

Dissertation

zur Erlangung des Grades

Doktorin der Geschichts- und Gesellschaftswissenschaft (Dr. phil.)

der Geschichts- und Gesellschaftswissenschaftliche Fakultät der katholischen
Universität Eichstätt - Ingolstadt

vorgelegt von:

M.A. Carolina Tamayo Rojas

Eichstätt,
Dezember, 2020

**Alternativas al desarrollo:
Autodeterminación y
autonomía.**

*Articulación supralocal y regional de los
procesos de resistencia indígena en la
zona norte andina de Colombia*

Agradecimientos:

En primer lugar, quiero agradecer a la comunidad Inga de Aponte Nariño, por su confianza al haberme permitido realizar esta investigación doctoral. Su fuerza e historia se han convertido en una admiración profunda en el caminar de mi vida. En especial a Leandro Janamejoy, por ser un guía espiritual, con una sabiduría infinita.

Quiero agradecer a mi madre Luz Mariela Rojas Guerrero, por el apoyo incondicional y por ser ella, quién me enseñó la perseverancia y la fuerza. A mi padre Luis Hernando Tamayo Llanos, por ser una fuente de inspiración en el camino académico y en su amabilidad incesante. A mi hermana Camila Tamayo Rojas, por creer en mí siempre y estar a mi lado en los momentos más difíciles. A mi abuelo Luis Alfonso Rojas Escobar, por demostrarme que los caminos de la vida se recorren con la cabeza en alto y la fuerza permanece en el interior. A mi tía Martha Arboleda, por ser un apoyo incondicional. A mi tío Jorge Alberto Tamayo Llanos, sin el cuál nunca hubiera podido llegar a realizar esta investigación. A toda mi familia, por darme amor incondicional, por ser los primeros ojos con los que aprendí a leer este mundo.

A mi compañero emocional, cómplice y amigo, Petter Ydmark, por el amor profundo, por no dejar que las preocupaciones de la cotidianidad me hicieran perder el camino, por sus palabras nobles y su tranquilidad inagotable. A Darius Ossami por ayudarme con la traducción y no haber desistido frente a mi desesperación. A Anouchk Ibacka Valiente, por su amistad y sus palabras. A Jen Bell, porque siempre demostró su solidaridad infinita frente a las tristezas de la vida migrante, a Catalina Rincón Moncaleano, Carol Andrea Montealegre, Laura Lucía Osorio, Rebeca Medina, Julián Beltrán, Fiona Thiessen mis hermanxs del alma, con quienes no habría podido llegar hasta este punto y sin lxs que no estaría viva. A Sanchita Basu, Griselda Enciso, Lucía Muriel y Gabi Sternberg por ser las mujeres sabias, las mayores de mi vida en Alemania. A mis amigas, amigos y amigxs, por escucharme, quererme y abrazarme en los momentos de desesperación, por abrir mi horizonte y mostrarme una realidad contestaria y rebelde.

A la música por mantener mi alma con vida y ayudarme a sanar. A Prof. Dr. Thomas Fischer, por haber acompañado este proceso de escritura e investigación con paciencia y preguntas que me hicieron avanzar. A Prof. Dr. Maria do Mar Castro Varela, por sus consejos y su

amistad y recordarme que la academia, también es amor y solidaridad. A KOP, por su fuerza, por recordarme que la realidad no solo ésta en los libros y se vive en las calles. A todas las personas que de una forma u otra han hecho de mi una mejor persona, una mujer más fuerte, más consciente, más tranquila. A todos los pueblos en resistencia del mundo, por ser una fuente de inspiración y rebeldía. La lucha continúa!

Resumen

Este trabajo de doctorado tiene como objetivo principal, aportar al entendimiento y a los espacios de discusión sobre la creación de alternativas al *desarrollo* en la región norte andina en Colombia. En el cuerpo de la tesis se analiza la historia de la construcción del concepto de *desarrollo*. Es así, como se pregunta por el *desarrollo* como un sistema de ideas y prácticas políticas que determinan la creación discursiva de un orden político global. La pregunta por la representación de las comunidades, objetos de ésta ayuda, cobra gran importancia. Se abren dentro de la tesis, campos de discusión, sobre la construcción de esta representación y se trazan continuidades históricas desde el inicio del proyecto colonial. Para hablar de alternativas al *desarrollo* se toma el ejemplo de la comunidad indígena Inga de Aponte-Nariño y se analizan la permanencia en el tiempo de las categorías sociales del Ayni, la Mink'a, el Cambalache, que han permitido la formación de alternativas al *desarrollo*, convirtiéndose en símbolo de sus resistencia cultural y política. Desde la comunidad Inga de Aponte-Nariño se trazan las redes indígenas, donde se actúa políticamente en un nivel supralocal y regional y se confronta al Estado en la arena política. De igual forma, se observa con profundidad el rol del intercambio étnico-cultural en la creación de estas redes y plataformas de acción. En efecto, se analiza la cooperación interétnica desde su historicidad y se entiende como una estrategia de supervivencia y pervivencia en el tiempo. La ancestralidad, como origen de la lucha contra la matriz colonial del poder, toma gran importancia, al igual que la espiritualidad y la ritualidad. El método etnográfico ha sido en el desarrollo de este trabajo de gran ayuda. De igual forma, la teoría Postcolonial y la teoría del Post-desarrollo resultan herramientas fundamentales en este análisis.

Palabras claves: Alternativas al desarrollo, resistencia indígena, Ayni, Mink'a, Cambalache, cooperación interétnica, intercambio étnico-cultural, Comunidad Inga de Aponte Nariño, movimiento indígena, Post-desarrollo, teoría Postcolonial, matriz colonial del poder.

Abstract

This doctoral thesis wishes to contribute to the understanding and discussion about the creation of alternatives to *development* in the North Andean region in Colombia. In the body of this investigation, the history of the construction of the *development* concept is analysed. In this way, *development* will be understood as a system of ideas and political practices that determines the discursive creation of a political order. The question of the representation of the communities—those who are the objects of *development* aid—is of high importance. Therefore I will discuss the construction of this representation and the historical continuities of it, from the beginning of the colonial project. Regarding alternatives to *development*, the example of the Inga indigenous Community from Aponte-Nariño will be taken. There will be an analysis of the persistence of the following social categories in time: Ayni, Mink'a and Cambalache, who have allowed the formation of alternatives to *development*, while becoming also a symbol of political and cultural resistance. Special attention will be paid to the Inga Community of Aponte-Nariño, and their creation of indigenous networks, which have been used at a regional level to confront the state in the political arena. At the same time, the role of the ethnical-cultural exchange will be observed deeply in the creation of these networks and political platforms. The interethnic cooperation will be historically analysed and will be understood as a strategy of survival. The struggle against the colonial matrix of power is ancestrally rooted, and this takes a central importance in the analysis of this thesis, as does the role of spirituality and rituality in this struggle. The ethnographic method has been immensely helpful in the progress of this thesis. At the same time, Postcolonial and Postdevelopment theories have also provided fundamental tools for this analysis.

Key Words: Alternatives to development, indigenous resistance, Ayni, Mink'a, Cambalache, interethnic cooperation, Inga Community from Aponte Nariño, Indigenous movement, Postdevelopment Theory, Postcolonial theory, colonial matrix of power.

Zusammenfassung

Ziel dieser Doktorarbeit ist es, einen Beitrag zur Diskussion über die Entstehung von Alternativen zur *Entwicklung* in der Nordandenregion in Kolumbien zu leisten. In diesem Sinne wird *Entwicklung* als ein Ideensystem und ein politisches System verstanden, das eine globale politische Ordnung diskursiv schafft. Die Frage nach der Repräsentation von Gemeinschaften, die Ziel der Entwicklungsprojekte sind, ist dabei von größter Bedeutung. So wird in der vorliegenden Arbeit die historische Kontinuität des Kolonialen Projekts aufgezeigt. Die indigene Gemeinschaft der Inga aus Aponte-Nariño wird als Beispiel genommen, um über Alternativen zu *Entwicklung* sprechen zu können. Für die Analyse der Alternativen zur Entwicklung in der Inga Gemeinschaft werden ihre sozialen Praktiken des Ayni, des Mink'a und des Cambalache beachtet, so wie die Kontinuität dieser Praktiken im zeitlichen Verlauf. Der Erhalt dieser Praktiken ermöglicht die Herausbildung von Alternativen zu *Entwicklung* und gleichzeitig wurden sie zum Symbol des politischen und kulturellen Widerstands. Aus der Inga Gemeinschaft von Aponte-Nariño heraus werden die indigenen Netzwerke erforscht, in denen politisch agiert wird und die dafür genutzt werden, den Staat bei der Verletzung kollektiver Rechte und Menschenrechtsverletzungen zu konfrontieren. Darüber hinaus wird der ethnisch-kulturelle Austausch zwischen indigenen Gemeinschaften in den Blick genommen und seine Wichtigkeit bei der Entstehung indigener Netzwerke. Die Ahnengeschichte der indigenen Gemeinschaft wird als Anfangspunkt des Kampfes gegen die koloniale Machtmatrix wahrgenommen und hat in dieser Arbeit große Bedeutung. Die Aufrechterhaltung von Spiritualität und Ritualen als Bestandteile des indigenen Widerstand, findet ebenfalls Beachtung. Die ethnographische Methode war für die Entwicklung dieser Arbeit von zentraler Bedeutung. Auch die Postkoloniale Theorie sowie die Post-Development Theory waren grundlegend, um diese Analyse zu verwirklichen.

Kennwörter: Alternativen zur Entwicklung, indigener Widerstand, inter-ethnische Kooperation, ethnisch-kultureller Austausch, Inga Gemeinschaft aus Aponte Nariño, indigene Bewegung, Post-Development Theorie, Postkoloniale Theorie, koloniale Machtmatrix.

Índice	Pg.
1. Introducción: <i>del plan al no-plan</i>	1
1.2. La imposibilidad de una única mirada	4
1.3. Planteamiento del problema	7
1.4. Trabajo de campo en la comunidad Inga de Aponte Nariño	12
1.5. Principios de la identidad indígena Inga	25
1.5.1. Movimiento rotacional en masa: <i>se está abriendo la tierra!</i>	27
1.6. Brechas investigativas	30
2. Método: Etnografía crítica	35
2.1. Sistematización del material	38
2.2. Reflexión sobre mi papel como investigadora externa	42
3. Principios de organización social: valores ancestrales y formación de redes	49
3.1 La ley del Ayni	51
3.2. Aculturación y reivindicación de la identidad andino-amazónica	58
3.3. La Mink'a: haciendo y pensando colectivamente	61
3.4. Sumac Kawsay (Vivir Bien, Querer Bien, Aprender Bien)	65
3.4.1. Sumac Kawsay y el discurso de <i>desarrollo</i> sostenible	66
3.5. Volver a pensar en Inga	80
3.6. La evangelización y la represión de la lengua indígena	81
3.7. Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP)	87
3.7.1. La educación oficial escolarizada como medio de homogeneización cultura	89
3.7.2. La educación indígena propia como plataforma de lucha	90
3.7.3. La educación bilingüe indígena	96
3.7.4. Descolonizar la educación: la influencia de la escuela misional	98
3.7.5. La educación global, nuevos medios de comunicación y autorepresentación	105
3.7.6. Educación superior, la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UIAI)	109
4. Principios de organización política	114
4.1. Conflicto armado y autogobierno: El caso Inga	119
4.2. Autoorganización y Resistencia: la importancia del intercambio étnico-cultural	126
4.3. Resistencia indígena en Aponte Nariño	129
4.4. Entendiendo al movimiento indígena: De Quintín Lame a la Minga de resistencia social y comunitaria	137
4.5. Articulación del movimiento indígena en el congreso de los pueblos	140
4.6. Género en la cosmovisión andino-amazónica: El binario complementario	143

4.6.1. Autoorganización de las mujeres indígenas dentro del movimiento indígena	145
4.6.2. Disonancias	151
5. Principios de organización económica	156
5.1. Seguridad y soberanía alimentaria para las comunidades indígenas en Colombia	158
5.1.1. Violaciones sistemáticas del derecho a la alimentación por el Estado vs resistencia del movimiento social de base	162
5.2. Soberanía y autonomía alimentaria en la comunidad Inga	170
5.3. Productos de comercialización y exportación	176
6. Espiritualidad como columna vertebral de la comunidad Inga	182
6.1. La espiritualidad como organizador social, político y económico	185
6.2. Sistema de Salud indígena Propio	194
6.2.1. Salud en la comunidad indígena Inga de Aponte Nariño	201
6.3. El Yajé, fuente de sabiduría	206
7. Consideraciones finales	219
8. Literatura	248
8.1. Enlaces de internet	259

1.Introducción: del plan al no-plan

Regresar desde Alemania al Sur a realizar mi trabajo de doctorado implicó enfrentarme a la necesidad de ser flexible con la nueva forma de trabajo que había aprendido en mis entonces siete años de residencia en Berlín. Llevaba un plan estructurado milimétricamente. Un plan dividido en días, los días en horas exactas, donde los minutos de cada hora estaban supeditados a una actividad particular y el final de cada día marcado con un resultado específico. La forma de entender el análisis linealmente: pregunta-respuesta, actividades-resultados. No contaba por supuesto con todos los desvíos que mi perfecto plan tendría, desvíos intrínsecos a la forma de entender el tiempo en el Sur y de relacionarse con los fenómenos culturales, con las festividades y con las fechas que yo había elegido para realizar mi estadía de campo. Era Enero y con la ambición de un nuevo año me encontraba ya en Pasto (ciudad al sur-occidente de Colombia o al norte de la región de los Andes), donde tomaría el transporte al resguardo indígena Inga de Aponte Nariño. Llegué a Pasto tres días antes de mi supuesta partida, que en mi plan perfecto, estaba destinada a ser el seis de enero. Tenía pensado ir a la biblioteca, encontrarme con un profesor de sociología de la Universidad del Nariño, contarle un poco sobre mi idea de investigación y reunirme con un grupo de agrónomos del Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA), que habían realizado proyectos encaminados a la autogestión y autosuficiencia de la comunidad en el resguardo de Aponte Nariño y por supuesto, comprar mi pasaje.

La idea era, tener un acercamiento a la historia de colaboración entre el programa de agronomía y la comunidad y escuchar, como desde la Universidad regional, se entendía todo el discurso del *desarrollo*¹ y como se veía esto en cuanto a la realidad de la comunidad Inga. Una aproximación al trabajo de campo, como lo había decidido al realizar mi plan de trabajo. En estas primeras reuniones pude entender que las dinámicas de colaboración no eran lineales, ni cumplían un plan de acción perfecto, marcado por días, horas y minutos, sino que más bien daban cuenta de una dinámica diferente, una dinámica flexible, que por el filtro de mi muy precisa estructura, se leía

¹ *desarrollo* se escribirá en cursiva durante todo el documento. La idea del *desarrollo* se compone de una teoría, que pretende explicar su formación y su transformación en el tiempo. Se habla de políticas del *desarrollo*, como instrumentos transnacionales y medidas locales que tienen como fin acelerar e industrializar la producción y la infraestructura de los países objetos de las mismas. En el transcurso de la última mitad del siglo XX éstas políticas se agrupan bajo el término *cooperación al desarrollo*, consolidándose como un instrumento de la política exterior de cada país (Klemp, 2000:11).

en esos momentos como caótica y difusa. La reacción del profesor de la Universidad del Nariño también me hizo entender que mi plan ambicioso y estructurado de punta a punta, no respondía con la forma de relacionarse con la realidad social dentro de la comunidad. Aunque estos encuentros fueron el primer aviso de que iba a tener que replantear mi plan de trabajo, así como la metodología que tenía pensada, no fue hasta que fui al terminal de transportes que entendí que las conversaciones se convertían en una metáfora que exigía de mí flexibilidad.

Fue así como al llegar a preguntar por el primer transporte a Aponte para el seis de enero, la persona que trabajaba en el puesto de taquillas, con una sonrisa irónica me dijo „*no señorita, de acá no salen carros en todo el carnaval, yo creo que más o menos el nueve o algo así saldrá nuevamente transporte para Aponte, o el doce, mejor dicho mejor vuelva en una semana*“ (Extracto conversación informal con la vendedora de billetes de bus, 01.17). Yo quedé en esos momentos paralizada, no sabía si podía explicarle a ella, que para mi era indispensable llegar el seis, que una semana entera perdida de trabajo de campo significaba que todo mi plan tendría que replantearlo. Sentí uno de esos vacíos que se instauran en el medio del estomago y decidí retirarme en silencio, con una frustración que tomaba tintes de ansiedad y que me demostraba que mi larga estancia en el Norte, me había hecho olvidar como funcionaban las cosas en mi tan añorado Sur. Ese fue el primer despertar de un largo camino de transformación, replanteamiento, remodelación y cambio de la forma de empezar mi trabajo de campo.

El inicio de este primer *caos* (y digo caos porque en ese momento mi sistema lo asumió así), me hizo recordar mi trabajo antes de la migración a Alemania, en el que como antropóloga recordé que para trabajar en campo, lo único realmente necesario e imperante era la flexibilidad. Regresé a mi estadía ese día a recorrer todo mi plan, entendía que era indispensable cambiarlo, que necesitaba un plan de apoyo, para poder tener la posibilidad de en el tiempo que tenía disponible, hacer una investigación que me llevara a entender más profundamente los procesos de organización de la comunidad Inga y su propuesta de alternativas al *desarrollo*. Entendí también que si era carnaval, posiblemente la asamblea del cabildo no tendría lugar hasta días después y que mi autorización de permanecer en el territorio y realizar la investigación también se iba a ver afectada. También recordé que el plan estricto de mis entrevistas estructuradas no iba a funcionar, que

mi largo tiempo en el Norte iba a ser central en la forma que las personas se relacionarían conmigo y que mi ubicación en ese espacio geográfico iba a tener una influencia directa en la cantidad de información y que información iban a compartir conmigo. Entendí que el *setting* de la entrevista iba a poner un grado de presión particular y afectar la libertad de hablar sobre un tema y recordé que las conversaciones en las comunidades indígenas no tienen una estructura lineal. La metáfora se convertía así en el espacio central de reflexión de la investigación, de las relaciones y de la comunicación.

Llegué al resguardo una semana después de lo planeado y como lo había pensado pasarían al menos tres días más hasta recibir la autorización de la asamblea general y del cabildo. Discusión en la que no pude participar totalmente gracias a no tener conocimiento sobre el idioma y también porque no era mi espacio y el derecho de la opacidad² de la comunidad frente a mí era importante en esta discusión. En los días antes de tener la autorización solo pude caminar por ciertos sectores del casco urbano y comer en un sitio específico. El gobernador del resguardo, había pedido a la mujer del comedor, que me ayudara con la preparación y venta de tres comidas diarias. Fue ahí donde pude tener mis primeras conversaciones informales y también donde comprendí que en ellas iba a encontrar un universo de información al que no podría acceder por medio de las entrevistas. También gracias a esta claridad entendí que lo mejor era realizar entrevistas conversacionales³ y enfocarme en la observación participativa, para obtener información menos sesgada o influenciada por el *setting* de las entrevistas.

Fue así, como el inicio del trabajo de campo, fue fundamental para entender que el plan adecuado, era el *no-plan*, el *plan-flexible*, el cambio y la fluidez. Fue en el inicio justamente que tuve que deconstruir una forma específica de entrar al campo, una idea del Norte que al llegar al Sur perdía su validez, una metáfora central que sería fundamental para enfrentarme al tema de estudio.

² El término opacidad ha sido tomado de Glissant (1990) „*Poétique de la Relation*“ y hace referencia al derecho que deben reclamar las comunidades y sociedades oprimidas a ser opacas, en contrario de transparentes, para que puedan existir de forma diferente y donde, según Glissant existe la posibilidad de subvertir los sistemas de dominación.

³ El término ha sido tomado del texto de Foley & Valenzuela (2005) „*The Politics of Collaboration*“, en el cual se describen las entrevistas conversacionales como un estilo en el que las y los sujetos son animados a participar más y con menos restricciones.

1.2. La imposibilidad de una única mirada

Fue así, que entendí claramente que no existe una sola forma de relacionarnos entre personas, ni de entender al mundo o a la historia. El tiempo no solo es lineal, al menos no para todas y todos, la historia tiene diferentes momentos de partida. Así, como no puede haber un único modelo de sociedad, no puede aplicarse un solo concepto de *desarrollo*. Este hace referencia a un proyecto global con políticas locales que permea todos los ámbitos de las comunidades que son objetos de sus políticas. El discurso dominante del *desarrollo*, intenta opacar las alternativas de sociedad que se vivencian en comunidades indígenas, en comunidades campesinas.

Este trabajo es un espacio que intenta reflejar precisamente estas realidades. El discurso dominante del *desarrollo* en su forma hegemónica favorece el crecimiento económico dentro de una lógica de acumulación de capital, de toma de decisiones que van desde la cúspide a la base, donde se favorecen formas de explotación que tienen como único objetivo este crecimiento, creando a la vez nuevos empleos, necesarios para mantener los medios de producción en marcha. Convirtiendo al *desarrollo* en un dilema.

Este dilema, ha motivado a su vez la organización de los grupos marginalizados, que son objetos de intervención de sus políticas y que problematizan frecuentemente que estas han incrementado los patrones de opresión o represión. Esta organización ha permitido la creación de redes donde estos grupos se articulan políticamente para reclamar su autonomía y su derecho a la autodeterminación⁴. El terreno del *desarrollo* se convierte así en un terreno de disputa que aunque hegemónico, no es estable en sus fundaciones ni tiene solo una dirección. Este discurso se soporta en prácticas institucionales específicas a cada Estado-Nación⁵. Es así, como el discurso del *desarrollo*, se evidencia en las instituciones de una sociedad y

⁴ Según la oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos es el derecho de un pueblo a decidir sus propias formas de gobierno, perseguir su desarrollo económico, social, cultural y estructurarse libremente, sin injerencias externas y de acuerdo con el principio de igualdad (Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales/Pacto internacional de derechos civiles y políticos, Parte I, artículo I).

⁵ Para el propósito de esta investigación el Estado-Nación se entiende con ayuda del trabajo de Anderson (1993) „*Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*“, quien hace referencia a éste como la organización política de la nación. Esta es entendida como el conjunto de sentimientos de pertenencia que incluye una misma lengua, costumbres, tradiciones y cultura que cohesionan a una sociedad. El Estado-Nación legaliza la dominación de un grupo social, fundamentando esta en la ley y el derecho a través de una Constitución.

en la formulación de políticas específicas que tienen como propósito *ayudar* a los países del Sur global a superar sus problemas en temas de pobreza, hambre, acceso a salud, entre otros. Dichas estrategias parecen incuestionables ya que son sujetadas y concretadas en el territorio geopolítico del Norte global. Gracias a su historia de beneficiarios del proyecto colonial y a la imposición de formas de sociedad hegemónicas, el Norte global se ha construido en contraposición al Sur global. Este último ha sido mistificado, mientras el Norte se ha construido como más cercano a la racionalidad, a la moral judeocristiana, a la filosofía, a las ciencias. Sin duda, esta construcción ha logrado que se trace una línea, donde otros conocimientos, otras formas de vida ininteligibles en estos parámetros han sido borrados, silenciados, ocupando lentamente el puesto de lo innombrable. El Sur global, se convierte así en una metáfora al sufrimiento humano causado por el capitalismo y el colonialismo (Sousa Santos, 2010:43).

El enfoque en los espacios y sujetos históricamente subalternizados, tiene un componente ético fundamental: valorizar su diferencia y aportar a lo que Bhabha entendería como „*la lucha histórica y ética por el derecho a significar*“⁶. Significar en cuanto a representar, nombrar. Este proyecto doctoral quiere aportar a la transformación de la representación de sujetos subalternizados a los que se ha nombrado y representado, sin permitirle a estos crear sus propias representaciones.

El *desarrollo*, tiene inscrito valores, actitudes y formas de relacionarse basadas en el modelo de sociedad industrializado de los países beneficiarios del proyecto colonial. En efecto, la pregunta por el *desarrollo*, como modelo específico de sociedad representada por el Norte global, devela la discusión sobre *colonialismo y desarrollo*, problematizando el continuum de prácticas de representación de comunidades específicas, así como el sostenimiento de las relaciones de poder, mediante las cuales, los sujetos marginalizados históricamente permanecen en condiciones de subalternidad⁷. No obstante, la cultura como categoría de análisis dentro de este discurso, se entiende

⁶ Traducción al español hecha por la autora. En original léase „*struggle for the historical and ethical right to signify*“ (Bhabha, 1992:51)

⁷ Para hablar de la posición de subalternidad se hace referencia en primer lugar a Antonio Gramsci, quien define las clases subalternas, como una persona o grupo de personas pertenecientes a un *rango inferior*, que sufren bajo la dominación hegemónica de una élite, que les niega sus derechos básicos de participación en la construcción de la historia local, la cultura, entre otros (Gramsci, 1971 en Louai, 211:3).

como un proceso dinámico y abierto, plural e híbrido que se negocia y construye con el paso del tiempo.

Analizar el discurso de *desarrollo* y sus políticas, en cuanto a la formación de relaciones de poder, basadas en la contraposición de formas de vida y sociedades con valores determinados que se ubican en jerarquía según su lejanía o cercanía al *desarrollo*, permite entenderle como un dispositivo político y social que tiene como fin disciplinar la diferencia cultural. El discurso del *desarrollo* produce así la certeza de que existen sociedades *desarrolladas* y otras *subdesarrolladas*, que se ubican en una temporalidad lineal específica. De esta forma, el concepto de progreso intrínseco al discurso del *desarrollo* entiende que las sociedades de forma natural *avanzan hacia arriba* o *adelante*, donde el punto de partida es el *subdesarrollo*. *Desarrollo* se convierte así en el sinónimo de modernización, progreso, crecimiento, legitimando los discursos sobre la necesidad e importancia de alcanzar la *civilización* (y por lo tanto de misiones civilizadoras), de la importancia de la eficiencia económica (y por lo tanto la industrialización del agro), entre otros.

