimiento, pisoteo, genocidio y ecocidio. Entonces, ¿qué defendemos los hijos de la madre tierra? La voz y el canto del kuna Abadio nos aproxima a una respuesta:

Nosotros llamamos a nuestra madre Olabadure,
 llamamos a nuestra madre Natatguana
 llamamos a nuestra Madre Tierra Olabadiare
 llamamos a nuestra madre Olodililisop.
 es lo que llamamos *Abya Yala*
 que actualmente conocemos con el nombre de América.
 Va a venir mucha generación
 y mucha gente va a pisotear a la *Madre Tierra*.
 Para nosotros es el continente que llamamos América
 esa es la tierra que tuvo un proceso de madurez
 un proceso que llegó a su término
 a una culminación de ver y querer a sus hijos.
 Los viejos nos dicen que la madre naturaleza
 tiene ocho tipos de leche para amamantar a todos los seres
 vivos
 no sólo al hombre sino que alimenta todo ser
 que se arrastra, que vive, que respira.
 Por eso el kuna llama a nuestra madre tierra
 por eso la queremos y por eso la vamos a defender.
 (Green citado por Chaparro, 2014: 28-29, énfasis propio).

En el acontecimiento kaméntšá, la historia del territorio está anclada en el devenir del lugar-memoria. En otras palabras, el territorio ha sido impuesto sobre el lugar. Lo que se llama Valle de Sibundoy corresponde al territorio, y desde la voz kaméntšá, el lugar recibe por nombre *Bëts wáman lware*. Para el caso kaméntšá, la *tsbatsan mama* y el *wáman lware* comenzaron a ser interrumpidos a partir del año 1535, cuando llegaron los *shjajëñënga*. Juan de Ampudia y Pedro de

Añasco, enviados por Belalcázar desde Quito fueron los primeros en llegar al “lugar íntimo” (Pinzón, Suárez y Garay, 2004: 52). Posteriormente, Pedro de Molina, Alonso del Valle y Hernando Cepeda arribaron entre 1540 y 1542, y Hernán Pérez de Quesada en 1543. Todos ellos venían tras ‘El dorado’, y aunque no encontraron el preciado mineral, tropezaron con las sociedades inga¹² y kamëntšá quienes desarrollaron sistemas productivos representados en sementeras de maíz y otras plantas alimenticias (Bonilla, 2006: 55-64; Comunidad Kamëntšá, 1989; Juajibioy, 1962: 14; PIVC, 2004: 3).

El arte de “bautizar los lugares” era también una manera de ejercer la “colonialidad del poder” (Quijano, 2000), utilizada como dispositivo para la adquisición, imposición y dominio de la tierra. De esta manera, los *shjajëñënga* comenzaron a sentirse dueños de lo ajeno, al despojar de todos los sentidos la relación entre lo humano y la naturaleza. La hegemonía y la “domesticación del salvaje” eran la señal del dominio sobre el otro y por tanto el sometimiento a la modernización, eventos en favor de la historia eurocéntrica y del proyecto civilizatorio iniciado en 1492. Aquel “encuentro” de los dos mundos, plantea Dussel, fue una estrategia de “encubrimiento del otro” y un modo de relación con la naturaleza.

El concepto de “encuentro” es encubridor porque se establece ocultando la dominación del ‘yo’ europeo, de su ‘mundo’, sobre el ‘mundo del Otro’, del indio. No podía entonces ser un ‘encuentro’ entre dos culturas –una ‘comunidad argumentativa’ donde se respetará a los miembros como personas iguales–, sino que era una relación asimétrica, donde el ‘mundo del Otro’ es excluido de toda racionalidad y validez religiosa posible. En efecto, dicha exclusión se justifica por una argumentación encubiertamente teológica: se trata de la superioridad –reconocida o inconsciente– de la ‘Cristiandad’ sobre las religiones indígenas (Dussel, 2008: 59).