Es así, como esta tesis doctoral intenta aportar al entendimiento y a los espacios de discusión sobre la creación de alternativas al *desarrollo* en la región norte andina⁸ suramericana. En el discurso del *desarrollo*, se representa a los individuos y sociedades del Sur global de forma marginal y objeto de intervención económica y no como sujetos con agencia política. Al estudiar de cerca la historia del *desarrollo* se intenta entender el surgimiento de una lógica intervencionista de ayuda, bajo la cual se jerarquizan formas de vida, conocimientos, prácticas sociales y organizaciones políticas. Preguntas como: *¿Qué significa desarrollo? ¿Cómo surge y cuáles son sus objetivos? ¿En que contexto histórico-político fue formulado? ¿Por quién o quienes?* cobran en este sentido gran importancia. De forma transversal en el documento, se retoma el análisis de Foucault (1980) en su obra *Power/Knowledge*, sobre el bio-poder, entendiendo así al *desarrollo* como un discurso que produce técnicas para disciplinar el cuerpo, la subjetividad y el deseo en aras de optimar sus capacidades productivas, normalizando formas de control para este modelo de sociedad capitalista.

⁸ La región norte andina se entiende en este trabajo de doctorado, como la región que comprende la parte norte de la cordillera de los Andes, principalmente la parte ubicada en Colombia conocida como el macizo colombiano, de donde se desprenden las cordilleras oriental, central y occidental que recorren la parte norte de Suramérica.

1.3. Planteamiento del problema

Este trabajo de doctorado tiene como objetivo principal, dar una mirada profunda a los procesos actuales de resistencia política, social, económica y cultural del movimiento indígena de la región norte andina, por medio de la realización de un estudio de caso en la comunidad indígena Inga en el resguardo⁹ de Aponte Nariño. Desde este, se observaran con especial cuidado las continuidades del intercambio étnico-cultural que ha permitido el mantenimiento de las prácticas culturales y espirituales propiamente indígenas andino-amazónicas. Este implica un intercambio constante con otros grupos indígenas (y/o afrodescendientes) sobre el uso y los conocimientos de las plantas, acompañado de actividades rituales, asambleas de carácter político e ingestión de plantas, donde cada grupo étnico comparte sus experiencias al igual que su situación actual. Para esto se utilizara el método etnográfico.

La comunidad Inga resulta un ejemplo claro de formación de alternativas al *desarrollo*, así como también de resistencia política y cultural. Su lucha actual comparte elementos característicos de la lucha de otras comunidades indígenas, pudiendo considerarse como un ejemplo de las luchas del movimiento indígena de la región norte andina. Estos elementos son: la tierra - defensa del territorio ancestral, la unidad, la cultura - prevalece el carácter de la colectividad social sobre el individuo y la demanda por una educación y una medicina tradicional y autónoma y la autonomía - autodeterminación y autonomía política, democracia comunitaria de base, donde las autoridades tradicionales y las elegidas por consenso gozan de un grado de legitimidad muy alto (González, 2011:56). De igual forma, resulta central observar la inclusión de la cosmovisión¹⁰ ancestral indígena en la construcción de propuestas políticas, sociales, ecológicas y económicas.

Esta comunidad al estar ubicada en un espacio geográfico que comparte paisaje y territorio con la parte norte de la cordillera de los Andes

⁹ Según los artículos 63, 246, 329 y 357; Capítulo XIV de la ley 160 de 1994 y Decreto 2164 de 1995, El Resguardo es una institución legal sociopolítica de origen colonial español en América, conformada por un territorio reconocido de una comunidad de ascendencia amerindia, con título de propiedad inalienable, colectiva o comunitaria, regido por un estatuto especial autónomo, con pautas y tradiciones culturales propias. Esta institución es plenamente reconocida en la Constitución Política de Colombia de 1991.

¹⁰ Por 'cosmos' se entiende la totalidad unitaria de lo existente y se acepta el amplio sentido metonímico del término 'visión' (López Austin, 2012:12).

y el inicio de la Amazonía colombiana, la ha hecho sujeto y objeto del conflicto armado¹¹ de Colombia. Es así, como en su territorio hay una larga historia de resistencia, no solo a la colonización, sino también a los diferentes actores armados que han estado ahí presentes y que se han sustentado por medio del cultivo de plantas declaradas ilícitas¹². En este sentido, resulta interesante para esta investigación retomar trabajos como los de Aguirre (1991) „*Regiones de refugio*“, Scott (2009) „*The Art of Not Being Governed*“, Rocher (2013) „*La montaña: espacio de rebelión, fe y conquista*“, por solo nombrar algunos, sobre las montañas como regiones de refugio y como espacios que han permitido el fortalecimiento de estructuras políticas, sociales y culturales autónomas. Es precisamente en este punto que preguntas sobre la relación con el Estado-Nación se hacen pertinentes, teniendo en cuenta lo acuerdos y alianzas que se hacen con él a lo largo del tiempo y que aportan al desarrollo y mantenimiento de la autonomía política y cultural de esta comunidad.

Esta comunidad resulta un ejemplo fascinante no solo de resistencia, sino también de creación de espacios autónomos que le han permitido generar un concepto de *desarrollo* diferente y alternativo. Para esto, el intercambio étnico-cultural ha sido constante con las comunidades indígenas de la alta amazonía y ha tenido una importancia central en el mantenimiento y fortalecimiento de su identidad étnica y de su historia como comunidades indígenas nativas al territorio. La comunidad Inga se caracteriza por una constante movilidad, basada no solamente en sus relaciones comerciales con otras comunidades indígenas de la región, sino también por la práctica de la medicina tradicional. Esta práctica implica diferentes actividades de sanación y cultivo, así como también un intercambio constante con otras comunidades indígenas sobre los conocimientos ancestrales y medicinales del uso de las plantas. En el desarrollo de este trabajo se explicará porqué

¹¹ Según el trabajo de Fals Borda et al. (2008) „*La subversión en Colombia, El cambio social en Colombia*“, el inicio del conflicto armado en Colombia se da durante la época de la Violencia (1949 - 1958). El conflicto armado en Colombia es un fenómeno de larga duración, variable intensidad y gran heterogeneidad en la violencia. En esta contienda se han enfrentado: las guerrillas de ideologías marxistas-leninistas y algunas maoístas, las fuerzas de seguridad del Estado como el ejército, los grupos contra-guerrilleros, el Escuadrón Móvil Antidisturbios (ESMAD) y los grupos paramilitares, que se reconocen con ideología militar, de extrema derecha y principalmente anti-guerrilleros.

¹² En este caso se habla de la amapola y la coca, plantas que para las comunidades indígenas son sagradas y que fueron declaradas como plantas ilícitas en el inicio de la guerra contra las drogas. Esta declaración es hecha en 1961 en la „*Convención única sobre estupefacientes de las Naciones Unidas*“, teniendo como consecuencia la declaración de estas plantas como ilícitas en Colombia desde el 30.04.1984

este intercambio étnico-cultural es central para el mantenimiento de la resistencia y la formación de redes y espacios culturales donde se trabaja políticamente.

La pregunta de investigación de la tesis de doctorado es la siguiente:

¿Como se conforma desde el mantenimiento histórico de las prácticas propiamente indígenas andino-amazónicas, desde la comunidad indígena Inga de Aponte, procesos de cooperación interétnica que permiten la formación de plataformas políticas y alternativas sociales, medioambientales y económicas al desarrollo?

Esta investigación entiende al movimiento indígena de la región norte andina, como un movimiento social supralocal¹³ que se ha articulado históricamente en redes de solidaridad regional. Los movimientos sociales no son entendidos en esta investigación en su totalidad como equivalente a la protesta política, sino también como dominios político-culturales (Álvarez, 2009:27) y formaciones sociales que se despliegan en diferentes y diversos espacios de la sociedad civil. La cultura como dominio se entiende como dimensión donde se presentan todas las instituciones económicas, sociales y políticas, estas dan forma a un conjunto de prácticas materiales que a su vez constituyen significados, valores y subjetividades (Jordan & Weedon, 1995:8). El dominio político en el que se habla de los movimientos sociales es en este caso el neoliberalismo, entendido como proyecto político y cultural con consecuencias económicas y no solo en viceversa (Álvarez, 2009:27). Esta investigación entiende así que la política, la cultura, el Estado y el mercado se compenetran dándole vida a lo social, por lo que a su vez entonces los movimientos sociales de base, que proponen alternativas al *desarrollo* neoliberal se dan en una multiplicidad de espacios y lugares que no se consideran propiamente políticos.

Los movimientos sociales se manifiestan en el espacio público por medio de la protesta y también a través de intervenciones político-culturales que no son siempre visibles en el dominio público nacional o internacional. Son compuestos por actores, espacios, organizaciones y diferentes expresiones que actúan de forma descentral y que se articulan de forma discursiva a través de redes político comunicativas (Álvarez, 2009:32). En

¹³ Supralocal se entiende como un movimiento con demandas que traspasan lo local y tienen efectos en lo regional.

común tienen –al ser entendidos de esta forma- que buscan promover una democracia participativa e inclusiva de base y que luchan contra el patrón mismo del poder en cada una de las áreas básicas de existencia social: trabajo, sexo, subjetividad, autoridad pública (Quijano, 2009:69). Los movimientos que han aparecido y se han fortalecido en las últimas décadas, como el caso del movimiento indígena, evidencia las contradicciones fundacionales detrás de las cuatro promesas fundamentales de bienestar del capitalismo neoliberal: el progreso, la igualdad, la libertad y la Paz (Hoetmer, 2009:90), vinculándose así sobre la base de una denuncia compartida al respecto del neoliberalismo.

A partir de éstos argumentos se contempla el movimiento indígena como un movimiento social, donde se lucha no solo contra la discriminación a través de las leyes, instituciones y políticas públicas, sino también contra las discriminaciones y violaciones cotidianas referidas a la etnicidad, género o clase. La cuestión del poder cobra gran importancia, ya que dentro del movimiento indígena no se habla de tomar el poder, sino de transformarlo y hacerlo participativo desde la base, creando prácticas políticas más incluyentes. De esta forma, se propone repensar el poder, otorgándole un carácter asambleario, horizontal y participativo (Zibechi, 2009:187). En éste punto, se hacen también críticas fundamentales a la izquierda tradicional y se intenta dar una comprensión más profunda de la complejidad de las relaciones de poder (Hoetmer, 2009:95). El movimiento indígena surge así en los márgenes de la sociedad y de la izquierda tradicional y parte de la afirmación de la diferencia y de la historia de opresión como punto de su lucha emancipadora, ya que sostiene su lucha dentro de una cosmovisión e historia propia. Viviendo así sobre la base del régimen de saberes alternativos, prácticas políticas subalternas y experiencias de vida contra hegemónicas (Zibechi, 2007).

Adicionalmente resulta importante entender cómo funcionan los procesos de concertación entre las comunidades indígenas y las organizaciones indígenas de base¹⁴ en Colombia. Siguiendo la propuesta del artículo de Rathgeber (2011) „*Cooperación interandina: organizaciones indígenas como actores internacionales*” se analizará el concepto de cooperación interétnica, desde una perspectiva que parte de la relación entre

¹⁴ Las organizaciones de base se entienden como grupos auto-organizado de personas que luchan por defender intereses comunes, a quienes los une la necesidad de reivindicar derechos colectivos, políticos y sociales.

comunidades indígenas andinas y el intercambio que entre ellas ha habido en cuanto a lo comercial, lo técnico, lo medicinal pero sobre todo en tanto base social política (Rathgeber, 2011:319).

Esta tesis doctoral está compuesta por siete capítulos, incluyendo la introducción y las conclusiones. El primer capítulo contiene el planteamiento del problema, las categorías de análisis con las que se trabajara dentro de la tesis, el estado de investigación sobre la comunidad Inga de Aponte Nariño y las brechas investigativas en las que se intenta aportar al campo de conocimiento de las ciencias sociales, en cuanto a la comprensión más profunda de los procesos de autonomía y resistencia indígena en la región norte andina de Colombia, así como trazar las redes de cooperación interétnica y su historicidad.

El segundo capítulo contiene el método elegido para analizar la información recogida en el trabajo de campo y presenta detalladamente a la comunidad Inga de Aponte, así como su coyuntura actual. De igual forma, este capítulo contiene la forma en la que se trabajó en campo, así como la sistematización del material recogido al igual que la reflexión sobre el papel de la sujeta investigadora. El tercer capítulo analiza de cerca los principios de organización social de la comunidad Inga y traza la formación de redes supralocales a partir del mantenimiento de estos principios. Es así, como se observan los principios andinos de la Ley del Ayni, la Mink'a y el Sumac Kawsay en su permanencia en el tiempo y en la región. De esta forma, se demuestra la diferencia entre estos principios y la idea del desarrollo, así como la importancia de los procesos de empoderamiento y autodeterminación de la comunidad Inga y del movimiento indígena del suroccidente de Colombia. Se da especial cuidado a las propuestas de autonomía en cuanto a la educación indígena y la recuperación de la lengua indígena, así como la reflexión acerca de la educación escolarizada como medio de homogeneización cultural y las apuestas por la descolonización de la educación.

El cuarto capítulo se concentra en los principios de organización política, haciendo un recuento del contexto específico de la comunidad en cuanto a la presencia de actores armados en el territorio y la resistencia hacia estos, que permitió la formación del autogobierno indígena en la región. De esta forma, cobran importancia los conceptos de autoorganización y resistencia indígena, al igual que la historicidad de la

resistencia indígena de la región y su articulación dentro del movimiento social de base. Al analizar los diferentes cabildos menores que componen al autogobierno indígena, se problematiza la noción de género dentro de la comunidad, mostrando las disonancias al interior de la comunidad sobre el tema de mujer indígena. De igual forma, se confrontan los conflictos presentados en el trabajo de campo. El capítulo quinto analiza los principios de organización económica, los conceptos de seguridad, soberanía y autonomía alimentaria, así como las movilizaciones del movimiento indígena para reclamar estos derechos y la interlocución constante con el Estado. El Estado en su interlocución resulta un tema transversal en toda la tesis. Por otra parte, se ve específicamente dentro de la comunidad, como se conforman redes de intercambio de productos y se fortalecen principios económicos pre-coloniales, al igual que la introducción de la comunidad Inga en redes comerciales de exportación de café. El sexto capítulo trabaja de cerca la espiritualidad y la importancia del Yajé dentro de la comunidad como pilar de sus identidad amazónica. Se hace un recorrido por las redes del Yajé relacionando su importancia con el desarrollo de un Sistema de Salud Indígena Propio. Finalmente se presentan las reflexiones finales de la tesis doctoral, donde se regresa a la pregunta de investigación, presentando las dificultades dentro del campo de investigación.

1.4. Trabajo de campo en la comunidad Inga de Aponte Nariño

En el mes de Enero del 2017 realicé mi trabajo de campo en el Resguardo indígena Inga de Aponte Nariño. Dicha visita fue posible gracias a la autorización de mi estadía por medio de las autoridades indígenas. Desde el año 2014, he intentado tomar y fortalecer contacto con las autoridades indígenas de la comunidad Inga de Aponte Nariño con la ambición de poder realizar el trabajo de campo para la investigación doctoral en los años siguientes. Sin embargo, dado a la falta de financiamiento este pudo ser realizado solo hasta principios del año 2017, lo que significó al menos tres cambios completos de gobierno indígena y sus representantes.

El resguardo de Aponte Nariño se encuentra en un territorio con título de propiedad de carácter colonial¹⁵. El resguardo cuenta con un Cabildo

¹⁵ Escritura 262 del año 1.700 conocida como testamento del taita de taitas Carlos Tamabioy que se convierte en la fuente de derecho territorial propio del pueblo Inga y la Resolución 013 de julio 22 de 2003 emanada del INCORA (Instituto Colombiano para la reforma agraria).

Indígena con más de cien años de existencia jurídica en Colombia y más de 308 años de pervivencia en este Territorio (Cabildo Mayor indígena Inga de Aponte Nariño). La estructura del autogobierno indígena es la siguiente: en el Cabildo Mayor se recoge el poder ejecutivo, jurídico y legal del gobierno autónomo indígena. Este es representado por el gobernador indígena, quien es elegido anualmente por medio de elecciones democráticas, donde toda la comunidad tiene que votar. Dentro del Cabildo Mayor se encuentran diferentes cabildos menores que hacen las veces de ministerio, estos son los siguientes: cabildo menor de cultura (encargado de fortalecer los usos y costumbres de la cultura indígena Inga), consejo mayor de justicia (representado por la guardia indígena y por el consejo de justicia, conformado generalmente por los mayores de la comunidad. Este es el encargado de velar por la aplicación de la justicia propia indígena), cabildo menor de salud (encargado de ofrecer los servicios de atención en salud a la población indígena del resguardo, fortaleciendo el uso de la medicina tradicional por medio del mantenimiento de roles como las parteras, los médicos tradicionales, la armonización de personas con diagnósticos de trastornos mentales o psicológicos, la interpretación de enfermedades desde la cosmovisión indígena), cabildo menor de educación (encargado del fortalecimiento de la cultura indígena Inga, revitalización de la lengua Inga, adopción del Sistema Educativo Indígena Propio, transferencia de historias de origen y de la cosmovisión indígena Inga, promoción de la educación intracultural¹⁶ e intercultural¹⁷), cabildo menor de servicios públicos (encargado de administrar los servicios de acueducto, alcantarillado y electricidad en la comunidad), cabildo menor de economía (encargado del mantenimiento y la revitalización de prácticas económicas propiamente indígenas como el cambalache, la Mink'a, la comercialización y administración del café, la formación de indígenas en temas de agroecología y producción comercial de productos agrícolas, mantenimiento y desarrollo de la piscicultura), cabildo menor de deportes (encargado de fomentar la recuperación de eventos culturales y deportivos desde lo ancestral y promocionar actividades para el tiempo libre), cabildo menor de

¹⁶ Intracultural es entendido de la forma en la que es usada entre las y los indígenas y habla de la educación sobre otras culturas y comunidades indígenas, sus principios y planes de vida, su historia de origen y su historia de resistencia, sus lenguas y sus creencias.

¹⁷ Intercultural se entiende también de la forma usada entre las y los indígenas y habla de la educación sobre culturas no indígenas. En este caso principalmente la educación sobre la identidad afrodescendiente y de otras minorías étnicas y sociales del país (Rom y campesinos/campesinas), la historia de la esclavitud y sobre la identidad mestiza, la historia misma del mestizaje y las consecuencias de la colonización en la subjetividad de las personas mestizas.

comunicación (encargado de desarrollar y usar la emisora autónoma indígena Inga Estéreo dentro de todo el resguardo en lengua Inga, fortaleciendo la cultura propia a través de su emisión, encargado también de transmitir la historia de resistencia y la memoria colectiva sobre eventos políticos de la comunidad Inga y la historia del resguardo), cabildo menor de mujer y familia (encargado de promover los derechos de la mujer Inga, fortaleciendo el trabajo conjunto de la mujer Inga y de la perspectiva de la mujer Inga dentro del cabildo mayor, encargado también de los temas de familia y violencia doméstica).

El resguardo de Aponte se localiza en el Municipio del Tablón de Gómez-Nariño y Santa Rosa-Cauca, a una altura comprendida entre 1.500-3.800 metros sobre el nivel del mar. La superficie del territorio Inga del Resguardo de Aponte es de 22.283 hectáreas, de las cuales 18.000 fueron declaradas desde el 2003 como reservas naturales. La comunidad Inga es un comunidad de habla quechua norteño (Kiwcha Shimi, QIIB/Chinchay Septentrional), con aproximadamente 5000 habitantes. El resguardo se encuentra conformado por ocho comunidades: El Pedregal, Granadillo, la Loma, las Moras, Páramo Alto, Páramo Bajo, San Francisco y Tajumbina, además del casco urbano con el nombre de Aponte. Tanto en su memoria colectiva como en los registros históricos esta comunidad se entiende como descendiente del asentamiento Inca fundado en el año 1492 por Huayna Cápac en Mocoa en el Valle de Sibundoy, perteneciente a la región del norte *Chinchaysuyo*, del *Tahuantinsuyo* (imperio Inca). Registros históricos, recogidos en el texto de Bonilla (1968) „*Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo*“, describen el primer asentamiento en Aponte para el año de 1535, cuando el cacique Carlos Tamabioy se desplaza con algunas familias a las montañas de la región limítrofe entre el Nariño y el Putumayo.

Mi llegada al resguardo Inga de Aponte Nariño fue programada para inicios del mes de Enero del 2017 con la intención de participar en las ceremonias y festividades programadas para esas fechas. Entre el 2 y el 6 de enero se celebra en el departamento del Nariño *el carnaval andino de negros y blancos*. Esta fiesta popular tiene origen prehispánico, ya que se celebra en los mismos días en los que ancestralmente las comunidades indígenas Pastos y Quillacingas realizaban ritos y danzas en honor al sol y la luna, con la intención de prepararse para la época de cosechas y la temporada de caza (Muñoz, 1985:5). Con la llegada de la cultura hispana y

su proyecto colonial estas fiestas fueron mezcladas con otras de carácter religioso y político. Es así, como se documenta el inicio de estas festividades bajo el nombre de *carnaval de negros y blancos* desde el año 1546 (Benavides, 1969:43). Aunque esta investigación no puede hacer un estudio detallado del *carnaval de negros y blancos* en la región, debe señalarlo, ya que se considera una representación del sincretismo religioso y cultural, desarrollado desde el proyecto colonial. Viajar al resguardo indígena desde San Juan de Pasto, capital del departamento de Nariño en épocas de carnaval, supuso dificultades logísticas, que no fueron previstas al planear el trabajo de campo. Sin embargo, permitió un acercamiento a la idea de sincretismo religioso y cultural de la región andina, que permitió ver los trazos del proyecto colonial y la transformación de las expresiones andinas prehispánicas.

Aunque la distancia entre San Juan de Pasto y Aponte es de aproximadamente 83Km, el viaje en carro (una semana más tarde de lo esperado) tomó mas de cuatro horas debido al estado no pavimentado de la carretera y la presencia de actores armados dentro de la región. Estas dos situaciones permitieron que la misma se aislara del centro político y económico del departamento, situación facilitada al mismo tiempo por su ubicación en zona de montaña (la entrada del macizo colombiano en la parte mas norte de la cordillera de los Andes) y por el inicio del piedemonte amazónico en su territorio. Esto ha permitido por una parte que las agresiones de los actores armados en el territorio no hayan ocupado un rol central en los medios de comunicación nacional, permitiendo el mantenimiento casi por una década de cultivos de amapola (especie *papaver somniferum*) y por otra parte que las políticas gubernamentales de ese momento, no tuvieran presencia dentro del territorio (entre los años 1990 -2000). Como consecuencia se ha entendido al Estado como un actor ausente dentro del territorio, aunque al mismo tiempo se vieran avances jurídicos en términos de inclusión del reconocimiento de la autonomía de las comunidades indígenas en el país con la Constitución del 91’.

La no presencia de las instituciones estatales en el territorio ha permitido el fortalecimiento de las relaciones interétnicas entre comunidades indígenas de la región (norte de la cordillera de los Andes y comunidades ubicadas en la alta amazonía) en cuanto al fortalecimiento de estructuras propias de gobierno, de intercambio sobre procesos organizativos, de formulación de un sistema de educación indígena propio.

De igual forma, es interesante ver que por esta razón, se han sostenido prácticas económicas alternativas de intercambio de productos agrícolas de pisos térmicos diversos, entre esas el Cambalache, en las cuales la transacción no se hace con uso de dinero, sino bajo el principio de reciprocidad -ley del Ayni-. La continuidad de esta forma de intercambio no remunerado puede rastrearse desde la expansión del impero Inca a la región norte de Suramérica. Su sostenimiento y fortalecimiento se encuentra en conjunto con el mantenimiento de la Mink'a (forma colectiva de trabajo colectivo con fines comunitarios), que resulta indispensable en un espacio territorial en el que el Estado no tiene presencia continua o fuerte. Es así, como para la toma de decisiones políticas y el mantenimiento de la infraestructura se hace uso de este principio.

Es importante observar que la isolación geográfica de la comunidad ha permitido la formación de estructuras de poder ligadas al contexto político particular. En los años del auge de la amapola pudieron formarse estructuras políticas paralelas al Estado, que regían el orden en el territorio. Estas estructuras se localizan sobre todo en el tiempo donde había una presencia permanente de actores armados. Desde el momento en que los actores armados son expulsados del territorio, puede observarse que el fortalecimiento y el desarrollo de estructuras autónomas del gobierno indígena es posible también por la distancia territorial con ciudades o con la misma capital Bogotá, donde se encuentra la infraestructura central del gobierno nacional.

Al llegar al resguardo, me encontré con el gobernador indígena *Kamachej*¹⁸ a quien pedí como lo expuse anteriormente, permiso para permanecer en el territorio. La decisión sobre si era posible mi estadía en el territorio dependía de la resolución que se tomara dentro de la asamblea general, la cual sería realizada dos días después de mi llegada. En estos días tuve autorización de recorrer partes del casco urbano y pude encontrarme informalmente con algunas y algunos habitantes del resguardo, quienes en conversaciones informales, me fueron contando sobre la situación actual geológica del resguardo, sobre la que se hablará brevemente más adelante.

¹⁸ Todos los nombres de las personas entrevistadas durante el trabajo de campo, como de las personas acompañantes serán cambiados para guardar su anonimidad, sus nombres serán escritos en Quechua y se refieren a la labor que estas personas realizan dentro de la comunidad.

Después de estos dos días la decisión de la asamblea fue que yo podría permanecer en el resguardo por el tiempo que durara mi trabajo de campo. Central para tomar esta decisión fue la ausencia de financiamiento de mi estadía por alguna fundación de origen europeo o algún partido político, ya que esto significaría que la investigación al ser financiada por alguna fundación europea, seguiría los objetivos, según *Kamachej*: „*coloniales y desarrollistas de la misma, que tienen como motivación central la expropiación de recursos naturales y la extracción de la información*“ (Extracto entrevista con *Kamachej*, 01.17). Al hacer una investigación independiente, permitía que las opiniones representadas en las entrevistas fueran transparentes, que no hubiera una ambición económica o una agenda política y que no existiera un sesgo interpretativo forzado por los intereses de una fundación. El gobernador indígena, dispuso al representante del cabildo menor de comunicación y cultura *Sachaiaku* para ser mi guía por el territorio y para acompañarme a realizar las entrevistas a los representantes de los diferentes cabildos. Su compañía resultaba también necesaria, para que todas las personas que vivían o transitaban por el territorio supieran que yo estaba autorizada por el Cabildo Mayor, el gobernador indígena y respaldada por la guardia indígena, permitiendo que estuviera segura en términos de orden público y señalando que estaba *bien* compartir información conmigo, ya que mi estadía era legitimada por el gobierno autónomo indígena.

La estadía durante mi tiempo de trabajo de campo fue posible en la casa de la familia de *Yachachix* dedicada a la educación bilingüe (quechua y español). Generalmente el espacio de estadía de alguien ajena a la comunidad como yo, es en casa de profesores. Mi interpretación para que generalmente esto sea así (con la experiencia de haber permanecido y trabajado con comunidades indígenas en Colombia) es porque las y los profesores representan una posibilidad de comunicación intercultural entre una persona exterior al resguardo y la comunidad misma. Al hacer parte del sistema educativo conocen el *sistema de valores* (término usado por mis anfitriones) de las personas mestizas¹⁹ e identifican las diferencias que este tiene con la cosmovisión indígena. De esta forma, se reconocen a sí mismos como traductores de realidades y puentes de contacto entre la cultura indígena y la identidad mestiza. Es así, como resultó para mi necesario

¹⁹ En este sentido mestiza funciona para mi como un espacio de identidad propia y posición subjetiva y política. Esta autodefinición solo cobra sentido en la interacción con otros espacios culturales y políticos.

entender los niveles de la comunicación y los espacios de acceso a la información que yo tendría como persona externa.

Desde el inicio de mi trabajo de campo, como también en los días en los que tuve la oportunidad de tener conversaciones informales con indígenas en el resguardo, identifiqué que existen diferentes narrativas sobre la realidad dentro de la comunidad. Entendí también que hay narrativas que se comparten con personas externas a la comunidad y otras que son internas y deben permanecer de esta forma. Siglos de colonización material e inmaterial han provocado una reacción comprensible de proteger la información de las dinámicas internas de la comunidad, del conocimiento sobre plantas sagradas y medicinales, sobre rituales, sobre procesos internos de organización política y procesos logísticos de organización de protesta o expresiones de resistencia.

Desde un principio supe que podía acceder a información mediante la observación y que las entrevistas estarían reflejando la narrativa oficial de la comunidad, con la intención de presentar un mensaje uniforme al exterior. Las discrepancias entre la información observada e interpretada y la obtenida por medio de las entrevistas fueron mucho más obvias en el momento de la sistematización del material recogido en el trabajo de campo. Gracias a los días antes de la asamblea general y a las conversaciones informales²⁰ que pude sostener en espacios como la cafetería o el parque, pude acceder a narrativas diversas, donde se expresaron también posiciones críticas al gobierno autónomo del momento y frustraciones sobre la problemática geológica.

Durante esta estadía tuve la oportunidad de recolectar material que será analizado por medio de lo que anteriormente se presentó como etnografía crítica. Éste fue recolectado por medio de entrevistas conversacionales. Se realizaron diez entrevistas, nueve entrevistas con representantes de cada uno de los cabildos y del consejo mayor de justicia y una entrevista con una ex cabildante habitante del resguardo indígena. Las entrevistas todas tuvieron un carácter conversacional. Las personas

²⁰ Se habla de conversaciones informales a todas las sostenidas por fuera de las entrevistas formales. Para razones de esta investigación solo se mostraran las discrepancias que estas resaltan, pero no se mostrara la información total aportada por ellas.

entrevistadas tenían entre 20-50²¹ años de edad. Dos de las entrevistas fueron realizadas a mujeres y ocho fueron realizadas a hombres, debido a que en el gobierno de ese momento, la mayoría de representantes de los cabildos eran hombres. Estas entrevistas se transcribieron, el material recogido se sistematizó en cuanto a repetición de temas y disonancia de posiciones y su contenido se analizó posteriormente. En este caso, no se mostraron las transcripciones sino la sistematización y el análisis del material. La identificación de temas que se repiten en todas las entrevistas, permite entenderlos como temas enraizados en la vida cotidiana, social, como también en las prácticas económicas y políticas de la comunidad Inga. Más adelante hablaré de las entrevistas que más me llamaron la atención donde pude identificar por ejemplo, la existencia de una narrativa oficial y de una narrativa informal u *oculta*, de formas de sincretismo cultural (Mínguez, 2005), donde la espiritualidad juega un papel central y de la narrativa propia sobre la salida de los actores armados del conflicto, que resulta un ejemplo significativo sobre la idea de resistencia indígena. En estas entrevistas se encuentra muchas veces una disonancia de posiciones y opiniones que afirman el uso de diferentes narrativas y que permiten un acercamiento crítico a las relaciones sociales y políticas dentro de la comunidad. Además, como he escrito anteriormente, fue posible recolectar información a partir de conversaciones informales en las visitas a las diferentes comunidades del resguardo, esto con ayuda de la *observación participativa*²².

La realización de las entrevistas fue siempre concertada con las personas a entrevistar, quienes desde la asamblea general de la comunidad, fueron elegidas y elegidos como las personas a las que se debía entrevistar. La narrativa oficial de la comunidad y de la agenda política de las organizaciones de base indígenas estuvo presente en todas las entrevistas concertadas previamente por decisión de la asamblea general. Sin embargo y aunque era fácil de reconocer la existencia de una narrativa oficial, todas estas entrevistas fueron una experiencia interesante que me hicieron pensar

²¹ La edad exacta de las personas entrevistadas es difícil de saber con precisión, ya que el registro oficial de nacimiento muchas veces no coincide que la fecha del mismo y esta no siempre es recordada con exactitud.

²² Según Taylor & Bogdan (1984) en su obra *la observación participante en el campo. Introducción a los métodos cualitativos de investigación: la búsqueda de significados*, la observación participativa es una investigación que involucra la interacción social entre el investigador y sus *informantes* en el milieu, durante la cual se recogen datos de modo sistemático. Esta implica la selección del escenario social, el acceso a ese escenario y la recolección de los datos.

muchas veces en la necesidad de descifrar e interpretar muchos de los fragmentos de las mismas. Al respecto hay algunos puntos que quisiera resaltar:

1). La mayoría de las entrevistas fueron realizadas a personas Inga-parlantes que manejaban el español²³ como idioma secundario y que tenían una posición crítica sobre el uso de este idioma, gracias a su pasado y presente colonial y a la violencia misma que implicó la imposición del español desde el inicio del proyecto colonial. Esto, por supuesto me posicionó en un lugar ajeno a la identidad indígena inmediatamente, ya que yo no soy Inga-parlante, es decir que como interlocutora representé *la importancia o necesidad* de hacer uso del español para crear posteriormente conocimiento académico para el norte. En efecto, representé con el uso de este idioma para la realización de las entrevistas, así como para la finalidad de las mismas, una sujeta colonial que intentaba extraer información y llevarla al norte. Por esta razón, las entrevistas concertadas fueron muy formales y reservadas en cuanto a la información que era compartida conmigo, ya que de alguna forma yo representaba el norte colonizador.

Al existir una traducción del Inga al español, había una traducción de significados y de relaciones entre los conceptos. El primer idioma de las personas, estructura la capacidad de entender la realidad, relacionarse con ella y con las otras y los otros de una forma específica. La traducción a un idioma diferente, logra la pérdida de muchas formas de entender e interpretar la realidad y las relaciones entre personas y/o momentos, ya que el contexto de representatividad cambia. En la traducción existe inevitablemente una pérdida y una inteligibilidad de la realidad frente a la que una se encuentra. Por ejemplo, la frase más sencilla de saludarse en la mañana como buenos días: *Allin P'unchay* en su traducción directa significaría, saludo despacio del sol de forma buena o excelente. Este ejemplo demuestra de forma plástica la pérdida de significados en la traducción directa, como también el rol central que en este caso ocupa el papel del sol y no solo de la interlocución del saludo a una persona ajena. Es así, como fui consciente que muchos de los fragmentos de las entrevistas, perdieron parte de su significado primario y la forma en la que este tiene una relación directa con el entorno. Al intentar traducirla al español, se

²³ Al idioma castellano se hará referencia como español. De esta forma es usado en los diferentes países de Abya Yala y Mesoamérica. El uso de este término demuestra la imposición colonial de éste idioma.

entendía que existía un afán por racionalizar o simplificar frases o descripciones, haciéndolas más digeribles para la forma lineal de hablar impuesta por los idiomas lineales.

Una de las personas entrevistadas *Kjuraj* el mayor de la comunidad, que era bilingüe dijo que para él era un acto violento, intentar trasladar significados y que mucho se perdía de la forma en que ellas y ellos como Ingas entendían la realidad, el territorio y las relaciones entre miembros de la comunidad. Por otra parte, fue muy interesante reconocer que la escritura del Inga en la actualidad se ha visto dominada por el alfabeto latino o por la necesidad de usar un alfabeto que fuera inteligible para la parte hispano parlante dominante en la sociedad colombiana contemporánea. *Yachachix*, el profesor (que en traducción exacta de su nombre sería el que percibe y por eso el que transmite conocimiento), me contó en parte de la entrevista sobre la importancia del Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP), que el tejido seguía siendo central como práctica de escritura propia del idioma y la cosmovisión Inga. En este se representaba la simbología de su cosmovisión y era una forma precolonial de escritura pictográfica que tuvo una importancia central en la resistencia y la autoorganización indígena en la época de la conquista. La simbología de los tejidos, cargada en la vestimenta o en las mochilas explicaba a las y los²⁴ indígenas que se encontraban en el camino, lo que podía esperarles más allá, si habían españoles, cuantos, con cuantos caballos y con cuanto armamento. Fue así, como por medio de la simbología que se portaba en las prendas de vestir, mochilas, o cestos las y los indígenas podían comunicarse de forma secreta entre ellas y ellos y pasar mensajes para estar preparados a los acontecimientos venideros. Entonces, podría decirse que existen dos formas diferentes de escritura. Una mediante el uso del alfabeto latino, para posicionar el idioma propio como idioma oficial e inteligible y otra forma propia y de uso ancestral que solo conocen las personas indígenas y que está representada en la simbología de los tejidos del vestido que ahora se considera como vestido tradicional, en las artesanías, joyas y mochilas. El tejer, que es el escribir la historia indígena propia, así como representar la cosmovisión propia y los mensajes de la naturaleza es una actividad generacional que se enseña desde la familia y a la que pocas personas externas pueden acceder.

²⁴ En el texto se trabajaron los pronombres de género con referencias a las personas del colectivo social como *las y los indígenas*. Esto debido a que el género dentro de la cosmovisión andina se rige por el principio de complementariedad.

2). Por otro lado la espiralidad del tiempo, fue uno de los retos más significativos de la realización de las entrevistas. Esta espiralidad del tiempo ligada con la forma metafórica de las respuestas. El pasado muchas veces era significado como el futuro y el futuro como un retroceso de la humanidad en cuanto a valores morales y en cuanto a la distancia que la idea de ciencia positivista ha permitido que se imponga al leer la naturaleza. Existe entonces la creencia en la comunidad indígena Inga, que gran parte de los avances tecnológicos y científicos del Norte u Occidente (como le entienden ellas y ellos) tienen como objetivo separar a los seres humanos de la posibilidad de leer los mensajes de la naturaleza, de escucharse a sí mismos y escuchar a sus hermanas y hermanos en la humanidad. La virtualidad ha logrado, según las y los indígenas con los que tuve la oportunidad de hablar de este tema, que las personas estén mucho menos presentes en el aquí y ahora y por lo tanto mucho menos conscientes de los sucesos a su alrededor y de las necesidades de quienes están a su lado. Es una estrategia que intenta confundir, individualizar y desarrollar la creencia de que el aquí y ahora terrenal es menos importante que una realidad abstracta e intangible.

Muchas de las explicaciones que se dan a fenómenos como las guerras, el hambre, la miseria, la imposición de gobiernos autoritarios, es que las personas hemos perdido la capacidad de darnos cuenta de nuestras necesidades y la de nuestras hermanas y hermanos y por consiguiente de la naturaleza, estando presentemente ausentes o ausentes en nuestras presencias. Por esta razón, se considera que la humanidad no está avanzando como lo dicen las teorías de *desarrollo* progresista, sino que está retrocediendo en sus posibilidades de ser más humanos, más solidarios y tener valores que fortalecen el sentido comunitario y la idea de que todas y todos somos parte de una unidad. El progreso tecnológico, aunque con muchos logros positivos, se entiende como una estrategia consciente de ir a un pasado que nunca habíamos conocido en el que la sociabilidad del ser humano se pierde hacia una individualización absoluta arriesgando así la supervivencia misma de la especie. El pasado entonces, como espacio de conexión con la naturaleza y de posibilidad de leer los elementos, las corrientes, el comportamiento de los animales se presenta como futuro, ya que representa momentos de armonía, donde la supervivencia de la comunidad está por encima de la individual. El presente se nota casi como un momento inexistente en el que el futuro empieza a convertirse en pasado.

Esta relación temporal y espacial fue y es aún increíblemente difícil de entender para mí. Así, en la realización de las entrevistas y en el momento de transcripción y organización del material, tuve muchas dificultades para entender de qué tiempo se estaba hablando, ya que implicó en mí un ejercicio consciente de inversión temporal, para dar sentido a los relatos. Es así, como soy consciente de que la organización y sistematización del material recogido por entrevistas, estuvo sometida a bastos espacios de interpretación y ordenamiento propios. Esto ligado a las respuestas metafóricas implicó para mí como investigadora, replantearme en el momento de la realización de las entrevistas, si era adecuado el uso de un manual de preguntas semi-estructurado. Un ejemplo básico fue el del saludo nuevamente. Una pregunta que puede parecer tan simple como: *„Cómo estás hoy?“* podía ser respondida si era un día lluvioso con: *„Mientras haya lluvia nos estamos limpiando y así preparándonos para un nuevo ciclo“*. Este tipo de respuestas implicaron directamente de mí una interpretación del mensaje encriptado, sobre el ciclo y la limpieza. Y así preguntas más complejas que intentaban recibir respuestas directas, sobre por ejemplo la situación política en la época del narcotráfico, eran respondidas con la respuesta de la tierra *„y enojada ella por esos años, ahora se está estirando. La grieta que se abre es la serpiente que vive en las montañas y que nos recuerda sobre la sangre que corría por acá y sobre como nosotros también nos fuimos alejando de nuestra esencia indígena, volviéndonos blancos, la sed del dinero y olvidando nuestra responsabilidad como indígenas“*. Las respuestas que yo llamo como metafóricas implicaron constantemente una interpretación de mi parte y una traducción de contextos: *Porqué la idea de ser blancos esta ligada con el dinero? Como funciona la diferenciación entre indígenas y la población blanca a partir de la noción de acumulación monetaria? Cómo funciona la ley del Ayni -ley de reciprocidad- en cuanto a la tierra y como se entiende que el rompimiento de la misma tiene consecuencias drásticas?* Fue así, como en el trayecto de la realización de las entrevistas, la estrategia de preguntar y esperar respuestas se fue transformando a la realización de entrevistas conversacionales en las cuales pude seguir coherentemente la forma de relacionarse con una situación o fenómeno particular.

3). La respuesta sobre la época del narcotráfico, que se tratará más adelante, fue muy significativa en cuanto al uso de la mitología para la explicación de fenómenos naturales: *„La grieta que se abre es la serpiente que vive en las montañas“* o *„cuando hay inundaciones es por que los seres*

primeros que salieron de las lagunas están llorando y llorando“. Para las y los indígenas con los que tuve la oportunidad de realizar entrevistas en el resguardo de Aponte, la mitología no se entiende como tal, es decir como relatos basados en leyendas de origen religioso o natural, que son creaciones humanas y que no tienen que ver con la razón principal de la ocurrencia de fenómenos naturales o sociales. La mitología se entiende como historias de origen. Las y los indígenas consideran que esta mitología, como la interpreto yo, es real y existe en la naturaleza en la actualidad. Todos los espacios naturales y los espacios del resguardo están ocupados por espíritus ancestrales que tienen tareas específicas y que están en esas partes del territorio también con el poder de castigar o premiar los comportamientos de las personas. Ellas y ellos no les llaman mitos, les consideran parte de su mundo vivo y viven con respeto y veneración a estos caracteres animistas de la naturaleza. La noción de mito resulta fundamentalmente ofensiva, ya que niega la cosmovisión entera de la comunidad. Sin estas historias y la convivencia cotidiana con los seres que habitan estos espacios naturales, la cosmovisión indígena no podría entenderse, ya que son fundamentos y bases de la misma, de la espiritualidad, de la medicina tradicional y de la ritualidad, pilares fundamentales de la vida indígena.

Esto implicó para mí un reto cognitivo, racional y relacional, ya que en mi biografía y educación existe una separación fundamental entre el mundo creado por la mitología y las leyendas y el mundo en el que realizo mi vida cotidiana guiado por la racionalidad y la emocionalidad que siempre intenta ser racionalizada. Ser respetuosa ante esta forma de relacionarse con la realidad, implicó formas sutiles de reconocimiento y aceptación de estas historias como reales y parte de la razón. Al ser la mitología parte integral de la cosmovisión, resulta también parte integral de la forma holística de entender la realidad y la interrelacionalidad de todos los elementos y seres vivos o espirituales. Solo entendiendo esta conexión y valorando su rol central en la comunidad, es posible acercarse a la noción de cosmovisión e identidad indígena y del entendimiento holístico del sujeto social en relación con la naturaleza, el territorio y de la forma en la que se resiste desde lo indígena. El concepto de resistencia, toma una forma diferente y distintiva cuando se le piensa dentro del ser indígena, su cosmovisión y el cuidado del territorio, de la casa y de la identidad.

4). Por último quería resaltar que el ser mujer jugó un rol central en la realización de las entrevistas y en las formas de transmisión del

conocimiento. En la comunidad indígena Inga de Aponte, al igual que en muchas otras comunidades indígenas del norte de Suramérica, muchos conocimientos y espacios de encuentro o interlocución están reservados a la masculinidad o a la feminidad. De esta forma, tuve acceso solo a partes de la narrativa, permitida para la mujer, mientras que otras esferas me fueron presentadas de forma superficial o fueron reservadas mientras mi presencia. Sin embargo, sobre mi posicionamiento hablo más detalladamente en la reflexión sobre mi papel como investigadora.

1.5. Principios de la identidad indígena Inga

En primer lugar, la ley del Ayni, entendida como principio de reciprocidad tiene una continuidad desde antes de la existencia del imperio Inca. Según el artículo de Enciso & Mendoza (2011): „*El Ayni y la Minka: dos formas colectivas de trabajo de las sociedades pre-Chavín*“ los orígenes del Ayni y la Mink’a²⁵, como formas autóctonas de trabajo comunal propia de los andes se encuentra desde el período Arcaico Tardío y Formativo (entre 3200, y 1800 a.C.). El Ayni y la Mink’a, tienen como fin regir las prácticas de intercambio dentro de la comunidad y entre comunidades indígenas y se entienden como principios económicos ancestrales de carácter pre-capitalista. Es así, como particularmente el Ayni se entiende como un principio central en los modelos de prácticas económicas alternativas como por ejemplo: el Cambalache. El Ayni es entendida como una ley superior que rige todos los aspectos de la vida comunitaria, incluyendo las diferentes ritualidades y celebraciones. Esta ley no solo contempla el nivel material en cuanto a la idea de *dar para recibir* e indica, en cuanto a la práctica de rituales que de forma inmaterial (por medio de rezos o armonizaciones²⁶) también se regresa. De forma simple, puede leerse como la necesidad de agradecer por medio de entregar algo de regreso con un valor proporcional a lo recibido.

En segundo lugar, es importe hacer referencia a la Mink’a, como categoría central. La Mink’a es una tradición ancestral de trabajo comunitario (que viene desde antes de la forma de organización del trabajo

²⁵ Mink’a se escribirá tomado del alfabeto Quechua (Kwichia) y solo en su descripción fonética como minga al pertenecer a una entrevista.

²⁶ Gracias al trabajo de campo se concluye que las armonizaciones son rituales que por medio de cantos, uso de plantas, esencias y tabaco se usan para agradecer a los espíritus que guardan el territorio, por medio de estos se ofrenda una *intención* que regresa/retorna a la tierra lo que esta brinda a la comunidad (conclusión tomada del trabajo de campo).

en el imperio inca). Estudios arqueológicos como el realizado por Engel (1963): „*A preceramic settlement on the Central Coast of Peru: Asia*“, describe a la Mink'a como una organización colectiva del trabajo que se entiende como fuerza motriz dinamizadora del desenvolvimiento de las sociedades complejas andinas (Engel, 1963 en Enciso & Mendoza 2011:45). Esta investigación reconoce entonces que dichos principios preceden al imperio Inca, dando eco a la continuidad que los mismos tienen desde el *Tahuantinsuyo*.

En la cosmovisión andina la Mink'a tiene relación con la idea de unidad y la idea de una comunidad orgánica, donde los sujetos sociales toman sentido solo en su colectividad. Cuando hablamos de Mink'a, hablamos de unidad. La Mink'a propone una manera específica de entender las formas propias de administración territorial -unidad familiar, organización del trabajo colectivo, forma asamblearia de toma de decisiones y organización de la comunidad-. Esta es entendida como trabajo colectivo a favor de la comunidad o a favor de los fines colectivos (por ejemplo en la reparación de la infraestructura, en construcción de nuevas escuelas, en la preparación de las fiestas comunales y los rituales, en las celebraciones de todo tipo) y como forma de pensar en resoluciones de carácter político, social y económico de problemas tratados dentro de las asambleas convocadas por el gobierno indígena y sus autoridades (en este sentido es entendida como *Minga de pensamiento* donde todos los miembros son invitados a compartir sus opiniones sobre un tema particular para llegar a una resolución). Todas las personas de la comunidad, de forma individual, pero también como miembro familiar, deben involucrarse de alguna forma según sus posibilidades (herramientas para el trabajo colectivo, comida, bebidas, preparación de la asamblea, convocatoria a las fiestas o ritualidades, entre otros).

El Ayni y la Mink'a se leen como principios éticos que dan sentido a la cotidianidad y a la pertenencia a la comunidad. El mantenimiento de los mismos apunta a lo que las y los indígenas llaman *plan integral de vida*, que se explicará más adelante. Este tiene como objetivo sostener y lograr la idea del Sumac Kawsay (Buen Vivir). El Sumac Kawsay es un concepto que entiende a los sujetos sociales solo como parte de la colectividad y no en su individualidad, es decir cada sujeto es colectivo. Esta forma de entender el vivir en comunidad implica también la idea de unidad orgánica de los seres humanos con la tierra. Esto podría leerse como una forma holística de

entender la realidad, en la que se considera que las relaciones entre todas las partes de una unidad orgánica son interdependientes y se afectan mutuamente. En este sentido, no existe una jerarquía entre ninguno de los seres vivos, transformando así la relación y el uso que se tiene con el territorio y las prácticas agrícolas. Las relaciones entre seres vivos inertes y seres vivos activos se transforma fundamentalmente. La naturaleza no se considera bajo esta mirada como espacio que sirve solo para extraer recursos para el uso cotidiano. Por esto, las prácticas agrícolas solo se entienden bajo el principio de reciprocidad, dándole sentido a la necesidad de la práctica de rituales que acompañe la siembra, la cosecha y el consumo de los productos cultivados. En este sentido la comunidad no solo está compuesta por los sujetos sociales que hacen parte de la colectividad humana, sino también por los seres vivos activos e inertes que hacen parte del paisaje y de lo que en una mirada *segregada* se llamaría recursos naturales. Es así como esta idea es fundamentalmente contraria a los principios capitalistas de comprar, consumir y acumular, proponiendo que la comunidad entera se abastece por lo que la naturaleza ofrece (bajo el principio de reciprocidad) y la naturaleza con la que los sujetos del colectivo social brinda de vuelta.

1.5.1. Movimiento rotacional en masa: *se está abriendo la tierra!*

Desde finales del 2015 se empezó a descubrir en el resguardo un movimiento en masa activo rotacional²⁷ que ha damnificado aproximadamente 350 familias en el transcurso del 2016, dañando más de 300 viviendas. Según el informe de febrero del 2016 presentado por el Servicio Geológico Colombiano el casco urbano del resguardo se encuentra en una zona de amenaza alta. Esta situación ha hecho que los habitantes del casco urbano tomen medidas de evacuación inmediatas sin el debido acompañamiento del Estado. Estas medidas de evacuación y traslado de vivienda han procurado conflictos sociales dentro del resguardo.