La piel de la *tsbatsan mama* comenzó a recibir torturas, cuyas cicatrices se reflejan en el lenguaje de la territorialización del lugar y la imposición de límites y fronteras. En estos eventos históricos se niegan las nociones propias de gobernar el lugar, se borra la memoria. A pesar de ello la resistencia kamëntšá e inga se hizo notar en el siglo XVIII al defender el *wáman lware*, época en la que también continuó la explota-

ción del oro. Las narrativas sobre la memoria señalan que para este tiempo existieron importantes líderes en la defensa de los espacios propios, por ejemplo, Juan Tama entre los nasa del Cauca, entre los cumbales de Nariño, la cacica Panam y entre los habitantes del antiguo *wáman lware*, Carlos Tamoabioy (Pinzón, Suárez y Garay, 2004: 74).

Cada uno de ellos se interiorizó como memoria sentida en el tiempo: “El cacique Carlos Tamoabioy es hijo del trueno, del viento, del agua... él aclama que el lugar debe ser recorrido para no olvidar el lugar que habitamos” (Comunicación personal con Mercedes Jacanamijoy, 2011). Se narra para sentir. El tejido de la memoria comprende las voces como estrategias de lucha política y resistencia, al aclamar el respeto por el lugar donde reposa la sabiduría de *tsbatsan mama*. La memoria colectiva kamëntšá e inga da cuenta de su revitalización existencial cada vez que se nombra “el testamento de Carlos Tamoabioy”, un dispositivo colonial firmado el 15 de marzo de 1700 que manifiesta la herencia de las tierras llamadas Abuelapamba a nombre de los pueblos originarios, conocidos en esa época con el gentilicio los sibundoyes. Una copia del documento reposa en cada uno de los cabildos que hacen parte del *wáman lware*: Aponte en el departamento de Nariño, *Manoy*, *Poblok*, *Socrok*, *Shonjayok*, *Tabanok*, y *Binjyok* en el Alto Putumayo¹³.

[...] Declaro el pedazo de tierra llamado Abuelapamba, que es desde un mojón que hace desde un río llamado Cungoyaco; estas tales tierras las dejo a los indios naturales del pueblo de Santiago y las del pueblo de Sibundoy Grande. Que es de mi voluntad y que las gocen y defiendan si hubiera alguna inquietud de alguna persona mal intencionada Item. Declaro que estas tierras que dejo son propias más de mis abuelos que no tienen persona alguna que verme, ni el capitán don Salvador Gómez que tiene arrimadas sus haciendas y no le toca cosa ninguna y de querer violar o querer quitar, haya apelación a la Real Audiencia, porque declaro que no tengo cosa ninguna que no fuere legítima, sino en toda justa razón y derecho.

Así mismo pueden comparecer con este mi testamento ante su alteza con los testigos presentes...Item... declaro que otro pedazo de tierra llamado Jabanguana a Pablo Chinabambo, para que lo posea, que es mi voluntad en

el paso que estoy, por ser la verdad este mi testamento, cierto en quince días del mes de marzo de mil setecientos (1700), estando los testigos presentes don Reimundo Jacanamijoy y el capitán don Diego Pérez de Zuñiga... yo el otorgante que por ser verdad lo firmo de mi nombre don Carlos Tamoabioy (firmado don Gaspar León) [...] (Comunidad kamĕntšá, 1989: 20-24).

El espacio-tiempo desde la cosmomemoria

En la cosmomemoria kamĕntšá se presenta un espacio-tiempo donde el *ĕntšá*, *wáman lware* y *tsbatsan mama* están en constante movimiento e interacción. Se promueve una apuesta por definir una *cosmo-movilidad kamĕntšá*, en la cual la memoria se ritualiza a partir de las dinámicas sociales propias de la cultura, donde el *bĕtsknaté*, conocido como el “carnaval del perdón”, es uno de los rituales más importantes. Existen múltiples espacios propicios para revitalizar con otras palabras el “recuerdo” en la práctica; los consejos que los sabedores y sabedoras brindan a las niñas, niños y jóvenes son una manera de sembrar el pensamiento y el sentimiento en el *ĕntšá*, elementos vitales de la memoria, al buscar que el sentido de pertenencia por el “sentir y pensar kamĕntšá” no se diluya en la compleja interacción capitalista al que el *wáman lware* está expuesto.