Debido a la falta de acompañamiento del Estado colombiano en restauración o construcción de nuevas infraestructuras, como casas o estructuras para las instituciones, la mayoría de las familias se ha visto obligada a vivir en condiciones de hacinamiento, provocando tensiones y conflictos, así como también una propagación más rápida de enfermedades

²⁷ Según el Servicio Geológico Colombiano hace referencia a un movimiento en masa activo, clasificado como un deslizamiento rotacional de detritos de carácter retrogresivo.

contagiosas. Al verse afectados los edificios del gobierno autónomo indígena, de los diferentes cabildos, estos han tenido problemas para sesionar y trabajar continuamente para dar una solución rápida a la calamidad que vive la comunidad, afectando de igual forma la asamblea misma, siendo esta el lugar de toma de decisiones colectivas. Esta situación geológica ha tenido un impacto en todos los ámbitos de la vida social, económica y política de la comunidad.

Es importante entender que la comunidad Inga ha interpretado esta situación geológica desde su cosmovisión andino-amazónica. Es decir, que aparte de la información de carácter formal y teórico recogida por el servicio geológico colombiano, esta situación lleva a la comunidad a hacerse preguntas de corte existencial, que intentan dar respuesta a la idea, de que la tierra está *comunicándose* o *comunicando* a las y los habitantes algo particular. Es así, como un problema de infraestructura crea cuestionamientos que necesitan ser respondidos por medio de prácticas espirituales y formas específicas indígenas de relacionarse con la realidad. El acompañamiento del Estado colombiano es necesario en cuanto a la reconstrucción y reubicación de las viviendas. Sin embargo, es solo una parte de una solución integral que requiere una forma holística de entender el territorio. De esta forma, es importante resaltar que las y los indígenas Inga que viven en este resguardo interpretan este movimiento geológico como una *manifestación de la madre tierra*. Habiendo ausencia del Estado colombiano, las y los indígenas han empezado a reconstruir y reubicar las viviendas y las instituciones independientemente. Debido a la falta de capacidades en relación con el tiempo y los recursos naturales, dicha reconstrucción y reubicación se ha tardado, haciendo que los conflictos sociales se exalten.

La forma de acercamiento e interpretación de esta calamidad (como la llaman las y los indígenas mismos) es un ejemplo representativo de la cosmovisión indígena Inga. En primer lugar, para empezar a *resolver el problema* la comunidad ha hecho uso de prácticas espirituales que tienen un carácter ritual y pueden entenderse como espacios ceremoniales en los que existe una puesta en escena de las creencias propias indígenas prehispánicas y de un sincretismo religioso, donde también se pueden rastrear trazos de las misiones cristianas empezadas por el proyecto colonial. Estos rituales marcan un momento de transición de la comunidad, un antes y un después, un momento de reflexión frente al pasado, el presente y el futuro, donde la

idea de la temporalidad se complejiza. Estos rituales hechos para la tierra traen preguntas sobre el poder real y el poder inherente de la naturaleza e influyen de forma determinante en la forma de relacionarse con el espacio territorial y entre las y los indígenas.

Desde una mirada externa y una observación domesticada por las instituciones académicas desarrolladas en el norte, es interesante contemplar como se problematizan situaciones históricas como la colonización y la participación de indígenas Inga en la siembra de la amapola y consecuentemente en los conflictos producidos en la época protagonizada por la presencia de actores armados en el territorio en relación con esta calamidad. Lo que las y los indígenas llaman catástrofe, lo llaman a su vez oportunidad, un espacio de reivindicación histórica, donde el fortalecimiento de la identidad indígena andino-amazónica es central. De esta forma, también se legitima la espiritualidad como pilar central de la identidad Inga. Las plantas medicinales juegan un papel central en el desarrollo de los rituales. Esto implica procesos de sanación a todas y todos los integrantes de la comunidad. La persona se entiende como sujeto social que cobra sentido solo dentro de la colectividad, esta colectividad social como solo una parte de la comunidad y la comunidad como un todo, donde la Pachamama (*Pacha* significa a su vez tierra, mundo y tiempo), tiene un papel principal; implica que para poder rehabilitar el territorio es indispensable sanar²⁸ a quienes este habitan. Las ceremonias de armonización se complementan con ceremonias de ingestión de plantas sagradas, que tienen como objetivo sanar a la colectividad. La idea de espiritualidad como espacio central del mantenimiento del intercambio étnico-cultural, así como fuente del fortalecimiento de la identidad andino-amazónica y la creación de espacios y redes políticas, donde se crean plataformas de lucha social y resistencia, se tratará en un capítulo posterior. Sin embargo, el análisis geológico del movimiento en masa activo rotacional no tendrá lugar dentro de la investigación, ya que esta se centra en el mantenimiento de prácticas ancestrales (como lo son las ceremonias, los rituales y el uso de plantas medicinales o sagradas) para la creación de alternativas a la idea y política del *desarrollo* hegemónico.

²⁸ Sanar comprende en este sentido, el nivel físico y espiritual de la persona.

1.6. Brechas investigativas

En los estudios antropológicos en Colombia no existe hasta el momento ningún estudio de etnografía crítica que responda a la pregunta de investigación de esta tesis doctoral. Esta investigación quiere enriquecer la comprensión del movimiento indígena como actor político y sujeto que promueve cambio social por medio de la formación de otro tipo de *desarrollo*. De esta forma, esta investigación da una mirada histórica al mantenimiento de prácticas propiamente indígenas andino-amazónicas y a la posibilidad que el mantenimiento de las mismas ha dado para construir redes de acción política y social que emergen desde la base de las comunidades indígenas. Dentro de este trabajo existe un intento honesto de comprender principios de carácter filosófico que exigen deconstruir la mirada académica de la sujeta investigadora, sobre todo en cuanto a principios fundamentales basados en la cosmovisión andino-amazónica. Esta investigación pretende aportar a la discusión propuesta por Sousa Santos sobre las ecologías del conocimiento (Ecology of knowledge): „*there can not be social justice without cognitive justice*“ (Sousa Santos en Smith, 2012:215). Es así, como este trabajo refleja reflexiones acerca de la construcción del conocimiento y las voces de los sujetos sociales que viven al margen, en este caso enfocándose en el proceso de marginalización política y social que han experimentado las comunidades indígenas desde la conquista.

En especial sobre Aponte Nariño y la comunidad indígena Inga, encontramos las siguientes investigaciones, Chindoy Chindoy (2016) „*Armonización del territorio ancestral para el bien vivir en la microcuenca San Francisco, Resguardo Inga de Aponte, Municipio el Tablón de Gómez-Nariño*“, esta investigación es muy importante y representativa de la comunidad Inga de Aponte, ya que es escrita por una persona de la comunidad con un enfoque en lo ambiental, donde se expone la forma holística de entender la vida en comunidad y el rol central de la naturaleza dentro de la idea misma de comunidad. De igual forma tenemos otra investigación por Chindoy Chindoy A. (2015) „*Representación identitaria del grupo de mujeres del cabildo menor de mujer y familia en el resguardo indígena Inga de Aponte-Nariño-Colombia*“, donde desde la mirada de una mujer Inga se expone el cabildo menor de mujer y familia, mostrando la forma de autogobierno y la importancia de este cabildo dentro del Cabildo Mayor de Aponte. Quizás el estudio más detallado sobre la comunidad es el

presentado por Adarme A. (2005) en su tesis para finalización de sus estudios de pregrado „*Producto multimedial. El resguardo indígena Inga de Aponte (Nariño), historia y situación actual*“, en la cual se da una mirada detallada al resguardo, su estructura y su ubicación geográfica con el fin de desarrollar un software sobre la comunidad. Este es quizás el trabajo más innovador en términos de desarrollo de tecnologías multimedia para la comunidad.

Dentro de la discusión académica internacional podemos encontrar el trabajo de Tellez (2017) „*Diseño de indicadores de pobreza subjetiva para la inclusión étnica de la comunidad inga del Resguardo Aponte-Nariño*“, el cual tiene como objetivo presentar indicadores que puedan servir en la implementación de las políticas públicas dentro de la comunidad Inga de Aponte. Debido a la calamidad geológica que ha sufrido el territorio donde se encuentra la comunidad Inga de Aponte Nariño, el Servicio Geológico Colombiano (2016) publica el „*Informe visita técnica de emergencia Resguardo indígena Inga de Aponte en el Municipio de el Tablón de Gómez-Departamento de Nariño*“ que ha servido como herramienta de reconstrucción del casco urbano del resguardo, donde se recoge un análisis geológico profundo sobre las causas y consecuencias de este movimiento para las personas de la comunidad y la urgencia de reconstrucción del asentamiento urbano. Estas son las investigaciones que podemos encontrar sobre la comunidad Inga de Aponte Nariño.

Sobre la comunidad Inga en departamentos aledaños como el Cauca y el Putumayo, podemos encontrar una tesis de antropología escrita por Velázquez Dávila (2015), „*Chamanismo y política. La práctica médica con Yajé como articulador político y social entre las comunidades indígenas del Putumayo*“, importante para entender la centralidad e importancia del uso del Yajé en las comunidades indígenas del Putumayo, entre las cuales está la Inga y la centralidad que este tiene para el intercambio entre comunidades indígenas de la región en cuanto a la construcción de una plataforma política. A diferencia de las otras investigaciones, esta investigación doctoral en particular y su pregunta de investigación intentan dar relevancia a la historicidad de prácticas propiamente indígenas andino-amazónicas y su relevancia en la construcción de alternativas al *desarrollo*, interés investigativo que hasta el momento no se había presentado sobre el resguardo de Aponte Nariño.

Por otra parte, en esta investigación se relacionará el trabajo de campo con el análisis de la teoría Post-colonial y reflexiones propuestas por la teoría del Post-desarrollo en cuanto a la importancia que dentro de esta tienen los movimientos sociales de base. Este proyecto doctoral entiende al movimiento indígena como un movimiento social. A partir de esta relación teórica se abrirán campos de análisis sobre las posibilidades de acción del movimiento indígena en la región norte-andina y sobre todo de transformación política y social a nivel regional, así como los procesos de inclusión que esta ha traído consigo. El movimiento indígena en la región norte andina se entenderá como un movimiento de alcance regional, que impacta las políticas estatales y propone proyectos sociales, políticos y económicos alternativos y sostenibles. Hasta el momento existe en el campo de intersección entre la antropología y la historia muy poca documentación que entienda al movimiento indígena como un movimiento social de influencia regional que ha tenido un alcance significativo en cuanto a la representatividad de las y los indígenas y sus comunidades. Así, esta investigación, intentará también abrir campos de discusión sobre sí el cambio de la representación del movimiento indígena, logra que sus demandas y exigencias se desplacen de la marginalidad hacia el centro, teniendo incidencia en la formulación de medidas políticas que definen el futuro económico y social región. En este sentido, este proyecto doctoral intenta aportar al campo de las ciencias sociales una discusión sobre la *(im)*posibilidad de salir de la posición de subalternidad descrita extensamente por autores como Antonio Gramsci, Ranahit Guha y Gayatri Ch. Spivak, como movimiento indígena en Suramérica.

La resistencia indígena actual, se lee como una lucha que tienen como objetivo la descolonización como un proceso que inicia por entender la dominación subjetiva, política, social y cultural de Europa sobre las identidades en las pasadas colonias, ejerciendo conscientemente un proceso de reconstrucción de la identidad propia, así como también poniendo en ejercicio las formas autónomas de construcción de conocimiento y acción social (Quijano, 2011), permitiendo que una investigación enfocada a exaltar las voces de quienes hacen parte directa de esta lucha, se encuentre intencionalmente estudiando comunidades que se encuentran en los márgenes de la sociedad. Es un proceso que intenta aportar significativamente a la lucha misma de la descolonización *„choosing the margins as a site of belonging as much as a site of struggle and resistance“* (hooks en Smith, 2012:205)

De igual forma, esta investigación intenta aportar reflexiones críticas acerca de la autonomía, la autodeterminación y la relación con el Estado-Nación en la formación y mantenimiento de estructuras de autogobierno y prácticas económicas alternativas. Es importante entonces, contemplar de cerca los tratos y acuerdos que se han hecho con el Estado colombiano en aras de mantener y alcanzar la autonomía del autogobierno indígena, el reconocimiento de la práctica de la justicia indígena y la inclusión de las demandas sobre la autodeterminación y la autonomía en la Constitución Nacional. Es así, como al menos desde los años 70 el movimiento indígena intenta entrar en los términos de legitimidad y legalidad del Estado colombiano. De esta forma, es importante reconocer que el alcance de la autonomía implicó negociaciones en la arena política con el gobierno nacional, en gran parte posibilitadas por el desarrollo de una agenda transnacional²⁹ en la que se reconoció el derecho a la autodeterminación y a la consulta previa de las comunidades indígenas.

Hoy en día la Constitución de Colombia (91'), al igual que la de otros países en Suramérica como Ecuador y Bolivia incorporan los derechos de los pueblos indígenas e incluyen fragmentos que dejan identificar una mayor influencia de la cosmovisión indígena en la formulación y elaboración de las nuevas cartas fundamentales. Lo que se conoce desde finales del siglo XX con el nombre de *constitucionalismo multicultural* (Assies, 2010: 46). De esta forma, es posible contemplar la inclusión jurídica de las comunidades indígenas dentro de los marcos legislativos, como un proceso que surge desde lo local y tiene eco en lo nacional e internacional y en el que definitivamente se reconoce al Estado como garante y dador de derechos. Las demandas políticas de las organizaciones indígenas de las últimas tres décadas del siglo XX, tienen un impacto sobre las políticas nacionales. A su vez, aparecen en la arena política internacional, declaraciones supranacionales que permiten el

²⁹ En este caso hablamos del convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales (1989), donde se expresan los derechos y obligaciones de los Pueblos Indígenas y Originarios y el derecho a la consulta previa; El Convenio sobre la Diversidad Biológica (1992), donde los tres objetivos principales son la conservación de la diversidad biológica, la utilización sostenible de sus componentes y la participación justa y equitativa en los beneficios que se deriven de la utilización de los recursos genéticos; La Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007), donde se resaltan los derechos de los pueblos indígenas para el uso de sus tierras, bienes, recursos vitales, territorios y recursos naturales, como también los derechos a su cultura, identidad y lengua, al empleo, la salud, la educación y determinar libremente su condición política y su desarrollo económico.

reconocimiento político de las y los indígenas y que fortalecen en el marco jurídico la reivindicación de su identidad y de sus proyectos políticos, culturales y económicos. Es así, como la lucha por el reconocimiento por la autonomía de las comunidades indígenas, no puede desdibujarse de las negociaciones con el Estado-Nación, demostrando entonces una relación ambivalente con el Estado, en la cual la memoria violenta de la colonización sigue presente, pero se necesita de este ente para legitimar el reconocimiento de su autonomía. Por otra parte, es el Estado mismo el que mantiene a las comunidades indígenas en espacios de marginalización (Castro Varela & Tamayo Rojas, 2017:378).

2. Método: Etnografía crítica

Éste trabajo de investigación se encuentra fuertemente ligado a la antropología, sin embargo hace uso de miradas propias de otras ciencias sociales, como la ciencia política, la sociología y la historia. Es así, como se reconoce el uso de un marco teórico usado principalmente por la ciencia política, donde se presentan preguntas ligadas a los sistemas de poder que rigen las sociedades, el *desarrollo* en este caso, como un principio discursivo con consecuencias políticas, sociales y económicas en la vida de las comunidades. De forma complementaria se entiende al *desarrollo*, o la idea del mismo como un principio fundamentado en las sociedades del Norte global, el cual puede leerse como un proyecto que da continuidad al proyecto colonial y entenderse como una estrategia política y económica del neocolonialismo. Este último hace referencia al continuo impacto de las políticas y sistemas de educación de los países beneficiarios del proyecto colonial sobre los países colonizados (Altbach, 1971:237 en Macía Chavez, 2015:87).

Gracias a la reflexión ética permitida por el tiempo de trabajar con comunidades indígenas y afrodescendientes principalmente en Colombia³⁰, se entiende como necesario invertir los esquemas de producción del conocimiento, para hacer un trabajo transparente desde el ideal de la horizontalidad que permita representar las prácticas alternativas al *desarrollo* propuestas por las diferentes formas de vivir propiamente ligadas a las comovisiones indígenas, en este caso particular las propuestas por la comunidad indígena Inga de Aponte Nariño. Por esta razón, la pregunta central del trabajo de investigación se responde usando el método etnográfico. Entendiendo la etnografía como un método que tiene como fin el registro de patrones de interacción social de una sociedad concreta y el análisis del modo de vida de un grupo de sujetos sociales, mediante la observación y descripción de lo que hacen, para describir sus creencias, valores, motivaciones y perspectivas (Nolla, 1997).

En este caso la etnografía crítica como método de análisis, requiere una reflexión crítica sobre la posición epistemológica, económica, política y

³⁰ Hace referencia al trabajo como antropóloga en la Patrulla Aérea Civil Colombiana (PAC) entre el 2007-2009 documentando la situación de derechos humanos en diferentes comunidades indígenas, campesinas y afrodescendientes del país.

social de la sujeta investigadora³¹. Tomar en cuenta este posicionamiento, permite preguntarse sobre la forma de interpretación de los datos tomados en el trabajo de campo e implica una reflexión constante durante este proceso así como durante el análisis de los mismos y la escritura de este proyecto (Valdez, 2012:20). La etnografía crítica, critica la idea de una etnografía objetiva, libre de sesgos y muestra las relaciones de poder políticas, sociales y económicas que permiten la formación de una diferencia existencial entre poderosos y oprimidos (Valdez, 2012:19) y da espacio para reflexionar sobre la dinámica de poder entre la sujeta investigadora y la población elegida como caso de estudio. La pertinencia de esta reflexión abre la posibilidad de subvertir la formación del conocimiento y de desarrollar prácticas de investigación más horizontales, donde se abre la pregunta sobre como dar espacio central a las voces de quienes en las dinámicas de poder se encuentran más propensos a vivir discriminación y violencia estructural, institucional y cotidiana. Así, abre la posibilidad de reflexionar sobre la intersección de categorías de discriminación (análisis interseccional³²) que posicionan de forma diferencial a los sujetos sociales en las relaciones de poder.

Esto indica que la etnografía crítica va mas allá de una descripción de la cultura y tiene como finalidad aportar a la construcción de un cambio social y político. De igual forma, la etnografía crítica permite la reflexión sobre la institución académica y la educación formal como instrumento fundamental del proyecto colonial, de la construcción de una veracidad única y su localización en el Norte global. Abre así, preguntas sobre la intención de destruir la existencia de conocimiento o sistemas de conocimiento propiamente indígenas (Smith, 2012:222) como parte del proyecto colonial y la creación de este como no existente (Sousa Santos, 2007:48).

De igual forma, el análisis social por medio de la etnografía crítica da espacio para preguntas sobre la voz del subalterno, reflexión planteada por

³¹ Uso femenino para referirme a mi, como sujeta investigadora de este trabajo.

³² En este punto tomamos la obra de Crenshaw (1991) „*Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color*“ para entender como el cruce de las diferentes categorías de discriminación (etnicidad, orientación sexual, identidad de género, pertenencia religiosa), posicionan al o la sujeta que vive la discriminación en un lugar de opresión dentro de las relaciones de poder. Esta posición desigual se entiende como una situación en la que el o la sujeta que vive la discriminación tiene menores posibilidades de acceder a las mismas oportunidades políticas, económicas y sociales en la sociedad ubicándole así en una situación de marginalidad.

Spivak (1998) en „*Can the subaltern speak?*“ y la *(im)*posibilidad de este grupo social de tomarla. En la etnografía crítica los sujetos de estudio se asumen como actores sociales, sujetos con agencia, de esta forma hay un desplazamiento fundamental de la idea de *objeto de estudio* clásico a sujetos sociales activos, tornándose en un aprendizaje compartido, debido a la idea de investigar de la mano con actores políticos y sociales. Este desplazamiento es fundamental para entender un contexto social, político y económico específico ya que los puntos de vista, ideas y conocimientos de los sujetos sociales de la comunidad con la que se realiza el estudio, son centrales para el desarrollo de la investigación misma.

La etnografía crítica permite también que la teoría *emerja* de los datos recolectados en el trabajo de campo y no al revés. Esto permite acercarse a la realidad social a estudiar con menos filtros de interpretación y análisis, dando espacio para que las hipótesis surjan de los procesos de observación y participación mientras se realiza el trabajo de campo. Sin embargo, gracias a la necesidad de reflexión sobre la posición de la sujeta investigadora, devela la falta de neutralidad de los estudios sociales. Aunque la aspiración máxima es la objetividad, se reconoce la influencia de la posición de la sujeta investigadora en el análisis desarrollado para dar respuesta la pregunta de investigación.

La etnografía crítica al igual que propuestas metodológicas como *Participatory Action Research (PAR)* propuestas por pedagogos como Freire (1970) „*Pedagogía del oprimido*“ y sociólogos como Fals Borda (2001) „*Participatory action research in social theory: Origins and challenges*“, proponen como consecuencia de la investigación social un proceso de concientización que apunta hacia la toma de acciones para la lucha y consecuentemente hacia el cambio social. Esto se espera, debido al entendimiento más profundo de las realidades sociales, económicas y políticas de los sujetos con los que se realiza la investigación. Es así, como en este caso particular, esta investigación se acerca intencionalmente al movimiento indígena de la región norte andina, sus formas de resistencia y su lucha desde el inicio del proyecto colonial por autonomía política, autodeterminación cultural y prácticas económicas propias que formulan propuestas alternativas al *desarrollo*.

Conscientemente esta investigación se ubica en lo que Smith (2012) en su obra „*Decolonizing Methodologies. Research and indigenous people*“

entendería como una investigación que elige el espacio marginal³³ y que tiene como fin dar espacio a las voces de las luchas y resistencias del movimiento indígena en el la región norte andina. La lucha y la resistencia se entiende así como una herramienta teórica para el entendimiento de la agencia de los sujetos sociales que hacen parte de la investigación y la intención de cambio social de los mismos (Smith, 2012:200). Entendiendo el discurso y las políticas del *desarrollo* como un instrumento neocolonial, resalta que la lucha contra el mismo y las propuestas antihegemónicas³⁴ sobre alternativas al *desarrollo* son parte fundamental de la lucha de cientos de años por la descolonización, dándose en espacios y discursos múltiples. El instrumento etnográfico se vuelve así esencial, ya que permite el acercamiento físico a estos procesos de resistencia y el desplazamiento a los territorios que se han organizado con autonomía política y social. De esta forma, puede experimentarse las expresiones de las voces *marginalizadas* o *subalternizadas* (Smith, 2012: 205) y entender la influencia del poder hegemónico en la formación de los espacios marginales. Dicha formación puede leerse con ayuda de la etnografía crítica como un proceso histórico que inicia en la colonización y que tiene consecuencias en lo político, lo social, lo económico y lo cultural.

2.1. Sistematización del material

Las herramientas principales usadas en el trabajo de campo fueron las entrevistas y un diario de campo. Las entrevistas tuvieron un carácter conversacional como fue explicado anteriormente y aunque revelaron la narrativa oficial de la comunidad, permitieron a las personas entrevistadas expresarse más detalladamente en ciertos temas que otros, temas que para ellas y ellos eran de mayor interés o importancia. Sin embargo, el diario de campo fue fundamental, para hacer descripciones sobre la observación participativa o no participativa y comentarios, notas o extractos de pensamientos que al leerlos posteriormente me dieron una idea más

³³ „*Choosing the margins*“ (Smith, 2012:198), traducido por la autora Tamayo Rojas como elegir el espacio marginal, haciendo referencia a la posición de marginalidad dentro de la sociedad colombiana que se le ha otorgado a las comunidades indígenas, producto de la historia colonial, las discriminaciones por razones de etnicidad, pertenencia de clase y rechazo de la identidad, produciéndoles como sujeto subalterno.

³⁴ Con base a la concepción Gramsciana de hegemonía, Giacalia (2002) en su texto „*Hegemonía, concepto clave para pensar la política*“, destaca que el término antihegemonía hace referencia a las acciones que se contraponen a la única forma de gobernar representada por el Estado-Nación y que pone en cuestión las ideas de un único progreso deseado, un único *desarrollo*, una única forma de estructurar la vida política, social y económica de las comunidades y sus sujetos sociales.

completa de como interpretaba yo la información en el momento y que cosas veía que quizás podrían escaparse a mi memoria. Fue también el diario de campo, el testigo fiel de las conversaciones informales, de los momentos que sin un plan preciso me sentaba en la plaza del pueblo y terminaba conversando con alguna persona, sobre ningún tema en particular. Momentos que me permitieron conocer las dinámicas cotidianas y también que me regalaron pequeñas miradas en temas que ni siquiera había contemplado antes como temas importantes. Fue así, como conocí a *Churi* una pequeña con la que hablamos en la plaza del pueblo y que por un día entero decidió ser mi guía. Me mostró todos los lugares en los que jugaba con sus compañeras y compañeros de clase, me mostró la casa de sus maestros y me iba comentando, sin mucho pensar que sentía por estos lugares, por estas personas, me fue brindando su experiencia. Cada casa, cada camino señalaba biografías, cargos, escondites y risas. Me mostró todos los animales y me enseñó la diferencia en Inga y en español a referirse a ciertas situaciones, a ciertos momentos, para ella inexplicable, como podrían entenderse estos bajo la lógica de este idioma impuesto.