Las parteras suelen comentar que cada *ĕntšá* es un “lugar que camina” o una “memoria-testigo”, es decir, “un cuerpo con lugar y memoria”. Algunos artículos hacen referencia a las comunidades indígenas que comprenden al cuerpo humano como el “primer territorio”. En este caso el *ĕntšá* es poseedor de la “episteme viva” que está atravesada por dos formas de conocer: el “conocimiento-memoria” y el “conocimiento-experiencia”. El primero es una asimilación del crecimiento biológico (etapas de la vida) y la constante relación con la cultura o sociedad. Mientras que el segundo, es cuando *ĕntšá* (en sus diferentes etapas) establece una estrecha relación con el cosmos, y con la naturaleza, los astros, consigo mismo y con el mundo.

Existen aprendizajes específicos como el ser médico tradicional, artesano, constructor, músico, partera, etc. En la etapa de *shekbuachá*, los niños y las niñas comienzan a generar una “memoria testigo”, porque

aprender a caminar es una responsabilidad familiar; se emprende un camino de acuerdo con los consejos de los sabedores y sabedoras. Asumir esos consejos desde la curiosidad es proponer un espacio pedagógico y metodológico, que, para el caso de la presente reflexión, ha permitido realizar un análisis sobre la memoria y las experiencias históricas del “lugar íntimo” que arroja miradas distintas sobre la realidad y el conocimiento.

Se puede decir que la *cosmo-movilidad kamĕntšá* posee tres momentos, el primero, el origen del kamĕntšá y el crecimiento del conocimiento representado en la espiral, a través de la movilidad que se expresa en un conjunto de elipses. Cada elipse es una experiencia de tiempo: la época de lo crudo, la época de la luz, la época de los animales, la época del idioma propio, la época de la conquista, la época de la cristianización, la época de la colonización (República) y el momento actual, denominado época venidera. Esa complejidad sucede al interior del cosmos, en el centro está el *jwabĕn*, que es la acumulación del conocimiento colectivo en el espaciotiempo, y por tanto, sentipensamiento de *tsbatsan mama*.

El segundo momento es la interacción con el mundo inga, donde el *jwabĕn* se relaciona con su pensamiento y genera acciones diversas. No hay colonización sino articulación sociocultural, por ello algunos *yayang* aprendieron el *runa simi* y generaron intercambios para el conocimiento médico y chamánico. En el tercer momento las dos culturas son intervenidas por el sistema cartesiano: verticalidad y horizontalidad. En cierto modo, es una cruz incrustada en el *wáman lware*, pues introduce asuntos hegemónicos como la política, la religión, el territorio, lo ambiental, la agricultura y la economía. Así, el *ĕntšá* queda inmerso en una nueva lógica basada en los movimientos horizontal y vertical (arriba-abajo / izquierda-derecha y viceversa). Esto se evidencia en el paisaje actual del Valle de Sibundoy, donde las dos carreteras principales que fueron construidas por frailes ingenieros en el siglo XIX, atraviesan el valle formando una cruz, lo que constituye un “diseño territorial” de la iglesia, que da cuenta de los primeros indicios de un Plan de Ordenamiento Territorial completamente cartesiano, que desplazó por completo el carácter circular del lugar íntimo, no solo de la *tsbatsan mama*, sino de su gente, su cultura y su entorno

rodeado de montañas. Se trata de un vestigio paisajístico que da cuenta de la presencia del lugar-memoria y del territorio-historia de manera simultánea.

La descolonización: miedo, dolor y rabia

La descolonización del espacio implica miedo, dolor y rabia. La interpretación y el sentir del *wáman lware* es un ejercicio constante para repensar el pasado, pero también para entender el presente, pues hace transitar hacia el futuro con otra expectativa.

Se presenta una movilidad en el espaciotiempo, el cuerpo del *ëntšá* como un lugar no estático, el sustento propio de la memoria donde el cuerpo viene siendo parte del “recuerdo”, como un texto releído cotidianamente por el corazón y el cerebro, en tanto órganos coexistentes y recíprocos. El sentimiento y el pensamiento no pueden ir separados, de ser así el cuerpo se desorienta en medio del imperialismo: el mundo blanco. Con sus dispositivos (materiales, cognitivos, epistémicos, políticos) el proyecto civilizatorio y el capitalismo han ido desarraigando al ser humano de la naturaleza, el *runa* de la *pachamama*, el *kuna* de la *abya yala*, el *misak* de *nupirrapu*, el *nasa* del *uma uythë’üus*, el *ëntšá* de la *tsbatsan mama*, y a quienes habitan en el norte, el *people* de su *mother earth*.

El proyecto político de colonización y modernización ha afectado de forma distinta a cada una de esas expresiones de mundo (Quijano, 2000a). En resistencia a este proyecto, la noción de cuerpo, en tanto colectivo, hablará desde su lógica espacial y temporal, y así promoverá la reivindicación epistémica del lugar y la memoria, en conjunto con el tejido de la vida espiritual, física y política. Guiados desde esas dimensiones será posible formular ciertos interrogantes ¿Qué tan colonizados estamos? ¿Qué tan blancos nos hemos vuelto? ¿Por qué fuimos y seguimos siendo un obstáculo para el paradigma occidental? Las respuestas a estas preguntas colectivas e individuales, abrirán caminos para la reconstrucción de un lugar-memoria que respete los conocimientos y epistemes propios.

Recordar el dato temporal del 12 de octubre de 1492 es exaltar la historia de Europa, celebrar el “Día de la raza”, es el “encuentro” de dos mundos, y la acep-

tación de la verdad en cuanto principio de fe y amor por un Dios ajeno. Básicamente hace referencia al despojo de las *epistemes otras* y sus conocimientos, los cuales son negados y reducidos como si carecieran de ciencia, razón y lógica. Tanto el *kamëntšábe nje lware*, como otros mundos dominados nos encontramos en esa situación de negación. Sin embargo, estamos en minga por un entretejido creativo para reconstruir nuestro *ser, pensar y sentir* el despojo de lo propio y cohabitado por lo extraño, para renacer con firmeza en una perspectiva de vida que apunta al equilibrio, a romper con el divorcio entre el corazón y el cerebro e intentar que esos dos órganos construyan la unidad universal del cuerpo. Es lo que Fals Borda rescata a través del *hombre-hicotea*, el *ser* “sentipensante que combina la razón y el amor, el cuerpo y el corazón” (Moncayo, 2015: 10). Similar al concepto kechua del *chachawarmi*, hombre y mujer en una sola unidad, la dualidad cósmica que busca romper con el patriarcado, el hombre como dueño del poder en la sociedad, estereotipo colonial que se insertó en las formas de relación, lo recíproco entre los sujetos se rompió y su condición se convirtió en el individualismo. Contrario a esta expectativa del ser humano en su forma individualista e indiferente con la naturaleza, renace el *Suma kawsay/ Suma qamaña*¹⁴, el *runa* y la *pachamama* como un solo ser integral, lo que sugiere a la sociedad dominante conocer y aplicar el respeto de los derechos de la madre tierra, para que el ser humano y la naturaleza sean también un solo cuerpo en el cosmos.

Ahora bien, en el mundo *kamëntšá* el *wáman* es un camino de conexión con *tsbatsan mama* y con animales y plantas pertenecientes a ese mundo. Por ello la acción *jojtjenán* que el *ëntšá* logra hacer, es sabiduría y el que interpreta bien sus comportamientos recibe un estatus y recibe por nombre *otjenayá*, además, se vuelve inquieto consigo mismo y con el pluriverso. En su *wamanán*, el *ëntšá* está dotado de pensamiento y conocimiento y aumenta en cuanto él o ella está estrechamente relacionado(a) con *tsbatsan mama*. Su reciprocidad en el tiempo le concede ciertos dones como la curiosidad, que da sentido a la movilidad (vida) personal con la colectividad *kamëntšá* y el resto de la sociedad. A pesar de las consecuencias producidas por la violencia cognitiva, física, territorial, etc., por cuenta de la occidentalización, el sentido de pertenencia con el conocimiento endógeno no ha sido erradicado totalmente. Esto crea una muestra de otras maneras de

persistencia y reexistencia frente al capitalismo (en sus diferentes concepciones), actual proyecto colonizador con sus diversas estrategias, es el caso del extractivismo de los recursos de la naturaleza, pero también de conocimientos ancestrales de los pueblos originarios en los diferentes continentes. El extractivismo cognitivo no ha anulado los sueños que habitan en el sentipensamiento de muchos pueblos del mundo que siguen luchando por una vida digna para todas y todos.