Mi diario de campo, daba así cuenta, de todos esas interpretaciones mías, secretos que no quería intercambiar con nadie, sensaciones, extrañezas, tristezas y alegrías. Muchas veces también daba cuenta, que varios días, varias tardes, los pase así, esperando por conversaciones y encuentros furtivos, por momentos únicos y no planeados, por la anciana que pasaba todas las mañanas a recoger leche y que paraba a contarme que era una lástima que la iglesia se hubiera caído, que sin rezar se sentía más sola que nunca, que la iglesia la habían construido entre todas y todos y que no recordaba otro tiempo en que la comunidad estuviera tan unida. Fue así también, con ese *plan-no-plan* que me tome una cerveza, un vasito de chicha³⁵ y un sorbito de chirrinchi³⁶ un día que no era permitido, un miércoles cualquiera en la sala de una señora vecina y calladitas en la cocina, sabía yo que lo que estaba pasando no era de todos los días, era un gesto de bienvenida, que podría castigarse si salía de esas cuatro paredes. Fue así que entendí los chistes, que me contaron sus historias de origen, que fui a la quebrada del duende y que después de haber estado toda esa tarde caminando y con un malestar, me diagnosticaron que el duende me había

³⁵ Bebida de maíz fermentado.

³⁶ Bebida de destilado de caña.

abobado y que necesitaba una limpia de tabaco y aguardiente, donde se cantaba un padre nuestro en Inga y español.

En las noches regresaba estas páginas, a leer estas impresiones sin filtro, estas conversaciones sin limitaciones que me permitieron entender donde estaban las disonancias, porque el Cambalache había sido bueno o malo, porque la chicha de esa vecina no era apetecida como la de la otra, porque algunas personas no estaban de acuerdo con el gobernador y otras lo defendían ferozmente. El diario de campo se convirtió así, en la herramienta testigo de este trabajo.

La sistematización del material recolectado en el trabajo de campo, se refiere a un intento de comprensión profunda de la realidad de la comunidad Inga de Aponte-Nariño y de la puesta en escena de alternativas al *desarrollo* en un espacio político, cultural, social, medioambiental y económico. Es por medio de esta sistematización, que yo como investigadora tengo la oportunidad de entender como funcionan estos ámbitos y como dentro de estos se crean propuestas antihegemónicas. Este ejercicio de comprensión de la realidad y de las relaciones dentro de la comunidad exige identificar los temas que se repiten en el material recogido en el trabajo de campo y que de forma representativa muestran el desarrollo y la continuidad de prácticas e interacciones que permiten pensar no solo sobre alternativas al *desarrollo*, sino también sobre el fortalecimiento de redes indígenas donde se estructuran demandas políticas por medio del mantenimiento de un intercambio de carácter étnico-cultural propio de la identidad andino-amazónica.

La clasificación del material recogido en temas permite hacerse la pregunta por categorías que ayudan al funcionamiento de las relaciones entre las personas de la comunidad. En este caso, categorías que rigen estas relaciones y el día a día dentro del resguardo. Estas son: la ley del Ayni, la Mink'a y el Sumac Kawsay. El objetivo de sistematizar sería en primer lugar organizar y ordenar el material recolectado. Cómo lo sugiere Pereira (2016) en su obra: „*Sistematización Etnográfica: Una propuesta para la evaluación de experiencias de desarrollo comunitario*“, sistematizar la información recogida en el trabajo de campo, indica al mismo tiempo pensar la comunidad como una estructura donde funcionan diferentes sistemas que le dan sentido a la vida social y que como conjunto los diferentes sistemas se entrelazan en relaciones de interdependencia.

La sistematización del trabajo de campo permite mediante la identificación de temas que se repiten en las entrevistas, que se observan como centrales en la vida cotidiana y se escuchan en las conversaciones informales, la división de los mismos por medio de capítulos. Por otra parte, esta sistematización permite identificar disonancias entre las opiniones de las personas entrevistadas o con las que se sostuvieron conversaciones informales, sobre un mismo tema, facilitando el reconocimiento de diferentes posturas y narrativas. Estas posiciones disonantes sugieren la necesidad de un análisis crítico de las relaciones sociales y de las dinámicas de poder dentro de la comunidad. En este sentido, el uso de la variante escéptica³⁷ de la teoría del Post-desarrollo (Ziai, 2004: 1056) permite leer los procesos de autoorganización política y social de los movimientos de base, en este caso particular del movimiento indígena. En efecto, en estos espacios se construye la autonomía, se recupera lo ancestral, se concierta con el Estado colombiano y se observa como históricamente se han asumido elementos ajenos a la cultura propia, así como la creación de estrategias de resistencia que proponen una agenda política para la región.

En los capítulos siguientes se explicará cada tema en su complejidad y se intentará develar la interdependencia de estos (*sis*)temas entre sí. La unión de ellos representa la lucha por la autonomía y las expresiones de la resistencia indígena en la región norte-andina. Dentro de cada uno de los temas que se han elegido para ser trabajados en forma de capítulos se verán como los valores fundamentales (ley del Ayni, Mink'a, Sumac Kawsay) funcionan, dan sentido a las relaciones entre personas y como los principios de relacionalidad, complementariedad, correspondencia y reciprocidad conforman su cosmovisión y sostienen la identidad indígena andino-amazónica.

³⁷ Según el artículo de Ziai (2006) „*Post Development, Ideologiekritik in der Entwicklungstheorie*“, la variante escéptica del post-desarrollo analiza críticamente los proyectos de desarrollo, explicando que conceptos como modernidad, desarrollo y cultura tradicional no son conceptos homogéneos. De esta forma, entiende a la cultura como un espacio activo y dinámico, determinando el carácter no esencialista de la misma. Reconoce a su vez los elementos emancipatorios de la modernidad y a menudo propone la noción de hibridación como práctica que mezcla elementos de la tradición indígena con otros de la modernidad occidental. De esta forma, esta variante propone que las transformaciones sociales deben ser decididas por las comunidades mismas a través de instrumentos democráticos de base.

2.2. Reflexión sobre mi papel como investigadora externa

Hay diferentes niveles que me parecen necesarios reflexionar como investigadora externa: mi género, mi lugar de procedencia (pertenencia de clase y espacio urbano), mi historia migratoria, mi cercanía a las instituciones académicas, mi edad y mi estilo de vida. Todos estos niveles permitieron que el gobernador indígena, como los representantes de los cabildos menores y la comunidad misma tuvieran una imagen de mi, inconmensurable con la idea de una mujer procedente de un espacio rural. Debido a la decisión sobre mi estilo de vida como feminista, anarquista y punk, mi imagen resultaba muy ajena a la imagen mucho más fija del género femenino dentro del resguardo o de las zonas rurales o quizás a la imagen un poco más alejada de mujer, fuertemente lineada por el catolicismo y mucho más común en las ciudades colombianas. Para ellas y ellos yo representaba el Occidente y el Norte, una mestiza que por medio del contacto constante con las instituciones académicas en Colombia y Alemania y su historia migratoria, no pertenecía a la idea de mujer del Sur, ni rural, ni urbana.

Esto hizo que la distancia emocional e ideológica que proyectaban en mi al principio, me localizara en un espacio muy ajeno. Muchas veces me dijeron que yo representaba „*al enemigo*“ y que „*para derrotar al enemigo, había que conocerlo anteriormente*“. Con el transcurso de los días esta idea fue transformándose, ya que tuve la oportunidad de crear una relación más cercana con mi guía y con una ex-cabildante, con la que pude ingresar a espacios de la comunidad y de la narrativa que eran reservados solo para las personas internas a la comunidad. Por supuesto, esto también tenía que ver con la falta de conocimiento de la lengua Inga, situación que no me permitió acercarme a todas las personas, solo a quienes eran bilingües. Muchos de los conceptos originales que son centrales para entender la organización social, política y económica de la comunidad siguen estando en Inga, lo que significa que mi forma de describirlos en español, hace que corran el riesgo de perder elementos centrales de la cosmovisión andino-amazónica y que dicha traducción implique necesariamente una traducción no solo a nivel lingüístico, sino también nivel cultural.

Como mujer de 33 años, sin hijas o hijos o una estructura familiar fija, causaba muchas veces incompreensión y otras veces hasta tristeza. Los roles de género de mujer y hombre son fuertemente divididos en las comunidades

indígenas, con una división del trabajo por medio del género muy marcada, donde ciertos espacios de la vida social, espiritual, política y económica están reservadas para hombres y otros solamente para mujeres. Transgredir esa idea fija, significa también un espacio de confrontación no solo en el mundo de las ideas, sino también a nivel de interpretación del *sujeto femenino rebelde*³⁸. También el espacio de rebeldía de la feminidad, implicaba una historicidad. Es decir, que de alguna forma esa identidad femenina rebelde o había sido transmitida por mi madre o estaba ahí para confrontar a mi madre. El individuo solo y abstraído de cualquier contexto familiar o comunitario, no puede ser entendido dentro de la cosmovisión indígena andino-amazónica. Solo es posible entender al individuo como sujeto a una comunidad y sujeto de una colectividad.

En esta forma de entenderlo, es la familia, la primera responsable de transmitir los valores y deberes sociales del sujeto comunitario. La madre con respecto a la hija tiene una labor central, en permitir que la hija se desarrolle, según el principio de complementariedad hacia el hombre y aprenda las labores complementarias a las suyas. Solo así, tiene su rol en la comunidad un sentido colectivo. Rebelarse a esta idea, significa de alguna forma rebelarse también contra la idea de complementariedad y colectividad y pertenecer indiferentemente a los presupuestos del individualismo³⁹ del Norte u Occidente, donde el individuo no sujeto a la comunidad, se declara absuelto de los deberes comunitarios. Esta forma de entender a una persona, tiene bajo la cosmovisión indígena una carga negativa. Para mí, como mujer mestiza, criada principalmente por mi madre, la autonomía e independencia como elección significaba justamente lo contrario y estaba mucho mas ligada a honrar la idea de fuerza dentro de la mujer a pesar del papel que le ha sido otorgado en una sociedad patriarcal. Cuando muchas veces entre hombres indígenas se referían a mí, lo hacían en Inga. Lo que sí constantemente me hacían entender, aunque yo nunca me declaré abiertamente feminista, era que el feminismo era una reflexión solamente de Occidente imposible de contribuir a una reflexión crítica dentro de la cosmovisión indígena.

³⁸ En este sentido se entiende por sujeto femenino rebelde, la forma de (*des*)identificarme con ideas fijas, conservadoras y alienadas de lo femenino. Es así, como en este caso se trata de una autodefinición.

³⁹ Según Beck (2003) en su texto „*La industrialización: El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*“, el individualismo es entendido como la centralidad del individuo, sus necesidades, proyectos y aspiraciones por encima de la centralidad de la colectividad y sus necesidades.

La cercanía que tengo a instituciones académicas, así como mi procedencia de un espacio urbano, permitieron que existiera un acercamiento directo con las y los representantes de los cabildos, más que con las y los comuneros indígenas. Para el gobernador indígena, era importante que las y los interlocutores pudieran ofrecerme una narración lineal de los acontecimientos políticos y sociales de los últimos años dentro de la comunidad. Fue preciso enfatizar que para ellas y ellos como representantes era sencillo comunicarse de forma intercultural conmigo, siendo una mujer académica y urbana. No fue solo coincidencia que mi guía *Sachaiaku* era un joven que había estudiado en la Universidad Autónoma Indígena Intercultural en el Cauca y que sabía hablar *los dos pensamientos* (forma de referirse del gobernador indígena), permitiéndome entender *en mi idioma* como funcionaba la comunidad. De igual forma, estas entrevistas representaban de forma contundente la narrativa oficial de la comunidad y me permitían no entrar en espacios de confusión o *traducción cultural*.

En este espacio de confrontación, entendí que durante el tiempo que he estado visitando instituciones académicas en Colombia y Alemania, me he visto inmersa en diferentes discursos que construyen y significan la otredad. Es decir, el intento (in)consciente de encontrar formas de interpretar a la y al *otro*, construyendo sobre estos mismos imágenes que facilitan la comprensión de sus interacciones y realidades sociales. Esto ha sido significativo en la mirada que dentro de la academia se le ha dado a las comunidades indígenas y sus identidades. En un país como Colombia, donde no solo el proyecto colonial se muestra abruptamente violento, sino también la historia de conflicto armado y represión han logrado una polarización profunda de la sociedad, manifestándose en una diferenciación extrema entre los espacios urbanos y rurales, me vi siempre inmersa (también desde mi adoctrinamiento como antropóloga) en la construcción de una imagen sobre el ser indígena, su historia e identidades, en la construcción de estos *otros*.

Dicha imagen responde a una división geopolítica que le otorga a la urbanidad una cercanía con el *desarrollo* y a la ruralidad una inminente equivalencia con el *subdesarrollo* y que por consiguiente propone una imagen particular de las personas o colectividades que habitan estos espacios. Ser consciente de la historia de la construcción de las y los indígenas como las y los *otros* dentro del mismo espacio geográfico me

permitió enfrentarme a preguntas sobre la violencia epistemológica, qué es considerado como verdad o existente y qué es innombrable e ininteligible, qué conocimiento es válido, de qué forma se ha escrito la historia de identidad nacional, entre otras. Es así como me vi obligada a plantearme preguntas éticas sobre mi relación con las realidades y personas dentro de la comunidad: *Cómo quería yo entonces relacionarme con los conocimientos que me iban a ser proporcionados? Era mi intención proporcionar espacio para las voces de estas personas interlocutoras una mera intención altruista o un intento genuino de entender la subalternidad y someter mi análisis a preguntas existenciales y filosóficas sobre si realmente puede salirse de ella?* Por esta razón, en muchos puntos este trabajo de investigación se acercará a estas preguntas.

Aunque intenté olvidar los filtros de interpretación generados por la cercanía a teorías sociales, políticas, económicas para entender las dinámicas dentro de la comunidad, estas siempre estuvieron presentes. Fue así, como me hice consciente que mi interpretación estaba condicionada por los debates teóricos que había tenido en torno a categorías sociales y políticas, como por ejemplo la idea de resistencia, de subalternidad, de interseccionalidad, por solo nombrar algunas. El desarrollo de un diario de campo y la imposición propia de escritura libre, me permitió acceder a descripciones menos *teorizadas* sobre la cotidianidad y sobre las situaciones que experimentaba en el caminar del territorio. Fue un trabajo difícil e implicó momentos de *deconstrucción de la mirada académica*, para leer momentos y experiencias dentro de su simplicidad. Sin embargo, constantemente aparecían categorías en mi mente al estar en una discusión, charla o entrevista que al hacerlas conscientes me permitían procesos de reflexión sobre porqué algunas categorías aparecían de forma inmediata en ciertas interacciones. En efecto, entendí como las investigaciones de carácter cualitativo carecen de una mirada absolutamente neutral por parte de la sujeta investigadora, ya que el recorrido académico, generalmente construye filtros y miradas precisos a ciertas situaciones e interacciones sociales. El valor de esta reflexividad recae en el reconocimiento de estos filtros de interpretación y el intento de deconstruirlos y reinterpretarlos. Sin embargo, la realidad resulta insuperable del proceso a través del cual las personas reconocen y describen dicha realidad (González-Monteagudo, 2001: 232).

A partir de la necesidad imperante sobre la reflexividad en la escritura de esta tesis doctoral, entendí que era importante la separación de mi interés investigativo y la pregunta sobre las necesidades y los intereses de la comunidad Inga en relación con mi estadía y el desarrollo del trabajo de campo. Es así, como desde la práctica académica y desde la reflexión *decolonial* he intentado entender este trabajo como un espacio de eco de las voces subalternizadas del movimiento indígena en el sur-occidente del país. Por esta razón, fue importante desde el inicio la reflexión sobre la alianza indiscutible de la producción académica del Norte y el saqueo de conocimiento de espacios marginales en el Sur con el fin de fortalecer los procesos de colonización de las subjetividades e identidades del sur. Esta reflexión ética es fundamental para el desarrollo de este trabajo, ya que al reconocer las relaciones de poder intrínsecas entre la idea del investigador y su objeto de estudio existe una oportunidad de revertirlas y horizontalizarlas. Aunque en este caso no fue posible escribir conjuntamente con mi guía *Sachaiaku*, si pretende que se representen los intereses y necesidad políticas de la comunidad al transformar el entendimiento de la misma como sujetos activos y conocedores de su realidad y no solo en su categoría de objeto de estudio, donde se va al campo con la intención principal de (*des*)aprender, respetar la cosmovisión de la comunidad y consecuentemente representarla. De esta forma, se reconoce que el resultado de esta investigación esta conformado por esta reflexión ética. Existen espacios que son intraducibles a contextos del Norte y mi función dentro de la interpretación quiere aportar a una traducción comprensible de los mismos.

Dentro de esta reflexión es importante decir que en el momento de decisión de la asamblea, fui confrontada de forma inmediata con la pregunta de la intención y de la retribución. Basado en el principio de la reciprocidad y con el objetivo de minimizar la idea de *extracción del conocimiento como práctica neo-colonial* era importante que yo pudiera regresar a la comunidad algo con valor equivalente a mi estadía de campo. Fue así, como persona que reside en Alemania y que en el tiempo de residencia ha construido redes de trabajo internacionalista, que decidí plantear la retribución a manera de puente entre el resguardo Inga de Aponte y asociaciones y grupos de trabajos basados sobre todo en Berlin quienes pudiesen dar espacio a las noticias generadas dentro de la comunidad y el movimiento indígena de la región y que pudieran solidarizarse con las

demandas políticas, sociales y económicas de la comunidad y del movimiento indígena.

Planteé la posibilidad de organizar una gira en Alemania y algunos países vecinos, donde quien la asamblea eligiera como representante, podrían venir a hablar, contar sobre la comunidad, el movimiento indígena de la región y denunciar situaciones de represión por parte del Estado colombiano e incumplimiento de tratados. Dicha gira tuvo lugar desde el 19 de octubre del 2017 hasta el 4 de noviembre del 2017 donde *Sachaiaku* fue elegido para venir. Se hicieron en total 10 conservatorios (Eichstätt, Göttingen, Köln, Marburg, München, Hamburg, Berlin, Lyon, Madrid, Zaragoza) sobre el tema: *Autogobierno, Autonomía y resistencia indígena, la historia de la comunidad Inga de Aponte Nariño-Colombia*, donde se trabajó el tema de la lucha por el derecho de autogobernar sus territorios sagrados, proponer su propia educación, revitalizar y fortalecer su idioma y por la recuperación de todos sus territorios ancestrales así como contra las políticas neoliberales del Estado colombiano y por el mantenimiento de la cosmovisión propiamente indígena andino-amazónica, así como también sus prácticas culturales ancestrales. De esta forma, la comunidad entendió mi visita como un proceso circular donde no solo existía la intención de extracción de conocimiento, sino también de apoyo y fortalecimiento de las redes de acción política en un nivel transnacional.

Por último, en este espacio de reflexión sobre mi papel de investigadora considero importante mencionar que mi pertenencia a la ciudad o a un espacio urbano en Colombia, implicó una conversación sobre la idea de *sufrimiento diferente* durante los aproximadamente 60 años de conflicto armado en el país. La comunidad de Aponte-Nariño fue fuertemente afectada por el conflicto armado y fue víctima de innumerables violaciones de derechos humanos en un nivel individual y en un nivel colectivo como comunidad indígena. El hecho de que hubiera crecido en Cali y hubiera estudiado en Bogotá, sugería mi distancia a una realidad brutal, donde asesinaron, torturaron y desaparecieron a líderes indígenas. Esto implicó que en las entrevistas, las personas entrevistadas tuvieran la necesidad de relatar detalladamente su sufrimiento dentro de las décadas durante las cuales fueron más afectados por el conflicto, así como sus acciones de resistencia contra los actores armados que hicieron incursión en el territorio. Esto permitió que la idea de resistencia, autonomía y autogobierno fuera situada por un lado desde el momento del inicio del

proyecto colonial, con la conquista y por otro dentro del marco de expulsión de los actores armados del territorio. Fue importante ver como en este contexto de guerra, funcionaban las categorías de organización social y política: Ayni, Mink'a, Sumac Kawsay.

En una de las entrevistas realizadas, la persona entrevistada reiteró el distanciamiento de la comunidad de ideas de izquierda, situación que me hizo reflexionar sobre la interpretación por parte de la comunidad al respecto de mi estilo de vida y la idea que la forma en la que yo vestía e incorporaba la idea de ser anarquista y feminista, tenía un origen fundamental dentro de la reflexión misma de la izquierda. Creo que esto tuvo consecuencias sobre la narrativa con la cual fui confrontada.

3. Principios de organización social: valores ancestrales y formación de redes

Para poder plantearse espacios de construcción de alternativas políticas y económicas al *desarrollo*, es importante considerar como las comunidades indígenas de la región norte andina de Colombia, que representan la identidad indígena andino-amazónica se diferencian fundamentalmente en su identidad, forma de relacionarse con la naturaleza y entre sujetos sociales de la población mayoritaria del país. No solo existe una diferencia radical entre los espacios urbanos y rurales en Colombia en términos de prácticas económicas, de acceso a espacios políticos y recursos socio-económicos (y por supuesto de posibilidades de asenso socio-económico y movilidad social), de organización territorial, de expresiones culturales, sino también en los espacios rurales mismos, dependiendo de las formas de organización socio-política que varían según la pertenencia étnica o social a un grupo poblacional específico (comunidades afrodescendientes, comunidades campesinas, pueblo Rom, comunidades indígenas).

Esta diferenciación, en el caso de las comunidades indígenas de la región norte andina, se basa en primer lugar sobre la identidad compartida como pueblos milenarios y ancestrales al territorio y sobre su cosmovisión y la centralidad que la misma tiene, en cuanto a eje central de organización de la vida comunitaria. Cosmovisión es un termino específico que puede encontrarse presente en las comunidades indígenas (no solamente) de Suramérica. La idea de cosmovisión implica el entendimiento de la realidad como una unidad, lo cual indica que dentro de la idea de cosmovisión no es posible hacer una separación primaria entre el colectivo social compuesto por personas (sujetos sociales) y la naturaleza del territorio en la que se localiza la colectividad. Esto quiere decir, que las y los indígenas consideran a la naturaleza como un igual y por lo tanto hacen uso de sus recursos bajo una lógica absolutamente diferente a la que se guía por ideas de acumulación, extractivismo y especismo antropocéntrico⁴⁰. Esto significa que cuando hablamos en este caso particular de la comunidad indígena Inga de Aponte-Nariño, estamos refiriéndonos a las y los indígenas que viven en el territorio, pero también al territorio mismo y sus recursos naturales.

⁴⁰ Según Faria & Paez (2014) en su trabajo „*Antropocentrismo y especismo: aspectos conceptuales y normativos*“: El especismo antropocéntrico es entendido como un principio epistemológico y ético mediante el cual el ser humano se entiende como medida y centro del todo. Es una corriente que se desarrolla desde finales del S. XVI y se fortalece en la modernidad. Bajo este principio, la naturaleza se encontraría al servicio del ser humano para el mantenimiento de su bienestar y considera que esta debe ser explotada únicamente por su utilidad.

De esta forma, la organización social, económica y política misma del colectivo de personas, esta intrínsecamente ligada a la relación que las mismas tienen con el territorio y sus recursos. La comunidad se entiende así holísticamente. La cosmovisión es entonces un elemento fundamental de diferenciación de la identidad indígena. Complementariamente es importante entender que la cosmovisión tiene sentido en relación con la idea de cosmogonía y cosmología. La primera entendida como las historias de origen propias de las comunidades indígenas (explican el origen de la humanidad, en las que la naturaleza juega un papel fundamental) y la segunda entendida como los actos mentales de carácter cognitivo reflexivos, producidos en una entidad social, que representan la relación entre el colectivo social y el territorio en el que este se ubica (López, 2005:12). Es así, como el conocimiento se crea de forma reflexiva con la relación que las y los sujetos sociales tienen con su entorno territorial y sus elementos naturales.

Por esta razón, son en primer lugar los principios de organización social, los que proponen espacios alternativos de relacionarse con la naturaleza, que conforman prácticas económicas específicas, así como una forma de organización política concretamente diferente a la propuesta por el Estado-Nación. La forma en la que las comunidades indígenas se organizan política y socialmente tiene el nombre de Plan Integral de Vida. Este hace referencia a como lo dice *Sachaiaku*: „*Lo que pensamos y queremos hacer en nuestro territorio*“.

De igual forma, es importante resaltar, que principios como el de la ley de Ayni y la idea ética del Sumac Kawsay tienen una continuidad histórica con los principios de organización social precoloniales. El Ayni como ley fundamental organizadora de sociedad y política en las sociedades pre-Chavín y en *Tahuantinsuyo* (Enciso & Mendoza, 2011: 45) y el Sumac Kawsay como fin y principio de las comunidades andinas. Como cultura *tradicional* (aunque procedente de una sociedad compleja) puede entenderse también, en contraste con las culturas *modernas*, como un espacio donde se encuentra una coherencia fuerte entre la cosmovisión o el pensamiento propiamente andino-amazónico, las leyes con las que se explica el universo y las normas fundamentales, los principios y valores con los que se organizan la colectividad social.

A partir de la realización del trabajo de campo se tratará en este capítulo la ley del Ayni en relación directa con la vida comunitaria de la comunidad indígena Inga de Aponte-Nariño y el principio ético del Sumac Kawsay.

3.1 La ley del Ayni

En primer lugar, es necesario explicar los componentes fundamentales de la ley del Ayni, para entender como esta rige algunos de los modelos de intercambio económicos de la comunidad, los rituales y celebraciones, la relación con el trabajo comunitario, la relación entre las personas de la comunidad, entre otras. Es así, como esta ley, reconocida como ley mayor en *Tahuantinsuyu* (Enciso & Mendoza 2011:46) fue la ley principal mediante la cual se regía la organización política, social y económica de la comunidad. Es importante reconocer que el mantenimiento de esta ley desde el inicio del proyecto colonial, fortalece la identidad indígena andina. De esta forma, la ley del Ayni se ha convertido en un valor *cultural* de resistencia y mantenimiento de la identidad indígena, como principio económico y ha sido central en el fortalecimiento de las relaciones entre comunidades indígenas andino-amazónicas en la región norte andina. La ley del Ayni funciona entonces como principio de resistencia y como oportunidad para la formación y el fortalecimiento de redes de intercambio indígenas (redes de intercambio interétnicas⁴¹).

Para entender el significado de esta ley desde un punto de vista no indígena es importante reconocer los diferentes principios presentes en ella. Es así, como puede hablarse en primer lugar de un principio de relacionalidad, bajo el cual se entiende que hay una relación entre todos los elementos de un sistema. Dentro de la cosmovisión indígena andina el sistema se entiende compuesto por la colectividad de personas y el territorio, la convivencia con componentes espirituales y los diferentes dioses y la existencia de los ancestros, así como el sol (eje central de influencia que conecta a estos tres ámbitos). Para la comunidad Inga la religiosidad practicada en *Tahuantinsuyu* sigue siendo central dentro de su cosmovisión. Esta estaba compuesta por tres niveles: la colectividad de personas y la naturaleza (equivalente a la idea del mundo de los vivos - *Kay pacha*), los espíritus que en ella habitan y los dioses a quienes se le hacen

⁴¹ Interétnico es un término tomado de las entrevistas con las y los indígenas del resguardo para hablar de las relaciones entre comunidades indígenas.

rituales (el mundo de los dioses - *Hanan pacha*) y los ancestros (el mundo de los muertos - *Uku pacha*). La relación entre estos niveles es lo más significativo dentro de este principio y esta relación se evidencia en la Pachamama.

Todo se influencia mutua y constantemente, no existen situaciones aisladas (problemas, calamidades, satisfacciones y bienestar), sino que estas ocurren gracias a la relacionalidad entre los elementos. Este fundamento cobra sentido de la mano de tres principios más que componen la ley del Ayni: El principio de complementariedad, el principio de correspondencia y el principio de reciprocidad. El principio de complementariedad indica que toda acción y persona existe solo con su complemento específico y no en su materialidad única. De esta forma, hay dos implicaciones centrales que resultan indispensables de analizar para entender la forma diferencial en la que se construye la identidad indígena: la persona solo cobra sentido dentro de la comunidad y como sujeto social parte del colectivo de personas y la diferencia entre masculinidad y femineidad se entiende como una diferencia complementaria, lo que más adelante y mediante el análisis de las entrevistas se problematizará, ya que implica la existencia de un binario de género ineludible y considerado *natural*.

El hecho mismo de que las personas solo tengan sentido como sujetos colectivos o sociales, impone un problema de comprensión fundamental en el espacio del trabajo de campo, cuando se entra al mismo como persona externa formada en espacios académicos donde hay una centralidad y valoración exaltada al individuo. En la cosmovisión indígena andina el individuo como unidad última e indivisible dentro del colectivo social pierde sentido, ya que el sujeto colectivo o social tiene una centralidad insuperable en cuanto a su relación con otros sujetos de la colectividad. Es solo por medio de esta relación que las necesidades, aspiraciones y objetivos de las personas cobran importancia dentro de la agenda política o social. Es así, como se habla de los intereses comunitarios como fin de la organización colectiva y se oprobia los intereses individuales, como intereses disonantes a la identidad indígena misma.

La identidad indígena andino-amazónica cobra importancia solo como identidad compartida por el colectivo de personas y no en cuanto a la identidad individual de cada una de estas personas. El individuo como unidad última del colectivo social implica dentro de la cosmovisión

indígena que la idea de relacionalidad y complementariedad se desdibuje, entendiendo la idea de un individuo desconectado y *egocentrado* como una importación colonial, central para la construcción y desarrollo del sistema capitalista y de la economía neoliberal.

En relación con la idea de *desarrollo* se entiende dentro de la comunidad indígena Inga de Aponte, que en esta idea se priman las necesidades individuales y se priorizan los intereses de una élite política y económica que busca intencionalmente mantener este poder como individuos y no con el interés de buscar un beneficio colectivo. De igual forma, el principio de correspondencia resulta central para entender las relaciones entre los sujetos colectivos o sociales, ya que implica que hay una correspondencia constante entre todas y todo y que esta correspondencia debe tener como finalidad la armonía dentro de la comunidad. La idea de correspondencia cobra de igual forma importancia entendida conjuntamente con el principio de reciprocidad, como manifestación ética de la correspondencia en el sentido de que a cada acto, acción y situación le corresponde un acto, acción o situación recíproco.

Cómo práctica económica precapitalista es importante ver que la remuneración de un trabajo hecho era la espera de recibir el mismo trabajo por la persona beneficiada, esto puede reconocerse desde la forma de organización territorial del *Tahuantinsuyu* (Enciso & Mendoza 2011:53). Más adelante cuando se exponga la forma fundamental de intercambio conocida como Cambalache se presentará nuevamente la idea de reciprocidad. Sin embargo, la conjunción del principio de correspondencia y reciprocidad no solo es fundamental para entender las propuestas de modelos económicos alternativos, sino que rige también los rituales, las formas de la Mink'a (trabajo colectivo) y sobre todo las relaciones entre las personas en la cotidianidad. El principio de reciprocidad implica de igual manera que todas las acciones están condicionadas mutuamente, así como todos los aspectos de la vida comunitaria, situación que permite la observación de la comunidad como una maquina en la cual todos los elementos se encuentran interconectados y se influyen mutuamente. Estos valores de retribución similar tienen un carácter subjetivo y son definidos en la relación entre personas. La ley del Ayni compuesta de estos diferentes principios filosóficos que moldean el comportamiento de los sujetos sociales, ayuda a la formulación de normas y códigos sociales centrales de la identidad andino-amazónica.

Con el objetivo de exponer como esta ley es intrínseca a la comprensión de la situación actual de la comunidad, es indispensable regresar al ejemplo sobre la situación de calamidad geológica que vive el resguardo indígena Inga de Aponte-Nariño en la actualidad. Para entender la relación entre este principio ético se expondrán algunos fragmentos de la entrevista con *Willana* el encargado de la emisora Inga Estéreo, quien es parte del cabildo menor de comunicación.

Como lo describí anteriormente desde finales del 2015 se empezó a descubrir en el resguardo un movimiento en masa activo rotacional que ha damnificado a aproximadamente 350 familias en el transcurso del 2016 y 2017 (Cifra del cabildo mayor dada el 12 de enero del 2017), dañando mas de 300 viviendas. Según el „*Informe visita técnica de emergencia, Resguardo Indígena Aponte en el municipio del Tablón de Gómez-Departamento del Nariño*“ de febrero del 2016 presentado por el servicio geológico colombiano el casco urbano del resguardo se encuentra en una zona de amenaza alta.

Los acontecimientos provocados por este movimiento rotacional en masa son explicados dentro de la comunidad como una respuesta de la Pachamama al involucramiento de la comunidad Inga en los cultivos ilícitos de amapola y en su contribución a la economía del narcotráfico en los años noventa. Por esta razón, cada vez que la tierra se mueve, se explica que la tierra misma se esta comunicando con el colectivo social. A estos mensajes expresados por medio de un movimiento constante se exige, según la comunidad una respuesta constante que regrese a la tierra lo que se le ha quitado y sobre todo lo que no se le dio como retribución en los años de *boom* de la amapola. En esa época, según el informe de las autoridades antinarcóticos de Colombia, existían en la región más de 2.300 hectáreas cultivadas con amapola, muchas de las cuales se encontraban dentro del reguardo Inga de Aponte-Nariño; al respecto *Willana* dice: „*Como no íbamos a hacer parte de los cultivos de amapola, si es que acá no había dinero y al Estado colombiano no le importaba y pues nosotros también necesitábamos nuestro dinero*“ (Extracto entrevista con *Willana*, 01.17). Es interesante el tono del fragmento de la entrevista, en el que se reconoce que existe una relación casi inevitable con la participación de la comunidad en los cultivos de amapola, por razones económicas y por la ausencia del Estado colombiano en cuanto al desarrollo de proyectos sostenibles de

carácter económico que permitieran a la comunidad tener formas de acceder a recursos monetarios. Indica también que la posibilidad de que hubiera presencia de actores armados dentro del resguardo se da gracias a la ausencia de las estructuras del Estado colombiano; *Willana*: „*los españoles, los curas, la guerrilla y los paramilitares han hecho los reglamentos de la vida, la autoridad ya no la tenían los indígenas y acá el Estado colombiano nunca ha estado presente, se le recuerda por su ausencia*“ (Extracto entrevista con *Willana*, 01.17).

Esta situación geológica ha proporcionado elementos de reflexión política y cultural sobre procesos de aculturación en diferentes momentos de la historia, como el colonialismo, la presencia de la orden capuchina por más de cien años y la presencia de grupos armados al margen del Estado. En este punto es indispensable presentar la situación de la comunidad Inga en Aponte Nariño durante la duración del conflicto armado en Colombia. Gracias a que sus territorios eran aptos para la siembra y el cultivo de amapola hubo la presencia dentro de su territorio de diferentes actores armados (Paramilitares⁴², Fuerzas armadas colombianas y Guerrillas⁴³). En el caso de esta investigación se tratará la época de los 90's, cuando dichos actores tuvieron mayor influencia en la transformación del tejido social, las relaciones entre los miembros de la colectividad y la organización política dentro del territorio.

Desde el inicio de la calamidad geológica las y los indígenas se han dispuesto a realizar rituales espirituales y uso de plantas sagradas para armonizar al territorio, con el objetivo de que estas regresen el equilibrio a la comunidad, *Willana* cuenta: „*los mayores empezaron a hacer rituales para que la tierra nos perdonara, recuperar lo que habíamos perdido, lo que nos habían quitado, la oportunidad de volver a pensar en Inga.*“ (Extracto entrevista con *Willana*, 01.17). En este pequeño fragmento se reconoce la autoridad de los mayores (personas de mayor edad dentro de la comunidad indígena) para la recuperación y el fortalecimiento de la

⁴² Según Velásquez (2007) en „*Historia del paramilitarismo en Colombia*“: El paramilitarismo es un fenómeno relacionado con la acción de grupos armados ilegales de extrema derecha con el fin de combatir a los grupos de extrema izquierda. En la creación de estos grupos, participaron agentes del Estado como policías, militares y representantes políticos.

⁴³ Según Suarez (2012) en „*Grupos armados ilegales en Colombia. Observatorio de Derecho Internacional Humanitario*“, en el transcurso de la guerra, ha habido un total de doce guerrillas, que en un momento representaron a la extrema izquierda del país. Entre esas, las más fuertes fueron el ELN, las FARC y el M-19.

identidad. En este punto, es importante entender el significado simbólico de los mayores dentro de la cosmovisión indígena andino-amazónica, el cual tiene que ver en primer lugar con la idea de sabiduría y en segundo lugar con el conocimiento que estos tienen sobre los ancestros, el territorio y los espíritus que en él habitan. En la actualidad existe una idea sobre la necesidad del perdón en aras de recuperar no solo la tierra cultivada con amapola, sino los principios de identidad, donde no solo se entiende a la comunidad de forma holística, sino también la necesidad de recuperar la centralidad de los principios de correspondencia y reciprocidad. Es decir, que la continuidad de realización de los rituales implicó la exaltación de las emociones en relación sobre la idea de descuidar, de haber cometido una falta. La exaltación de esta emocionalidad es quizás, la que influye en que los sujetos sociales se comprometan con la realización de los rituales, convirtiéndolos en parte de su cotidianidad. Los rituales se vuelven necesarios y deseables, se vuelven el medio de reivindicación. Es así, como podría entenderse, de la misma forma como lo apunta Durkheim (1991) en su obra *„Las formas elementales de la vida religiosa“*, los ritos como modos de acción determinada: *„(...) el pensamiento procede al movimiento, de tal forma que no se puede pues, definir el rito sino después de haber definido la creencia“* (Durkheim 1991:41).

Regresando al fragmento con *Willana*, *„lo que nos han quitado“* hace referencia también a la identidad, si entendemos esta frase con la idea presentada a continuación sobre *„la oportunidad de volver a pensar en Inga“*. *Willana* entiende que existe un desequilibrio fundamental entre la colectividad social y los recursos naturales, es decir en la comunidad, iniciado por la interrupción de la ley del Ayni, ya que en los años de las prácticas económicas centradas en el cultivo de amapola, la comunidad vivió un proceso de aculturación, donde la acumulación monetaria empezó a jugar un rol central, proponiendo la importancia de la individualidad por encima de la comunidad: *„El dinero es muy contaminante para la mente. El dinero nos desarmonizó el territorio, entonces nos tocó de a poquitos volver a ser comunidad, a hablar de nuestras historias de origen. La calamidad geológica sabe usted es una oportunidad para nosotros, una oportunidad de volver a hacer las cosas bien, de regresarle a la tierra, de volver a pensar en Inga, que si la tierra no recibe a cambio pues se enoja y si se enoja nos lo hace saber, porque la tierra es familia, es comunidad“* (Extracto entrevista con *Willana*, 1.17). En este fragmento se ve explícitamente la noción holística de comunidad. El territorio se entiende como parte

fundamental de la comunidad, que reacciona en relación con las acciones dentro de la colectividad de personas. La idea de que hay una relación directa entre el rompimiento de la ley del Ayni y un castigo inminente de la tierra por medio de un movimiento en masa rotacional, permite entender los principios de correspondencia y relacionalidad. La época del *boom* de la amapola hizo que hubiera un rompimiento fundamental con la idea de comunidad orgánica. Es así, como en esta época se hizo uso del territorio para producir dinero y recursos materiales. Situación que tuvo un efecto directo en la pérdida de la identidad indígena andino-amazónica.

En esta década, al parecer, la idea de reciprocidad, correspondencia marcada por la realización de rituales perdió importancia, ya que la idea de ganar dinero, empezó a ser central para quienes participaban en el cultivo de amapola. De esta forma empezó a funcionar una lógica antropocéntrica, central para prácticas económicas, donde los recursos naturales se entienden al servicio de las necesidades de los individuos. Este fragmento es interesante en cuanto indica una noción de rompimiento y una necesidad de „*volver a hacer las cosas bien, de volver a pensar en Inga*“, expresión que indica la noción de un proceso de aculturación, donde la cosmovisión Inga deja de ser un lugar de referencia de la identidad indígena andino-amazónica de la comunidad.

La práctica de rituales ha regresado la mirada a la relación con el territorio y a la pregunta sobre la identidad indígena andino-amazónica de la comunidad Inga, según *Willana*: „*Empezamos a reunirnos en las veredas, en el intercambio de plantas con otras comunidades indígenas a conversar y ver como habían hecho ellos para recuperar sus territorios, para reunirse otra vez y en esas reuniones pues para limpiarnos tomábamos remedio*“ (Extracto entrevista con *Willana*, 01.17). La recuperación de las prácticas rituales, implicó un proceso de reunión e intercambio con otras comunidades indígenas aledañas en primer lugar para recibir las plantas sagradas que tienen el efecto de armonización de la comunidad en su totalidad. Una forma de intercambio étnico-cultural que permitió en consecuencia el desarrollo de estrategias políticas de resistencia.

El hecho de que los cultivos de amapola estaban presentes dentro del territorio, impidió que se cultivaran plantas centrales para el mantenimiento de los rituales espirituales con el objetivo de la armonización territorial. Su ausencia representó la necesidad de encuentro con comunidades indígenas

que aún hicieran uso de las mismas. El rol central lo tenía el Yajé⁴⁴ (también conocido como ambiwasca o ayawasca en las comunidades indígenas de la amazonía y entendida como *el remedio*). Las prácticas de intercambio étnico-cultural llevadas a cabo para recuperar el uso del Yajé, permitieron espacios de reflexión y discusión sobre como otras comunidades de la región habían hecho para recuperar el control político del territorio y para reunirse en asamblea. En estos momentos de intercambio se conversaba y se hacía uso de las plantas sagradas, espacio que permitió la recuperación del ritual de ingestión de plantas sagradas y la formación de médicos indígenas Inga que pudieran seguir administrando a la comunidad estas plantas y guiando los rituales. Es interesante y central entender los espacios de intercambio, como espacios donde se discute sobre estrategias políticas de organización colectiva que apuntan a la construcción de estrategias de resistencia.

3.2. Aculturación y reivindicación de la identidad andino-amazónica

La situación actual ha permitido complejizar el objetivo del proyecto colonial en cuanto a represión de la identidad indígena propia y ha dado espacio para la reflexión sobre diferentes momentos en la historia de la comunidad, donde han existido momentos que han iniciado procesos de aculturación. Es así, como es importante entender que el objetivo de la aculturación de comunidades indígenas, está ligado a la formación de estructuras de control político y social que buscan dominar el plano subjetivo de las personas del colectivo social, una estrategia fundamental de represión de la identidad que permite la creación de un colectivo social homogéneo, inteligible, que comparta los valores sociales del dominador.

Regresando al tema del capítulo anterior sobre la recuperación de los rituales y su centralidad en la revitalización de la identidad y el territorio, es importante entender este retorno dentro de un proceso de descolonización. Por otra parte, los rituales hechos para armonizar a la tierra traen preguntas

⁴⁴ Según Schultes & Hoffman (2000) en su obra „*Las plantas de los Dioses*“, el Yajé se considera un intoxicante mágico usado por los indígenas para liberar el alma de su confinamiento corporal. El alma así liberada, lleva a su poseedor de las realidades de la vida cotidiana a un reino maravilloso que considera real, en el que se le permite comunicarse con sus antepasados, en Kwichua la palabra hace referencia a *la enredadera del alma*. Las comunidades indígenas de la región creen que las plantas de las que se prepara esta bebida son divinas: un regalo de los dioses a los primeros indígenas de la tierra. La bebida, usada en la profecía, la adivinación, la brujería y la medicina, está tan profundamente arraigada en la filosofía y mitología nativas que no cabe duda de su gran antigüedad como parte esencial de la vida comunitaria.

sobre el poder real y el poder inherente de la naturaleza e influyen de forma determinante en la forma de relacionarse con el espacio territorial y entre las y los indígenas dentro la comunidad. Estos tienen un carácter no solo socio-afectivo como lo afirma Durkheim (1991:394) sino también un carácter político. Desde una mirada externa, es interesante contemplar como se problematiza también la colonización y la aculturación lograda por esta. Lo que las y los indígenas llaman catástrofe territorial, lo llaman a su vez oportunidad, un espacio de reivindicación histórica, donde el fortalecimiento de la identidad indígena andino-amazónica es central. De esta forma, también se legitima la espiritualidad como pilar central de la identidad Inga.

Como se expuso anteriormente los rituales pretenden la sanación de los diferentes elementos de la comunidad, es decir que existe una necesidad de ingestión de plantas sagradas con efectos psicotrópicos como el Yajé, para limpiar a las personas, rituales de armonización del territorio donde se conversa con los espíritus, el cosmos y los ancestros que a estos rigen y reuniones donde se conversa sobre el territorio y las formas más coherentes de organizarse social y territorialmente para fortalecer la identidad indígena andino-amazónica. *Willana* relaciona la realización de estos rituales con el fortalecimiento comunitario así: „*Estábamos fortalecidos, porque ya llevábamos un tiempo haciendo rituales, recibiendo de los hermanos indígenas Siona el Yajé, nuestro remedio sagrado y fortaleciendo nuestra espiritualidad, ofrendando a la tierra y pues en grupo ya no teníamos miedo, porque no pueden matarnos a todos y así le hicimos, sacamos a los actores armados del territorio*“ (Extracto entrevista con *Willana*, 01.17).

En torno a esta reflexión es importante entender como los rituales resultan fundamentales para la construcción simbólica de la política debido a la dramatización que estos otorgan al uso de los símbolos de poder (López Lara, 2005:61). Para reclamar el espacio de poder político, las ceremonias y los rituales guiados por los mayores de la comunidad permitieron que la colectividad social se diera cuenta del distanciamiento progresivo hacia la cosmovisión indígena andino-amazónica que se había presentado de forma dramática desde la conquista y acentuado en la época de los cultivos de amapola. Estos rituales sirvieron para reafirmar la idea de que la identidad indígena responde a una cosmovisión particular enraizada en entenderse como pueblos originarios. El fortalecimiento de esta noción por medio de los rituales, da espacio para reflexionar sobre los principios morales y de

organización social y política que logran esta diferenciación fundamental y que deben reflejarse en la forma de interacción dentro del colectivo social y en la creación de formas propias de gobierno. Estas últimas ligadas a la idea de retomar el poder político, económico y social dentro del territorio. Es así, como los actos rituales refuerzan las normas y tradiciones de la colectividad social (Balandier, 1994:18) y la idea holística de comunidad. En este caso particular y relacionados a la forma de responder a la calamidad geológica legitiman la autoridad tradicional de los mayores y la autoridad política del autogobierno. Estos tienen una relación directa con la idea de moralidad y por lo tanto en el nivel de la emocionalidad con la necesidad de actuar en aras de lo deseable, en este caso en la reformulación de la comunidad como unidad orgánica conformada por la naturaleza y el colectivo social.

Según Quijano (1992) en su influyente obra „*Colonialidad modernidad y racionalidad*“ la constitución de América permitió el desarrollo de una clasificación de la población mundial sobre la idea de *raza*, en la cual se expresa la dominación colonial. Dicha clasificación sirvió en primer lugar para demostrar y codificar las diferencias entre conquistadores y conquistados, bajo una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Es así, como bajo la idea de *raza* se formaron en primer lugar relaciones e identidades sociales. La constitución de América supuso de igual forma la constitución de Europa como identidad, que sirvió en la elaboración de una perspectiva eurocéntrica del conocimiento y que a su vez funcionó como una explicación de las relaciones de dominación entre europeos y no-europeos. Fue así, como los pueblos dominados, sus conocimientos y sus culturas fueron situados en una posición natural de inferioridad. Es importante reconocer que bajo esta clasificación surgió una estructura de división y control del trabajo particular para cada *raza*. La servidumbre y la esclavitud, determinada para las comunidades indígenas y afrodescendientes, permitieron, la producción de mercancías para el desarrollo del mercado mundial, articulándose alrededor del eje del capital. El proyecto colonial tuvo como objetivo reprimir la producción de conocimiento de los pueblos colonizados, su universo simbólico, sus expresiones culturales y de forma consecuente sus subjetividades (Quijano, 2000: 210).

El hecho de que las poblaciones indígenas fueran descritas y ubicadas en relación de inferioridad con los colonizadores, implicó que sus

producciones culturales y simbólicas fueran ubicadas en una línea de tiempo en relación con Europa, esta última sugiriéndose como etapa posterior y ubicando a América como el pasado, lo primitivo. El proyecto colonial como momento fundamental para el desarrollo del capitalismo como sistema ideológico, económico y político tiene como objetivo controlar no solamente la economía, sino a los sujetos sociales por medio de lo que Foucault llamaría el bio-poder dentro del cual existe una regulación consciente de las vidas humanas (Foucault, 1980). Según Foucault el bio-poder produce disciplinas de normalización y determina formas de subjetivización, gobernando y administrando la vida misma de la sociedad. En este proceso de control, el Estado juega un rol fundamental, concentrando en su aparato la coordinación, el manejo y la optimización de las fuerzas productivas de la sociedad (Ferguson, 1990: 274). Esto quiere decir, que la intención consciente de exigir o ayudar de forma latente a procesos de aculturación tiene un objetivo de control social. Entre más homogénea se entienda una colectividad de personas, más sencillos resultan los mecanismos de control para responder a los intereses del sistema hegemónico. En este punto, es importante entonces observar como dentro de la lógica misma del capitalismo, la producción y acumulación de capital monetario, han habido diferentes momentos históricos y actores distintos que han intentado reprimir la identidad indígena por medio de la imposición de otros valores sociales, con la finalidad de control.

3.3. La Mink'a: haciendo y pensando colectivamente

La Mink'a se refiere en primer lugar a un trabajo que se realiza bajo la lógica de la reciprocidad, el beneficiario de este trabajo paga con un trabajo igual y aunque trabajo colectivo, tiene una connotación muy distinta a la ley del Ayni, ya que no implica una deuda ética (Enciso & Mendoza, 2011:55). Este sistema de trabajo colectivo existe aún en la comunidad Inga de Aponte-Nariño y es una de las bases fundamentales de organización social en la actualidad. Cómo lo veremos en el capítulo sobre movimientos indígenas, la Mink'a se ha vuelto un punto de referencia de la identidad y de la organización política de comunidades indígenas, ya que representa un espacio de reunión, encuentro e intercambio. Es así, como en la actualidad vemos la organización del movimiento indígena bajo el nombre „*Minga social de pensamiento por la defensa de la vida, el territorio y la paz*“.

Regresando a la realización particular de la Mink'a en la comunidad indígena Inga de Aponte-Nariño es importante decir que esta se realiza de forma colectiva para por ejemplo, ayudar en la reconstrucción o construcción de estructuras necesarias para la colectividad y la vida comunitaria, como era realizada en los tiempos de *Tahuantinsuyu*. El trabajo puede ser físico, sin embargo en la actualidad también puede hacer referencia a la reunión de todas las personas del colectivo social para pensar un asunto particular dentro del autogobierno indígena. Es entendida como trabajo colectivo a favor de la comunidad o a favor de los fines colectivos. Todas las familias de la comunidad están involucradas de alguna forma según sus posibilidades (poner herramientas para el trabajo colectivo, comida, bebidas). Cuando hay reuniones donde se encuentran diferentes comunidades indígenas y se trabaja sobre puntos de la plataforma política, social y económica, las y los indígenas hablan de la realización de una *minga de pensamiento*, donde se piensa conjuntamente en la solución o forma de aproximación colectiva a un problema particular, trascendiendo así el concepto a un plano político, para la reivindicación de los derechos colectivos, la denuncia sobre la violación de derechos humanos y la reflexión frente a su situación actual.