Además, la intención descolonizadora¹⁵ hacia una sociedad intercultural justa, como acto de reconocimiento, implica usar pedagogías coherentes para promover la memoria-lugar al interior de las próximas “memorias testigos” o de las nuevas generaciones. Porque también el reto es descolonizar la historia, romper con la homogenización lineal, horizontal, vertical o la *monocultura del tiempo lineal* (Santos, 2010: 23). Ante esa movilidad hegemónica del pensamiento es importante el reconocimiento de las epistemes elípticas, circulares, espirales, entre otras, es decir, promulgar las *epistemes* en el pluriverso. Invitación-intención que se hace al *pensarse desde adentro* de manera colectiva, con sabedores y sabedoras en el arte del taller y el tejido, partícipes también en la propuesta de un primer ejercicio de valoración de la memoria propia, al promover el reconocimiento kamĕntšá.

Con reconocimiento no nos referimos a idealizaciones democráticas y discursos del poder hegemónico moderno que el Estado ha venido creando como “patrimonio inmaterial”, “minorías étnicas”, “pluralidad étnica” y “multiculturalismo”, conceptos que ocultan la integración de la diversidad cultural y epistémica a la Nación y a la economía de mercado a través de la mercantilización, cosificación y otrorización.

Conclusión: curiosidad sin pesadillas

Ante la pesadilla del extractivismo es urgente aplicar una pedagogía decolonial que restablezca y revitalice el equilibrio humano-cultura-naturaleza como un solo ser integral. En el *wáman lware*, la práctica del *Jenetbiaman Jenoyeunayam* (Betancourt, 2015: 22) es una fuente pedagógica que consiste en descubrir y avanzar en nuevas relaciones de poder, es decir, la lucha de la autonomía mediante el conocimiento propio en su “lugar íntimo” y su defensa de aquellas decisiones ajenas

e impuestas por la cultura de la dominación. Para ello se requiere una descolonización cultural, con el conocimiento de su verdadera memoria y la valoración de sus mundos que aún persisten bajo las dinámicas del colonialismo (Bonfil, 1982: 140). Se abre así el camino de la interculturalidad y la convivencia entre las personas, pero también con la madre tierra, lo que contribuye a la creación o recreación de la vida en forma colectiva, al aceptar la diferencia como una oportunidad para el equilibrio territorial, cultural y social. Incluso aborda la hermenéutica desde la sensibilidad (sentipensamiento) para la comprensión de los espacios que reside en el *ĕntšá*, sujeto intelectual y mediador de un discurso fundamentado por la *episteme* ancestral (*jwabĕn*), capaz de narrar tanto su experiencia individual, como colectiva.

En síntesis, el *jtsatjanayán* es caminar de forma persistente hasta llegar a la profundidad de las respuestas que el “conocimiento hegemónico” ha ocultado. Esta investigación se ha propuesto reflexionar sobre como la relación *historia-territorio* muchas veces sepulta los verdaderos significados de la *memoria-lugar*. Para el caso kamĕntšá, optar por la recuperación semántica del espacio, es también salvaguardar la toponimia original del lugar, por lo tanto, de la lengua y más aún de la *episteme*, escenario de la representación de la realidad, donde nace la originalidad del concepto *wáman*, en otras palabras, es un manifiesto por la autonomía, el respeto, los derechos, la justicia, el espaciotiempo y el vivir bonito con *tsbatsan mama*.

Glosario

Abuelapamba: en lengua inga, territorio.