La Mink'a se reconoce como una tradición ancestral de trabajo y pensamiento comunitario, propia de la cosmovisión andina, como lo demuestran estudios arqueológicos sobre la construcción de las ciudades y templos en el periodo pre-Chavín, periodo Chavín y durante la formación de *Tahuantinsuyo* (Espinoza 1997 en Enciso & Mendoza, 2011:55). Cuando hablamos de Mink'a, hablamos de unidad. De igual forma, es un concepto indispensable para poder entender las formas propias de administración territorial (familia, comunidad, organización del trabajo colectivo y organización comunitaria). De esta forma, podemos entender a la Mink'a como un espacio fundamental para mantener los vínculos de solidaridad y de autonomía en las comunidades indígenas. El trabajo colectivo que se realiza en favor de la comunidad o como ayuda a un vecino o vecina se entiende bajo la lógica de la reciprocidad y la correspondencia. Existe así la certeza que el trabajo realizado en aras de ayudar a un vecino por ejemplo, traerá consigo que el vecino regrese ese trabajo en el momento de necesitar la ayuda del mismo. Cuando se realiza el trabajo colectivo con el fin de ayudar a la comunidad, se espera así mismo que de forma recíproca, la tierra y los ancestros como parte de la comunidad regresen a la colectividad social un agradecimiento recíproco que puede expresarse por ejemplo con una

buena cosecha, con lluvias sí ha habido sequía o con sequía si la lluvia ha sido muy fuerte. De igual forma, cuando hay un llamamiento colectivo a la Min'ka se espera que todas las familias de la comunidad participen según sus posibilidades. El trabajo colectivo hace referencia, no solo a la mano de obra laboral, sino también a la preparación de alimentos y bebidas para que esta pueda ser llevada a cabo. En las Mink'as colectivas tanto hombres como mujeres comparten las mismas labores, sin una distinción particular de las mismas por razones de género y la idea de que la pertenencia a un género implica una habilidad determinada para realizar el trabajo propuesto. Esto también se ve representado en las Mink'as de pensamiento, donde tanto hombres como mujeres participan en la formación de estrategias políticas y sociales o en las expresiones culturales.

Willana dice sobre la Mink'a en cuanto a la historia del resguardo: „Cuando decidimos que no queríamos más que los actores armados tuvieran presencia en el territorio empezamos con los rituales y luego empezamos a reunirnos de forma secreta en las veredas, hacíamos mingas de pensamiento, tomábamos remedio que nos ayudaba a pensar claro, a pensar en Inga y nos reuníamos todos y todas, los mayores por supuesto con su sabiduría nos guiaban para ver que teníamos que hacer, que eran los primeros pasos para dar y así empezamos con las mingas para recuperar nuestro territorio y recuperar nuestra identidad. Nos turnábamos las cocinadas, la preparación de las bebidas para que pudiéramos colectivamente trabajar en minga para nuestra comunidad“ (Extracto entrevista con, Willana, 01.17). Este recorte de la entrevista demuestra varios principios centrales de la identidad indígena andino-amazónica y muestra la importancia de la reunión para tomar decisiones de forma asamblearia.

La situación política que vivió la comunidad mientras había una presencia explícita de actores armados en el territorio, implicó que la comunidad pensara en nuevas estrategias de reunión y discusión con el objetivo de recuperar el territorio y desplazar a los actores armados que tenían el control administrativo, económico y socio-político de la comunidad. Los rituales se entienden en este fragmento de la entrevista como un espacio primario para la recuperación del control del territorio, ya que están fuertemente ligados a la identidad indígena andino-amazónica. El hecho de que se practiquen rituales implica la participación de las y los indígenas y en efecto implica una reunión, un intercambio de opiniones. Los

rituales donde se hace ingestión de plantas sagradas con efectos psicotrópicos (en este caso particular el Yajé) tienen como fin transmitir mensajes y dar claridad en los pasos a seguir o tomar para alcanzar un objetivo. Su ingestión está directamente relacionada con la idea de que por medio de ella se podrá guiar a la colectividad.

Es importante entender el carácter psico-mágico del ritual, en el que la producción de alucinaciones visuales y auditivas se interpreta como mensajes de los espíritus y ancestros que habitan el territorio. Es decir, la ingestión misma de las plantas sagradas, se entiende como un medio o puente de contacto entre el mundo de la colectividad de personas vivas, la naturaleza y el mundo donde se encuentran los espíritus y ancestros. Un canal de comunicación donde se entra en contacto con toda la comunidad. En estas reuniones los y las mayores tienen un rol central, ya que dentro de la cosmovisión indígena andino-amazónica existe una valoración positiva de la edad y de la vejez, como valores estrechamente ligados a la sabiduría y la experiencia. En estas ceremonias, se espera entonces que las y los mayores aporten los mensajes que reciben *encriptados* en las alucinaciones visuales y auditivas. Estos mensajes se entienden como mensajes directos de la naturaleza, los espíritus y los ancestros y tienen un valor central. La idea de ritual está directamente relacionada con la idea de comunión. La forma en la que estos se performan, tiene un carga simbólica fundamental, donde los elementos del espacio y su ubicación (como por ejemplo la reunión alrededor del fuego) representan formas de reunión ancestrales que han pervivido al proyecto colonial y al contacto por décadas con la sociedad mestiza. Sin embargo, estos están fuertemente cargados de un simbolismo religioso, donde la imagen de una deidad semejante a la del Dios católico es significativa.

Cuando *Willana* se refiere a las Mink'as de pensamiento, hace referencia a las mismas como un intercambio horizontal de carácter asambleario entre las personas de la colectividad para tomar decisiones directamente relacionadas con la recuperación del territorio. Los espacios de reunión representan una amenaza para los actores armados en el territorio, por eso se realizan en primer lugar de forma clandestina, ya que el intercambio entre personas de la colectividad indica la posibilidad de crear estrategias de organización colectiva con el fin de volver a tomar el control administrativo y político del espacio territorial. El hecho de que *Willana* hable sobre la recuperación de la identidad, indica que los años de la

bonanza amapolera implicaron una pérdida de la misma, desde la pérdida de actividades características propias de la identidad andina-amazónica, como lo es la ingestión del Yajé y las reuniones asamblearias. Los años de cultivo de amapola implicaron un deterioro del tejido social y cultural de la comunidad, por medio de la transformación fundamental de sus actividades económicas y por medio también de la pérdida del control político y administrativo del territorio.

Es así, como se habla de recuperar la identidad, ya que como lo veremos más adelante, las y los indígenas consideran que su participación en estos cultivos, marcó un momento central de aculturación y pérdida de la identidad indígena andino-amazónica. Como lo vimos anteriormente una de las explicaciones centrales del movimiento en masa rotacional que afecta el casco urbano del resguardo, se entiende como una reacción de la Pachamama frente al descuido de la colectividad social en la realización de rituales y por consiguiente como una consecuencia directa del rompimiento de la ley del Ayni. Para restaurar el equilibrio se cree entonces que es necesario regresar a los fundamentos de la cosmovisión indígena andino-amazónica, donde el Ayni es central y la necesidad de practicar rituales de reciprocidad a la tierra. En este sentido es posible ver como las explicaciones dentro de la cosmovisión indígena andino-amazónica, por ejemplo de una catástrofe natural, se entienden bajo una lógica de causa-efecto, donde hay una relación directa entre las partes de la comunidad como un ente orgánico (colectividad social, naturaleza, ancestros). Es así, como el hecho de que ocurra una catástrofe natural puede entenderse dentro de la idea de reprensión de la tierra como parte viva de la comunidad, frente a la colectividad de personas como componente de la misma. Los rituales tienen así un valor mágico-religioso y son entendidos como medida recíproca de pago a las cosechas que proporciona la tierra.

3.4. Sumac Kawsay (Vivir Bien, Querer Bien, Aprender Bien)

Sobre el Sumac Kawsay. (Buen Vivir) se ha producido bastante literatura, sobre todo desde que el mismo fue utilizado en el marco de construcción de las nuevas constituciones de Bolivia (2007) y Ecuador (2008). Este trabajo sin embargo, tomará el Sumac Kawsay como propuesta ética, política, económica y como estrategia de resistencia y crítica a los modelos de *desarrollo* basados en la lógica de acumulación y progreso. Es importante reconocer la idea del Sumac Kawsay desde su ancestralidad y

entender que su reconocimiento actual como propuesta que permite hablar de alternativas al *desarrollo* o *desarrollos* alternativos está ligado al fortalecimiento de los movimientos sociales, indígenas y campesinos y la resonancia que sus demandas han tenido en movimientos anti-capitalistas a nivel global. Es precisamente en una atmósfera global particular, donde cobra sentido retomar conceptos ancestrales de vida y organización territorial de las comunidades indígenas andino-amazónicas.

La creciente crítica al capitalismo, la centralidad de los movimientos activistas ambientalistas, las demandas de los movimientos y organizaciones de derechos humanos, el incremento de la contaminación del aire y del agua, como recursos esenciales para la supervivencia del ser humano, han permitido un ambiente global particular, donde resultan necesarias las reflexiones en torno al daño de la naturaleza y su relación directa con prácticas extremas de acumulación y progreso, así como con las diferentes posiciones en las relaciones de poder a nivel global, de países empobrecidos del Sur global. En un intento de entender como la humanidad ha llegado a momentos críticos que amenazan la vida de generaciones futuras, se hace necesario regresar la mirada a formas más equilibradas de consumo y de vivir en los territorios.

3.4.1. Sumac Kawsay y el discurso de *desarrollo* sostenible

El Sumac Kawsay entonces se reconoce en un plano global, donde empieza a existir una necesidad de hablar sobre *desarrollo* sostenible. Esta necesidad puede verse reflejada en la realización de la Conferencia de las Naciones Unidas 1992 en Rio de Janeiro sobre Medio Ambiente y Desarrollo, en la cual se centra el discurso en la necesidad de promover un desarrollo inclusivo y equitativo, ligado a una crecimiento económico de los países de lo que en ese momento se conocían como los países de la periferia⁴⁵. La declaración final de esta conferencia exige que todas las naciones del mundo asuman una postura crítica al respecto de sus modelos de *desarrollo* y el impacto que los mismos han tenido en la naturaleza. Gracias a esta atmósfera global de discusiones en torno al *desarrollo* y sus

⁴⁵ La CEPAL en la publicación de su revista N.39 (1989), en el artículo por Floto „*El sistema centro-periferia y el intercambio desigual*“, describe que los países de la periferia son entendidos como los países con historia colonial, donde existe una desigualdad fuerte en la situación social y económica frente a los países del centro, entendidos como los países protagonistas y beneficiados del proyecto colonial.

efectos ambientales, se retoman los modelos de convivencia y los principios éticos de las comunidades indígenas al rededor del mundo.

Existe una crítica grande a la idea de desarrollo sostenible, ya que por ejemplo su enfoque intenta resolver los problemas fundamentales de la pobreza y el hambre, con perspectivas técnicas, concentrándose en las situaciones infraestructurales en los países de las periferia, en el incremento de la pobreza y no en la responsabilidad de los países del centro en la reproducción de las desigualdades (Kothari et. al, 2014: 363). Sin embargo, a partir de las reflexiones surgidas durante esta conferencia, la idea de ayuda para la ayuda tuvo gran resonancia y el discurso del *desarrollo* se transformó de ayuda al *desarrollo* a cooperación al *desarrollo*. De forma discursiva intentó cambiarse el rol de las sociedades receptoras de la ayuda y empezó a pensarse en la necesidad de su participación, legalmente iniciada por la Convención 169 de la OIT donde exalta la necesidad de la consulta previa de las comunidades receptoras de los proyectos de la nueva cooperación al *desarrollo*.

Dentro de la lógica de deconstrucción del *desarrollo* como fin, es importante regresar la mirada a espacios de cosmovisión ancestrales donde se proponen formas alternativas de vivir. En este espacio y para las finalidades de este trabajo de investigación es indispensable entonces entender que el Sumac Kawsay es un principio ético y filosófico que habla de la relación entre hacer bien (*Wali Luraña*: hacer las cosas *realmente* y para esto se precisa que cada cosa surja o devenga de un equilibrio de pares proporcionales, que es como se comprende el orden natural), vivir bien (*Allin Kawsay*: vivir en armonía con la Pachamama, producto del sentir y pensar equilibrados o complementariamente proporcionales), querer bien (*Allin Munay*: principio que señala, que para vivir espléndidamente se debe querer bien, amar fuerte, saber sentir al cosmos, a la comunidad, a los semejantes, al medio circundante y a la Pachamama) y aprender bien (*Allin Yachay*: pensar bien, saber bien, se trata de hacer bien las cosas, aprender bien para saber bien). Esta relación fue expresada por el mayor de la comunidad *Kjuraj*, abuelo con el que pude sostener diferentes conversaciones informales. En el principio del Sumac Kawsay puede reconocerse la importancia de la Ley del Ayni, como forma de organización central de la cosmovisión indígena andino-amazónica.

Es importante entonces ver en el trabajo de campo como se entiende la idea de *desarrollo* y la implicación de que la misma no corresponda con la cosmovisión indígena andino-amazónica. La idea del tiempo dentro de la cosmovisión indígena resulta compleja y es fundamental para entender porqué desde la cosmovisión indígena andino-amazónica no hay ideas análogas a la idea de *desarrollo* propuesta y vivida por el Norte global. La concepción lineal del tiempo es difícil de identificar en la cotidianidad dentro de las comunidades indígenas andino-amazónicas. Situación que representa uno de los retos conceptuales más significativos dentro del trabajo de campo en la comunidad indígena Inga. Esto debido a que en los relatos muchas veces el pasado se entiende como futuro y el futuro entra a relatarse como pasado. El tiempo se concibe de forma espiral. Para entender esta idea, resulta de gran importancia, el uso de fragmentos de las entrevistas, donde puede verse el significado de esta espiralidad. *Kjuraj* decía al respecto: „*Que el tiempo sea en espiral significa volver una y otra vez al momento inicial, en búsqueda de un entendimiento más profundo de la situación que se presenta y repite en la vida de las personas. Entonces el pasado siempre es futuro, porque hasta que no entendemos los significados que están debajo de lo que pasa, siempre volvemos al pasado. El presente, el hoy es futuro también y a su vez pasado. El retorno a momentos y situaciones en nuestra vida, o en nuestra comunidad son un ejemplo claro de que el tiempo no puede ser lineal, no hay un antes y un después, el antes siempre regresa al después y se vuelve futuro y presente*“ (Extracto entrevista con *Kjuraj*, 1.17).

Sobre el mismo tema *Sachaiaku* comenta lo siguiente: „*Sino entendemos que el tiempo no es lineal, sino que es espiral, no entenderemos que todo está interrelacionado, todas las acciones tienen efecto en las causas y las causas regresan transformadas. El pensamiento es capaz de avanzar y volver atrás. Cómo puede llamársele futuro a este momento en el que la Pachamama sufre más daño? y como puede creerse que ese es el punto de progreso, lo que necesitamos como humanidad, lo que queremos? Antes, en los que ustedes llaman pasado y nosotros futuro, la Pachamama estaba tranquila, no se estaba muriendo, como humanidad estábamos mejor; pero han pasado muchas cosas, muchos momentos que no hemos logrado comprender; la razón de fondo, entonces el futuro que nosotros llamamos pasado, está ahí para demostrarnos que todas las situaciones regresan, que siempre volvemos al mismo punto hasta que no logremos comprender de verdad que teníamos que aprender para progresar en la*

espiral del tiempo. El pasado va de la mano con el futuro todo el tiempo“ (Extracto entrevista con *Sachaiaku*, 1.17).

El hecho fundamental de la traducción al idioma impuesto por la colonia español (en este caso), logra que se pierda la comprensión profunda de la idea del tiempo inscrita en el lenguaje. Esto se verá durante todo el cuerpo del trabajo y se refleja muchas veces en las entrevistas. En cuanto a la idea de *desarrollo* propuesta dentro de la lógica del progreso puede identificarse una forma lineal de entender la temporalidad, donde existe un anterior a superar y un objetivo posterior a alcanzar, en este caso el *desarrollo*, entendido como fin y objetivo político y económico. La linealidad entre anterior y posterior implica la idea de que en el caso del *desarrollo*, debe existir un *subdesarrollo* que debe ser superado. Este pensamiento primeramente dicotómico permite entender a las diferentes realidades sociales, económicas y políticas como estadios en la escala de consecución o lejanía al ideal del *desarrollo*. Es decir, existe una división del mundo entre quienes se encuentran más cerca de lograr un objetivo planteado a base de realidades representadas por los países beneficiados del proyecto colonial y otra parte, que se encuentra en estadios de desarrollo primarios, alejados de estos ideales.

Precisamente en este punto puede retomarse la reflexión nacida dentro de la teoría postcolonial sobre la necesidad de analizar las relaciones de poder, de dependencia y de explotación que aún existen entre el Norte y el Sur global. Es así como dando una mirada crítica a la formulación de políticas de *desarrollo* puede visibilizarse las nuevas formas de dependencia, imperialismo⁴⁶, neocolonialismo⁴⁷ y dominación entre estos espacios geopolíticos (Ziai 2010:402).

⁴⁶ Según Aschroft (2007), en su texto „*Post-Colonial Studies. They key Concepts*“, el imperialismo se entiende como la expansión imperial de Europa y su dominancia cultural, política y económica, fuertemente ligada a la hegemonía de la modernidad en el mundo global.

⁴⁷ Nkrumah, el expresidente de Ghana escribió en su libro: „*Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism*“ que el neocolonialismo es un concepto que describe la última fase del imperialismo. Lo que da a entender que aunque un país haya obtenido su independencia política de la colonia, todavía la realidad social, política y económica del país está marcada por el poder colonial. Reconoce, que en la actualidad hay nuevos poderes que se distinguen por sus políticas neocoloniales, como lo son los Estados Unidos de América y cuerpos financieros de carácter transnacional como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, así como las corporaciones multinacionales.

La idea de *desarrollo* permite de igual forma entender a la sociedad como una aglomeración de individuos independientes. Es decir, se basa en el individualismo. En este punto es importante regresar a las reflexiones propuestas por autores como Quijano (1992), Escobar (1995) y Mignolo (1994) quienes en la década de los noventa se dedicaron a entender al *desarrollo* como un patrón de poder ligado al capitalismo y protagonista en las políticas internas y exteriores de los países del Sur global, de esta forma el *desarrollo* se equiparó a la idea de *desarrollo* económico, donde el mercado y la acumulación de capital, empezó a ser central. En efecto, el *desarrollo* empezó a tener un carácter primariamente modernizador y se enfocó a estrategias de carácter técnico mediante las cuales se intentaron mejorar los espacios de producción, para una producción mayor de capital. Temas sociales, como la pobreza y el hambre empezaron a considerarse dentro de sus insuficiencias técnicas y empezaron a resolverse bajo esta lógica.

La idea de *desarrollo* concretada después del fin de la segunda guerra mundial funcionó gracias a que la modernidad como sistema ideológico hegemónico fue establecida y propagada como máxima dentro de las relaciones políticas entre países. Problemático resulta que se buscaron explicaciones sobre el hambre y la pobreza en factores culturales de las sociedades que fueron clasificadas como *subdesarrolladas*. El argumento racista de que su cultura era la culpable de su estado de *subdesarrollo* fue central en la formulación de estrategias para *superar la situación de subdesarrollo*, imponiendo la necesidad de expertos que intervinieran con estrategias nacidas particularmente en el Norte global e importadas a estas realidades. Las críticas cada vez más fuerte de quienes recibían la ayuda al *desarrollo*, se concentraron en la no consulta para la participación en la formulación de estas estrategias y políticas. Las comunidades indígenas entonces empezaron a movilizarse entorno al derecho fundamental de la consulta previa.

El capitalismo, como sistema en el que se propaga la idea del *desarrollo* por medio de políticas específicas de intervención y *cooperación* (termino que es fuertemente debatido dentro de los movimientos sociales y particularmente dentro del movimiento indígena) es entendido como un patrón de dominación/explotación/conflicto que se configura desde la conquista de América en una estructura mundial de poder (Quijano, 2000: 39), en la cual se articularon y siguen articulando contextos históricamente

heterogéneos y desiguales, que se ubicaron y siguen ubicando precisamente en diferentes momentos de esa linealidad temporal que va desde el *subdesarrollo*-en vía de *desarrollo-desarrollados*. Siendo los primeros quienes tienen una *racionalidad premoderna, tradicional, primitiva y fantástica* y que rechazan el sistema ideológico-religioso de sus conquistadores, en el caso de América del sur, el de la iglesia católica. Los países que se consideran desarrollados, son países en los que el capitalismo se ha sostenido e implantado como la relación de producción primaria (Quijano, 2000:40) y en los que simultáneamente se ha desarrollado un Estado-Nación moderno.

Esto implica que la idea del *desarrollo* está intrínsecamente ligada a un sistema económico específico y una forma de organización socio-política particular: El Estado-Nación moderno. Es decir, una sociedad no puede considerarse como desarrollada, si sus relaciones de producción, de concertación política no encajan con las expuestas anteriormente. El problema recae en que en dicha situación democrática, no todas las personas o sujetos sociales tienen una relación igual con el control de los recursos de producción o los mecanismos de autoridad. Muchas de ellas se encuentran en posiciones de subordinación y dominación, marcadas ya por la idea fundamental del proyecto colonial de racialización de las comunidades conquistadas, en las cuales estas se construyen como inferiores y al servicio de quienes controlan los recursos de producción capitalista de la sociedad, bajo una lógica eurocéntrica⁴⁸. Desde un principio el proyecto colonial estuvo ligado a la modernidad, como espacio retórico en el que se exalta la novedad, el progreso y el *desarrollo* y en el cual se inferiorizaron formas de conocimiento *no científico* ligadas a la construcción de grupos raciales como indígenas, quienes por su relación con el pensamiento religioso, no sostenían relaciones monoteístas, ni tenían las mismas deidades o ritualidades. Dichas formas de pensamiento se naturalizaron a grupos de personas específicos y se situaron en las formas más tradicionales de pensamiento, localizadas en el espacio *subdesarrollado* de las sociedades. El racismo epistémico, (Mignolo, 2001:42) se instauró entonces como argumento para sostener las formas de dominación socio-políticas específicas. Dentro de este marco, las comunidades indígenas de Abya

⁴⁸ Según Quijano (2000) „*Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America*“, el eurocentrismo se entiende como el resultado de la experiencia colonial moderna, donde Europa y sus valores sociales, políticos y religiosos se instauran por medio de la dominación, como los fines últimos del desarrollo de la racionalidad y de la humanidad.

Yala⁴⁹, así como otros grupos de personas que fueron oprimidos durante el proyecto colonial, han dedicado gran parte de sus luchas para que se establezcan relaciones sociales y políticas más equitativas dentro de las condiciones del capitalismo y para poder controlar al menos los medios de producción locales de forma autónoma.

Regresando a la función central del individualismo dentro del dispositivo ideológico del *desarrollo*, puede verse la imposibilidad de transferir los modelos de sociedad implícitos en este, a comunidades indígenas. En las comunidades indígenas andino-amazónicas es imposible entender a la sociedad como una aglomeración de individuos, sino como sujetos sociales entrelazados por cadenas de reciprocidad, complementariedad y relacionalidad, donde no puede entenderse a nadie sin entender la relación que esta persona tiene con la comunidad entera (concepto que solo cobra sentido entendiendo a la colectividad social como parte de la comunidad y no como su todo). El sujeto colectivo de la comunidad, la colectividad social solo puede alcanzar objetivos económicos que tengan una incidencia positiva (o negativa en su defecto) en toda la comunidad. Esto hace que haya un cambio fundamental en la forma de entender los conceptos de riqueza y pobreza determinados por la acumulación y/o carencia de bienes materiales, propios de la idea del *desarrollo*. Al no existir una idea propiamente análoga al *desarrollo* dentro de las comunidades indígenas andino-amazónicas, la reflexión propuesta por la declaración del 92' de Rio de Janeiro invita a pensar y observar los principios centrales de organización social dentro de las comunidades indígenas de la región, representados en la idea del Sumac Kawsay, donde la comunidad es central. Esta idea plantea una cosmovisión ética de relacionalidad dictada por la Ley del Ayni (Acosta, 2016: 2). En la actualidad el Sumac Kawsay se entiende como una tarea descolonizadora, donde también se reflexiona sobre los ejes de colonización ideológica y subjetiva dentro de las comunidades indígenas andino-amazónicas.

En el caso particular de la comunidad indígena Inga de Aponte-Nariño es importante señalar que ningún espacio social, económico y político puede entenderse libre de elementos propios del proyecto colonial. Por esta razón,

⁴⁹ Abya Yala es el nombre dado al continente de América antes de la conquista, y utilizado por las comunidades indígenas para nombrar su territorio. Abya Yala se traduce como „Tierra de sangre“. Desde mitades del siglo XX, las comunidades indígenas recuperan y fortalecen este nombre, dentro de los espacios de autoorganización y en el movimiento indígena de base.

hay un discurso central sobre la recuperación de la identidad y sobre la necesidad urgente de regresar a la cosmovisión ancestral, como también de restablecer el equilibrio con la naturaleza y regresar a los fundamentos de los principios morales y éticos del Sumac Kawsay y por consiguiente de la centralidad de la ley de Ayni. El proyecto colonial, debe entenderse también desde la influencia que el mismo tiene en la creación o modelamiento de las subjetividades e identidades indígenas. *Desear el deseo del Estado*, podría entenderse como la finalidad de la intención de crear una población con identidad homogénea que permita que la administración territorial sea menos compleja. El proceso de homogenización de la identidad de la población nacional es fuertemente violenta⁵⁰ y pasa por la negación de los conocimientos ancestrales, de una identidad diferente que no reconoce al Estado nacional como ente central de su autonomía. Autores como Mignolo (2012) en su artículo „*Mariátegui and Gramsci in "latin" America: Between Revolution and Decoloniality*“, hablan de la violencia epistémica producida por el proyecto colonial, mediante la cual se invisibilizan formas de pensamiento y procesos de conocimiento que se distancian de la forma hegemónica de pensamiento moderno.