Abya Yala: madre tierra en kuna.

Bĕts: grande, superior.

Bĕtsknatĕ: “Día grande” o “carnaval del perdón”. Ritual que se realiza el día lunes anterior al miércoles de ceniza.

Ĕntšá: ser dotado de pensamiento, persona. Se diferencia de los demás seres por su capacidad de pensar, actuar, hablar una lengua diferente de los demás animales al interior del cosmos.

Ĕntšáng: plural de *Ĕntšá*, es decir el conjunto de personas. Gente.

Jotjenán: soñar.

Jenetbiaman Jenoyeunayam: el reencuentro con lo propio

Jtsatjanayán: estar continuamente preguntando.

Jwabna: pensamiento.

Jwabën: energía, colectado.

Kamëntšá: así mismo.

Kamëntšábe nje lware: mundo kamëntšá.

Kuna: gente en kuna.

Misak: gente en wam misak.

Nasa: gente en nasa yuwe.

Nupirrapu: madre agua en wam misak.

Otjenayá: soñador.

Pachamama: madre tierra en kechua.

Runa: gente en kechua.

Runa simi: es el nombre que el pueblo inga le da a su lengua.

Shekbuacha: la etapa en que el niño o la niña aprende a caminar.

Shjajëñënga: extranjero – llegado.

Tsbatsan mama: “madre responsable”, nombrada en kechua como pachamama.

Uma uythë’üus: corazón de Uma, madre tierra en Nasa yuwe.

Wáman: íntimo.

Wamanán: los rasgos de las personas, costumbres. Es equivalente a cultura.

Wáman Lware: lugar íntimo. Mal traducido como Valle de Sibundoy.

Yayang: abuelos y abuelas.

Notas

1. Al final del texto incluyo el glosario de las palabras utilizadas en la lengua kamëntšá biyá y otras lenguas indígenas.
2. Debo agradecer las discusiones al interior del Seminario de Investigación Intercultural dirigido por el profesor José Rafael Rosero Morales en la Maestría en Estudios Interculturales, por las orientaciones y motivaciones compartidas durante el año 2017. Incluye también a los pares evaluadores de este corto texto, cuyas sugerencias e inquietudes nutren el diálogo con las *epistemes* indígenas. Por cuestiones de espacio, no puedo resolver muchas preguntas en esta sección, aunque serán tenidas en cuenta para próximas reflexiones.
3. Esta intención se enmarca en lo que el maestro Albán Achinte denomina “epistemes otras”. Aquellas que el proyecto hegemónico y la modernidad silenció y marginó, que son otras formas de construcción de conocimiento: afros, indígenas, campesinos empobrecidos, lesbianas, y gays, entre otros. Se propone entonces las *epistemes disruptivas*, entendido como el “propósito [de] avanzar hacia lugares otros de producción de conocimientos que como prácticas sociales configuran nuevos referentes, nuevas maneras de estar y ser en el mundo” (Albán, 2012: 24).
4. Pueblo indígena que habita en el sur de Colombia (departamento del Putumayo). Su lugar de origen es la jurisdicción municipal de Sibundoy. En los últimos diez años se han constituido siete cabildos al interior del departamento y uno en Bogotá. Según el censo realizado por las autoridades tradicionales en el año 2015, existen alrededor de 9.975 kamëntšá dispersos a nivel nacional.
5. El poder hegemónico a favor de las políticas públicas privadas (PPP) que se han generado mediante convenios para la ejecución de megaproyectos de carácter transnacional, como las obras de infraestructura vial, en este caso, la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA), que a través del eje Amazonas está ejecutando el proyecto obra vial Pasto – Mocoa, el cual atraviesa varios territorios indígenas, entre ellos el kamëntšá. Al respecto dice Escobar “Es quizás por esto que a partir de los noventa, pero más claramente durante los años 2000, los estados y los capitales nacionales y transnacionales lanzaron una serie de contra-estrategias a las estrategias de los movimientos, con el objetivo de reestructurar la territorialidad del sistema capitalista moderno/colonial, incluyendo ambiciosos proyectos de integración continental. Entre estos proyectos se destaca la famosa iniciativa para la Integración de la infraestructura regional suramericana (IIRSA); la cual involucra un conjunto de proyectos en las áreas de transporte de vías de carretera y acuáticas, telecomunicaciones y energía, todo financiado por: el BID, el Banco Mundial y, cada vez más, el capital brasilero” (Escobar, 2014: 119).
6. La cosmomemoria es un concepto en construcción e inspiración personal, producto de las reflexiones que vienen de pensar el actuar investigativo *desde* el pensamiento/conocimiento kamëntšá con sabedores y sabedoras. Es un caminar para la conceptualización y definición de lo que se ha dicho en la oralidad y se plasma en la escritura iconográfica (chumbes) y una constante curiosidad para describir, explicar, compartir y tomar una posición política sobre una noción de la “memoria” desde la propia cosmovisión y diferente de la memoria occidental imperial e histórica.
7. Entiéndase como las investigaciones, proyectos de cooperación, ONGs, universidades, grupos solidarios, etc., que por sus objetivos, misión y visión contribuyen a la defensa de los derechos humanos, territoriales, políticos y al conocimiento ancestral existentes en diferentes lugares del mundo.
8. Arturo Escobar sugiere que el “lugar” es una fuente importante de cultura e identidad que se complejiza en la relación con la naturaleza y la sociedad. Y es un elemento fundamental que la globalización ha dejado al lugar como no pertinente o insignificante (Escobar, 2010: 24 y 47). Y en esa medida, hay que descolonizar la noción de lugar y retomar las concepciones propias que los indígenas han construido en sus espacios de vivencia como “recintos de intimidad”, pues no solo se engendra y crece una cuestión humana, sino que existe una integración epistémica.

ca humano-naturaleza y la cultura, que se vuelven determinantes cuando el Estado (o instituciones internacionales) los interrumpen con sus políticas, pues hay capacidades intelectuales que determinan la existencia de modo complejo que no caben en el discurso estatal o institucional.

9. La memoria de lo íntimo hace referencia a las nociones que desde el pensamiento kamĕntsá explican la vida colectiva a nivel del espaciotiempo y se ven reflejadas en la oralidad, las artesanías (tallados y tejidos) y la música. Sus contenidos hacen referencia a etapas que muestran modos de agresión y despojo por agentes externos como, por ejemplo, los dispositivos ideológicos utilizados por la iglesia y el estado para la conversión de los salvajes a “seres civilizados” (Gómez, 2005). Pero también por fenómenos naturales como inundaciones, terremotos, avalanchas y vendavales que suelen afectar fuertemente a los habitantes.
10. Cuando se enuncian las categorías de capitalismo y lo colonial, se entienden no solo como dispositivos políticos de modo histórico, sino como una insalvable interrupción contra los espaciostiempos de los pueblos indígenas.
11. Hago referencia a las distintas dinámicas y nociones sobre el “extractivismo” aplicado en territorios donde los grupos humanos tienen una estrecha relación con el lugar que habitan y con el conocimiento inmerso en su propia existencia colectiva. Una vez culminadas las dinámicas de intervención en un espacio determinado, esos lugares quedan vacíos y dejan secuelas que son difíciles de sanar/curar, por ejemplo, los procesos de extracción mineral por parte de empresas nacionales y transnacionales.
12. Los inga son descendientes del imperio inca. Su lengua es del mismo nombre, cuya raíz procede del grupo lingüístico kichua. A partir de su memoria, dan cuenta que fueron guiados por el inca Hayna Capac, para la protección de las fronteras del antiguo *Tahuantinsuyu*. En la actualidad son aproximadamente 16.000 personas que se autoidentifican como inga y están dispersos en diferentes partes de Colombia (PSPI, 2013: 23).
13. En la toponimia actual, los nombres de los lugares en kamĕntsá son reemplazados por nombres foráneos: San Andrés, Santiago, Colón, San Pedro, San Francisco, excepto Sibundoy, nombre de un antiguo líder indígena. Estos nombres son rezagos de la colonización, constitución del Estado y procesos político-administrativos del origen de los departamentos en la transición andino-amazónico de Colombia.
14. Son conceptos que se refieren al “buen vivir” y/o “vivir bien” desde las voces indígenas del Ecuador y Bolivia, propuestas políticas definidas como alternativas al capitalismo.
15. Al respecto apropio la siguiente definición: “La descolonización, según Fanon, es una forma de (des)aprendizaje: desaprender todo impuesto y asumido por la colonización y deshumanización para reaprender a ser hombres y mujeres” (Walsh, 2013: 43).

Referencias bibliográficas

1. ALBÁN, Adolfo, 2012, “Epistemes otras: ¿Epistemes disruptivas?”, en: *Kula. Antropólogos del Atlántico Sur*, No. 6, pp. 22-34.
2. BETANCOURT, Milson, 2015, *Pueblo kamĕntsá y su resistencia territorial: de pueblo en vía de extinción a pueblo que fortalece su pensar y hacer propios como “primer territorio”*, Sibundoy (Colombia), Lemto-UFF.
3. BONFIL, Guillermo, 1982, “El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización”, en: Francisco Rojas Aravena (ed.), *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, San José (Colombia), Flacso, pp. 131-145.
4. BONILLA, Víctor Daniel, 2006, *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo*, Popayán (Colombia), Biblioteca del Gran Cauca.
5. COMUNIDAD Kamĕntsá, 1989, *Procesos de transformación y alternativas de Autogestión Indígena*, Bogotá, ABC.
6. CHAPARRO, Adolfo, 2014, *El pensamiento kuna o la utopía realmente existente*, Bogotá, Universidad del Rosario.
7. DUSSEL, Enrique, 2008, 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, Biblioteca Indígena - Pensamiento Crítico.
8. ESCOBAR, Arturo, 2010, *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*, Popayán (Colombia), Envién.
9. ———, 2014, *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Unaula.
10. GÓMEZ, Augusto, 2005, “El Valle de Sibundoy: el despojo de una heredad. Los dispositivos ideológicos, disciplinarios y morales de dominación”, en: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, No. 32, pp. 51-73.
11. HERNÁNDEZ, Leonardo, 2014, “Territorios, territorialidades y multiculturalismo”, en: Leonardo Montenegro (ed.), *Cultura y naturaleza*, Bogotá, Jardín Botánico José Celestino Mutis, pp. 317-329.
12. JUAJIBIOY, Alberto, 1962, “Breve estudio preliminar del grupo aborigen de Sibundoy y su lengua kamsá en el sur

- de Colombia”, en: *Boletín del Instituto de Antropología*, Vol. III, No. 8, pp. 3-33.
13. MONCAYO, Víctor, 2015, *Fals Borda, Orlando. Una sociología sentipensante para América Latina*, México, Siglo XXI/Clacso.
 14. PINZÓN, Carlos; Rosa Suárez y Gloria Garay, 2004, *Mundos en red. La cultura popular frente a los retos del siglo XXI*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
 15. PIVC - Plan Integral de Vida del Pueblo Camëntsá, 2004, “Cabildo Indígena Kamëntsá Biyá”, Sibundoy, Putumayo (Colombia), no publicado.
 16. PSPI - Plan Salvaguarda del Pueblo Inga, 2013, *Nukan-chipa kausaita iuaaita mana sakisunchi uañungapa*, Bogotá, Ministerio del Interior de Colombia.
 17. QUIJANO, Aníbal, 2000, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: Edgardo Lan-der (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, pp. 201-246.
 18. ———, 2000a, “El fantasma del desarrollo en América Latina”, en: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, No. 6, pp. 73-90.
 19. SANTOS, Boaventura de Sousa, 2009, *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, Siglo XXI/Clacso.
 20. ———, 2010, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo, Trilce.
 21. TOLEDO, Víctor, y Narciso Barrera-Bassols, 2014, *La memoria biocultural: La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Popayán (Colombia), Unicauca.
 22. WALSH, Catherine, 2013, “Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: entretejiendo caminos”, en: Catherine Walsh (ed.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Quito, Abya Yala, pp. 23-68.