Dicha invisibilización resulta tan radical que logra ubicar a todo conocimiento que se encuentra por fuera del hegemónico, antro- y eurocentrado como un conocimiento inexistente. Esto implica que las formas de ser, existir y relacionarse de las comunidades que representan este tipo de conocimientos se vuelven incomprensibles e ininteligibles para el Estado y para la sociedad mayoritaria. La exclusión de estas formas de pensamiento y de las comunidades que las representan, es absoluta (Sousa Santos, 2007:2). Las comunidades indígenas desde el inicio del proyecto colonial han sido obligadas de forma violenta a asumir los principios morales de los colonizadores, esto implicó un intento de asimilación ideológica que empezó por las formas básicas de entender su procedencia y de relacionarse con el universo: asumir la religión. La resistencia a asumir esta mirada hegemónica, incitó a procesos de evangelización violenta y misiones cristianas que intentaron hacer más sencilla la dominación.

La reflexión recae, en que los territorios que fueron colonizados, no asumieron absolutamente estos ideales, estableciéndose una forma de

⁵⁰ En este caso se intenta resaltar la violencia que la colonización y consecuentemente la neocolonización ha tenido en relación de la destrucción física, material, cultural y humana de las comunidades indígenas colonizadas.

coexistencia entre ambas formas de relacionarse con la realidad. La coexistencia de la modernidad importada por la colonización y fundamentos ideológicos propios de su cosmovisión, una cosmovisión declarada primitiva. En efecto, la dominación epistémica, territorial, política y cultural de la modernidad occidental, construyó formas híbridas de identidad donde se asumieron propuestas desde lo moderno, mezclándose con las formas autóctonas de pensamiento. Es así, como observamos la coexistencia del pensamiento hegemónico representado en la modernidad occidental y del declarado *estado de naturaleza* y pensamiento tradicional representado en las cosmovisiones indígenas. Sin embargo, uno de los logros de la violencia epistémica de la modernidad ha sido declarar a este último como inexistente (Sousa Santos, 2007:7). El hecho de que estas formas de conocimiento y pensamiento sean incomprensibles dentro de la modernidad occidental, es altamente peligrosa y este argumento resulta fundamental para la formación de la misma idea de *desarrollo* y en su momento para la realización de misiones evangelizadoras y la legitimación de la esclavitud y la servidumbre. Su ininteligibilidad fue el argumento principal para su deshumanización y la legitimación de la violencia misma del proyecto colonial (Sousa Santos 2007:8).

Dentro de esta lógica puede entonces entenderse que regresar y reclamar el Sumac Kawsay como espacio propio y ancestral es un intento político que tiene como fin seguir en el camino de la descolonización del pensamiento, la identidad y la subjetividad (Acosta, 2016:2). Es importante entender que aunque es un principio compartido por las comunidades indígenas del Sur global, es un concepto heterogéneo que solo puede explicarse desde el contexto particular político, territorial y económico. Sin embargo, es fundamental entender que el Sumac Kawsay resulta una propuesta alternativa que cuestiona la idea tradicional de progreso y propone espacios alternativos al capitalismo y la construcción de alternativas al *desarrollo*, entendiendo al mismo de una forma radicalmente distinta. De igual forma, resulta interesante contemplar la continuidad histórica de este principio en las cosmovisiones indígenas, como principio existente en las formas de organización social precedentes a la colonización hispánica. Es justamente en esta reflexión que resulta indispensable la pregunta por la invisibilización de este principio por un periodo tan extenso de tiempo. Análisis sobre la marginalización del mismo y de las identidades indígenas son fundamentales para entender el proceso de subalternización de estas identidades, cosmovisiones y realidades sociales. Dicho proceso

tiene intenciones políticas y económicas precisas y legitima la construcción de subalternos en aras del desarrollo del capitalismo (Acosta, 2016:6).

En este punto me gustaría hacer uso de la entrevista realizada con el mayor *Kjuraj*: „*El buen vivir como plan integral de vida, armonía y convivencia con la naturaleza, existe desde los tiempos antes de que los españoles llegaran y pues hemos intentado seguir viviéndolo. Ha sido difícil eso sí. Cuando el dinero se nos volvió importante fue desapareciendo de a poquitos el Sumac Kawsay, eso en la época del narcotráfico. Sin embargo, después de rearmonizar el territorio, de limpiarlo y tomar remedio volvimos a reclamarlo como la única opción de vida para las y los indígenas. El Sumac Kawsay es nuestra ley mayor, es vivir en armonía con la naturaleza, porque la naturaleza está viva, es vivir en armonía entre todos nosotros, hermanas y hermanos, es no acumular lo que no necesitamos, respetar a la tierra y sus propios principios. Regresar a la lectura del cosmos, de la naturaleza, de los ríos. Regresar a la espiritualidad como forma fundamental de ser indígena y regresarle también a la tierra, agradecerle por rituales, tener los principios claros de pensar bien, con un buen corazón y querer bien, descubrir que no ser blancos es nuestra gran fortaleza, somos indígenas y el Sumac Kawsay hace que cuidemos de la naturaleza, esa es nuestra misión cuidar de este mundo, recuperar nuestra identidad*“ (Extracto entrevista con *Kjuraj*, 01.17). Hay diferentes puntos interesantes en el fragmento de esta entrevista, que refleja la discusión que fue expuesta anteriormente.

El Sumac Kawsay se entiende como un plan de vida propio y precolonial, también precapitalista. El mayor *Kjuraj*, retoma la idea del dinero y su acumulación como valor opuesto a la idea del Sumac Kawsay. Es importante en este punto, la idea de retomar, de regresar, de recuperar, que implica fundamentalmente el reconocimiento de que en la actualidad, dentro de la forma de entenderse como indígena se admite que gracias al proyecto colonial existieron procesos de aculturación e hibridación cultural, donde se asumen formas de identidad no indígena en las comunidades. El modo de producción capitalista, donde la acumulación del dinero es sugerida como necesaria para la consecución de bienestar se entiende como contrario a la idea del Sumac Kawsay, esto resulta claro cuando *Kjuraj* dice que gracias a la importancia que cobró el dinero, el buen vivir fue desapareciendo de a poquitos. El Sumac Kawsay, como plan de vida comunitario incluye a la naturaleza como parte de la comunidad y recupera

el principio de reciprocidad hacia la tierra. Al entender la ley del Ayni como ley de reciprocidad para con las y los vecinos y al relacionarla con la idea del Sumac Kawsay, se entiende que es necesario regresar a la tierra, ser recíprocos con ella, para crear armonía. La tierra, como sujeta comunitaria, también es considerada en las relaciones de intercambio formadas bajo el principio de reciprocidad, siendo la práctica ritual la forma más significativa para retornar.

Por otra parte, es importante resaltar que la relación con la identidad indígena ocurre en diferenciación con la idea de ser blancos, la blanquitud como categoría identitaria, que representa ciertos valores culturales, económicos e ideológicos. En este sentido resulta relevante entender a la idea de la blanquitud, como un dispositivo central para el funcionamiento de la matriz colonial del poder⁵¹, según lo retoma Mignolo (2008) en „*La opción descolonial*“, este dispositivo supone la necesidad de regular la población colonizada por medio de un marco conceptual e ideológico, que diera sentido a la misma regulación. Lo que Mignolo entiende como la instancia enunciativa dentro de la la regulación de las sociedades colonizadas, fue fundamental para establecer la blanquitud como forma deseada y fase de evolución final del *desarrollo* de las personas: *entre más blancos, más desarrollados*. La instancia enunciativa dentro del control de las sociedades colonizadas en lo que se empezó a conocer como América, recaía en dos ejes principales: el patriarcado y el racismo (Vasquez-Laba, 2008:7). La regulación y el control de sociedades *más blancas* era más fácil de asegurar y para esto fue necesario no solo el uso de violencia física, sino también epistémica y cultural.

Sería ingenuo y falso entender la identidad indígena actual en su *pureza* precolonial, ya que los siglos de dominación, la presencia fuerte, en el caso de la comunidad Inga de la orden capuchina y las misiones de conversión al evangelio, conocidas también como misiones evangelizadoras, tuvieron una influencia profunda en las identidades de las personas y las

⁵¹ Según Mignolo (2008), en su texto „*la opción decolonial*“, la matriz colonial de poder fue construida en el proceso de conquista y colonización y en el momento de organizar el control político y económico de las colonias. Dicha matriz colonial ya estaba funcionando en Europa a través de cuatro niveles de control: la economía (a través de explotación de tierras y explotación del trabajo), la autoridad (a través de formas de gobierno), el género y la sexualidad (a través de la heterosexualidad como norma y del modelo de la familia cristiana/victoriana como célula social) y el control del conocimiento y de la subjetividad (a través de las instituciones y las concepciones del mundo que contribuyen a formar subjetividades). Estos cuatro niveles de control regulan, desde entonces, las formas de vida, sociedades y economías europeas y no europeas del mundo.

comunidades. Es así, como en la actualidad se habla de la recuperación y el retorno a espacios propiamente indígenas y se intenta identificar las influencias ideológicas del proyecto colonial en las creencias religiosas y en las costumbres (como el vestido, la música, la importancia de la comunicación haciendo uso de las redes sociales virtuales, etc.).

Los procesos de recuperación de la identidad indígena y de retorno a espacios e ideas propias se ha fortalecido en las últimas décadas, específicamente desde la necesidad de las comunidades indígenas en la región sobre posicionarse en cuanto a la realidad política y económica de un país como Colombia. Este posicionamiento, permite la búsqueda de alternativas radicales, contra lo que se entiende como los problemas fundamentales de la actualidad: la guerra, la acumulación de capital por parte de la élite, el empobrecimiento sistemático de comunidades marginalizadas (comunidades indígenas, afrodescendientes, campesinas, entre otras), la ausencia de mecanismos para la participación política equitativa de estas comunidades, así como la imposibilidad de acceder a los recursos sociales de estos espacios subalternizados. De esta forma, es importante entender al Sumac Kawsay, como una propuesta que se genera como estrategia de resistencia, que intenta aportar alternativas al *desarrollo* hegemónico.

Kothari (2014) en su artículo „*Buen vivir, Degrowth and Ecological Swaraj: Alternatives to sustainable development and the Green economy*“ habla sobre la (re)emergencia de conceptos originarios a las cosmovisiones de las comunidades ancestrales en diferentes lugares de la tierra como espacios de resistencia en contextos de lucha contra la industria extractivista y las economías neoliberales. En esta artículo, así como en la entrevista realizada al mayor de la comunidad, se rescata la incompatibilidad de estos principios ancestrales con la idea de *desarrollo* hegemónico. Uno de los espacios de incompatibilidad más fuerte es la imposibilidad de entender el proceso de la vida como un proceso lineal, en el que se establece que existe un estado anterior y posterior: *subdesarrollado* a *desarrollado*, esto hace referencia a la dicotomía en la que se entiende el proceso de vida de las personas, donde estas deben pasar por un proceso en el cual alcanzan el bienestar, al salir de su *estado de naturaleza* gracias a asumir los valores del mundo *occidental* (Kothari et al, 2014: 367).

Los conceptos de bienestar o pobreza son determinados dentro de esta idea dicotómica del *desarrollo* por la acumulación o carencia de bienes materiales. En contraste, el Sumac Kawsay puede entenderse como una propuesta que se retoma desde la necesidad que existe en la discusión actual sobre *desarrollo* sostenible, de plantear códigos éticos o espirituales en relación al medio ambiente. Sin embargo es indispensable señalar que la propuesta del Sumac Kawsay se distancia fundamentalmente de las discusiones en torno al *desarrollo* sostenible, el cual en primer lugar se enfoca en la erradicación de la pobreza en los países del Sur global, conocidos en el momento de la emergencia de este discurso, como países en vía de *desarrollo*. El *desarrollo* sostenible intenta intervenir en estos países para encontrar las causas de la pobreza y olvida la necesidad de entender el empobrecimiento de los mismos en relación con la responsabilidad de los países desarrollados del norte, sus prácticas económicas globales y la afección que las mismas tienen sobre el medio ambiente. El crecimiento económico fue considerado como necesario para la solución de problemas medioambientales sin enfocarse en los efectos negativos de la industrialización de los medios de producción, sobre el medio ambiente. En el análisis sobre las falencias de la propuesta del *desarrollo* sostenible Kohtari et al (2014) han propuesto nueve puntos que sería pertinente resaltar: 1). La ausencia de un análisis histórico y estructural sobre las raíces de la pobreza, el hambre, las desigualdades, el cual debe incluir la centralización del poder del Estado, los monopolios capitalistas, el colonialismo, el racismo y el patriarcado; 2). El foco inadecuado en la idea de gobernabilidad, centrado en la transparencia y dejando de lado la importancia de enfocarse en la construcción de espacios de democracia directa, en la que las comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas, así como los espacios urbanos marginales puedan contar con una participación directa e igualitaria; 3). La incapacidad de reconocer los límites biofísicos del *desarrollo* económico, en cuanto a tematizar la contradicción inherente entre estos límites y un crecimiento económico ilimitado, entendiendo que la actividad humana ha alcanzado los límites del planeta, retándonos a pensar en la necesidad de un *decrecimiento* global de la mano con una redistribución radical en beneficio de las regiones privadas del acceso a los recursos económicos; 4). La continuidad de acumulación del capital privado y de los medios de producción que están al servicio de dicha acumulación; 5). La ciencia moderna y la tecnología se consideran la panacea, dejando de lado la importancia del conocimiento tradicional de las comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas; 6). En el discurso

del *desarrollo* sostenible no hay espacio para la cultura, la ética y la espiritualidad, ya que se basa sobre los alcances de la ciencia positivista y las nuevas tecnologías; 7). Aunque existe un llamamiento a la producción y consumo sostenible, no hay un foco explícito sobre la necesidad de cortar radicalmente el consumo del Norte global; 8). La necesidad de hablar sobre la importancia de la autonomía y la autodeterminación de comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas y sus propuestas de democratización de la producción y de los mercados y de la formulación de prácticas de una democracia radical de base directa; 9). No existe una iniciativa global que permita la construcción de un sistema global que responda responsablemente a las necesidades de las comunidades marginalizadas y los grupos sociales excluidos sistemáticamente (Kohtari et al, 2014: 365).

Resulta importante reconocer todos estos puntos en la formulación de una crítica a la idea del *desarrollo* sostenible y a la diferenciación del mismo con propuestas, como el Sumac Kawsay, retomada por las comunidades indígenas de Abya Yala. El Sumac Kawsay, no sintetiza una propuesta *monocultural*, como es el caso del *desarrollo*, sino que propone un concepto plural, bajo el cual se reconoce la diferencia de las comunidades indígenas en cuanto a su relación con la naturaleza y entre miembros de la comunidad, pero en el cual también en su forma actual se reconoce las ventajas de los avances tecnológicos del mundo moderno y a su vez la necesidad de rescatar las contribuciones de otros grupos étnicos o sociales marginalizados por la modernidad dominante. En las palabras del mayor *Kjuraj*: „*El Sumac Kawsay nos ha permitido regresar a nuestra esencia indígena, a pensar en nuestra lengua, a pensar como indígenas, como cuidadores de la tierra, sabemos que el buen vivir, el querer bien, el pensar bien, el actuar bien, es la única forma de conseguir relaciones justas, respeto e igualdad*“ (Extracto entrevista con *Kjuraj*, 01.17).

3.5. Volver a pensar en Inga

La comunidad indígena Inga de Aponte Nariño, como otras comunidades indígenas de Abya Yala han pasado por diferentes momentos violentos de aculturación, donde la lengua Inga, al ser una representación de la identidad indígena, ha sido sistemáticamente oprimida y obligada casi por completo a desaparecer. Esta se ha convertido a su vez en un símbolo de resistencia colectiva que pretende rescatar la importancia de la diversidad cultural y de las cosmovisiones indígenas para contrarrestar los efectos negativos del colonialismo. Me parece importante hacer uso de las entrevistas realizadas en el trabajo de campo para mostrar su relación con el uso de su propia lengua. De esta forma, quisiera referirme a otros fragmentos de la entrevista con *Willana* y posteriormente a fragmentos de la entrevista realizada con *Runachay*. *Willana* dice entonces: „En Aponte vivimos una situación de aculturación, ha habido una invasión externa casi que constante, primero fueron los españoles los que acabaron con nuestra gente, con nuestra cultura, esclavizándonos, evangelizándonos, después llegaron los capuchinos que permanecieron en el territorio por cientos de años, así nuestras tradiciones fueron cambiando, empezamos también a rezarle al Dios de ellos, olvidando que nuestra tierra es nuestro Dios y luego la Violencia, el narcotráfico, los cultivos ilícitos. Han sido siglos de resistencia y siglos de exterminio. La identidad se nos ha blanqueado, eso ha hecho que hayamos perdido la lengua, que hayamos perdido el vestido, que hubiéramos dejado de reconocer al cabildo mayor como la máxima autoridad“ (Extracto entrevista con *Willana*, 01.17).

En este fragmento podemos ver como se entiende la aculturación y como se refiere a diferentes momentos de aculturación donde no solo se hace referencia al momento del inicio del proyecto colonial (*la llegada de los españoles*), sino también al mantenimiento de estructuras de carácter religioso y político que permanecieron por siglos logrando procesos de colonización de la subjetividad y por consiguiente de aculturación por medio del cambio de la cosmovisión indígena misma. La llegada de los españoles se presenta como el inicio de un proyecto que está estrechamente relacionado con el desarrollo del capitalismo, por medio de la esclavitud de indígenas y también estrechamente relacionado con la dominación de la subjetividad por medio de la imposición de la religión católica. La evangelización es así un proceso extremadamente violento en el que se tiene

como finalidad la homogeneización de la población en términos de subjetividad y creencia.

3.6. La evangelización y la represión de la lengua indígena

La evangelización va de la mano también con la imposición de una lengua particular, para poder dominar ampliamente la subjetividad de las personas que son objeto de la evangelización⁵². La idea monoteísta de un solo Dios creador, separado de la materialidad misma de la naturaleza tiene implicaciones drásticas en la transformación de la cosmovisión indígena andino-amazónica, quienes creen en la existencia de espíritus en la naturaleza y de ancestros en el territorio. La idea monoteísta implica entonces negar la creencia enraizada en las fuerzas de la naturaleza e implica una división entre la idea de Dios como creador de la naturaleza y no como (co)parte de la misma. La permanencia de los capuchinos en el territorio de Aponte Nariño implicó hasta el momento una transformación de las costumbres y creencias indígenas, ya que las prácticas rituales mismas se vieron demonizadas dentro del pensamiento dicotómico judeocristiano del bien y el mal.

Cuando *Willana* dice lo siguiente: „*empezamos también a rezarle al Dios de ellos, olvidando que nuestra tierra es nuestro Dios*“, puede entenderse que una de las implicaciones fundamentales de este traslado de honrar a la naturaleza por rezar a un Dios etéreo implica de igual forma el rompimiento de ideas fundamentales de la cosmovisión indígena como por ejemplo la ley del Ayni. Los rituales al ser condenados, dejan de practicarse, además el control territorial lo tiene la iglesia, lo que supone también el control moral sobre *el bien y el mal*. Para *Willana* como para otras y otros indígenas con los que tuve la oportunidad de sostener conversaciones, la imposición de la religión judeocristiana tiene una relación directa con la idea de blanqueamiento del pensamiento, que en palabras más sofisticadas tiene relación con la idea de aculturación por medio de asumir la imposición de valores morales, que traen consigo una forma particular de entender a las sociedades y una jerarquización de quienes asumen estos (de forma más rápida), por encima de quienes no los asumen, despojando a estos últimos la condición de la humanidad, la posibilidad de tener un alma. La

⁵² Según el texto de Prien (1993) „*Lenguas y evangelización en la época colonial, adaptación o dominación?*“, es de recordar que la estrategia de evangelización fue ampliada y posteriormente se intentó evangelizar en las lenguas vernaculares.

consecuencia directa de *desalmar* a la persona que se resiste a asumir la religión impuesta y por consecuencia los valores morales de la misma, es la *deshumanización* de la persona, permitiendo así que todos los abusos puedan ser cometidos sobre ella.

„La identidad se nos ha blanqueado, eso ha hecho que hayamos perdido la lengua, que hayamos perdido el vestido, que hubiéramos dejado de reconocer al cabildo mayor como la máxima autoridad“, esta última frase indica directamente que la pérdida de la lengua esta directamente relacionada con el proceso de colonización de la subjetividad. *„La identidad se ha blanqueado“* indica que haya un intento de semejanza al opresor, que se asuma una lengua colonial, formas de vestir particulares y ajenas a la comunidad entre otras.

A esta reflexión me parece importante retomar la entrevista con *Runachay* en la parte en la que se relaciona con la pérdida de la lengua: *„Nos dimos cuenta pues que habíamos perdido la lengua, que la lengua se estaba extinguiendo. La lengua es el pensar en Inga, porque por ejemplo yo digo buenos días en español y en Inga yo digo buenos días también, pero significa otra cosa, habla de la relación que cada indígena tiene con la naturaleza, con que el sol vuelva a salir. Nos propusimos desde entonces, desde que pudimos sacar a los actores armados del territorio que íbamos a fortalecer la lengua, porque fortalecer la lengua es fortalecer la identidad cultural. Los mayores tienen un papel fundamental, porque ellos salvaguardan la lengua, ellos conocen el Inga. La lengua es una herramienta fundamental que sufre por medio de la colonización, porque lo primero que hacen para dominarnos fue prohibirnos la lengua, prohibirnos el vestido y luego hasta nos daba pena hablar nuestra lengua, pero ahora ya no, ahora lo hacemos con orgullo, ahora queremos que nuestros hijos, nuestras hijas hablen la lengua, se fortalezcan, porque la lengua es la cosmovisión. Vinieron con sus religiones a colonizar, cambiarnos la ideología. Nosotros aprendíamos desde la oralidad y desde la práctica desde las historias de origen y para reconstruir nuestra identidad pues tenemos que fortalecer el Inga, la relación con el territorio, la medicina tradicional. La resistencia es fortalecer la cultura, la cosmovisión, el territorio, pensar en Inga. En las escuelas indígenas tiene que hablarse Inga, necesitamos una nueva forma de educación una educación propia para los indígenas y ha sido muy difícil, porque la aculturación ha sido fuerte, pero podemos resistir sin perder nuestra cosmovisión, nuestra*

identidad. La familia es muy importante en el fortalecimiento de la lengua y de la identidad. Nosotros antes que vivíamos tan tranquilos hablando en nuestro idioma, llega la gente de afuera y empieza el mestizaje y la dominación del español, la prohibición de la lengua y hoy hay discriminación por el uso de la lengua, entonces nosotros solo lo hablamos en la casa. Cuando antes habían profesores de afuera no nos dejaban hablar en Inga y nos daba miedo hasta pedir permiso para ir al baño y pues hasta nos orinábamos encima y que vergüenza porque luego decían los mestizos es que los indígenas son cochinos y pues ahora otra vez estamos mas fuertes, por eso ahora fortalecemos nuestra lengua“ (Extracto entrevista con Runachay, 01.17).

Esta entrevista es compleja y rica en información en cuanto el posicionamiento sobre la lengua por parte de *Runachay* noción que en muchas partes fue consentida por *Yachachix*, ambos profesores en la comunidad. *Runachay* significa literalmente educar al ser humano, al igual que *Yachachix* podría traducirse como profesor las implicaciones son diferentes, *Yachachix* es el que percibe y transmite el conocimiento percibido, como lo expliqué anteriormente, es decir que ambas personas se aproximan a su labor educativa desde entendimientos diferentes de su condición de educadores. Es así, como me gustaría dividir la entrevista en diferentes fragmentos para entender las implicaciones de la lengua en cuanto a herramienta de resistencia y espacio de diferenciación de la identidad indígena: „*Nos dimos cuenta pues que habíamos perdido la lengua, que la lengua se estaba extinguiendo. La lengua es el pensar en Inga, porque por ejemplo yo digo buenos días en español y en Inga yo digo buenos días también, pero significa otra cosa, habla de la relación que cada indígena tiene con la naturaleza, con que el sol vuelva a salir. Nos propusimos desde entonces, desde que pudimos sacar a los actores armados del territorio que íbamos a fortalecer la lengua, porque fortalecer la lengua es fortalecer la identidad cultural. Los mayores tienen un papel fundamental, porque ellos salvaguardan la lengua, ellos conocen el Inga.*“ (Extracto entrevista con *Yachachix*, 01.17). En este primer fragmento se puede reconocer el proceso actual de recuperación de la lengua indígena y de la decisión política que la comunidad y las autoridades indígenas toman de recuperar esta lengua y reconocer el proceso de extinción de la misma, que responde a las consecuencias del proyecto colonial y la imposición del español como lengua oficial y administrativa dentro del territorio nacional.

La lengua Inga está estrechamente relacionada con la forma de pensar Inga, es decir con la cosmovisión y la relación de los sujetos sociales con su entorno natural, entre sí y la forma de entender la comunidad como espacio compuesto por la naturaleza y el colectivo de personas. Es importante reconocer la certeza que *Runachay* tiene sobre la dificultad de traducir los conceptos dentro de la lengua Inga y el español y todos los conocimientos o acercamientos que se pierden en esta traducción. Decir buenos días no tiene la misma explicación o relación en la forma de pensamiento indígena Inga, ya que esta, como lo vimos al principio de este trabajo, hace referencia al acompañamiento despacio del sol al iniciar el día. El sentido de interpretar la realidad y de relacionarse con los fenómenos cotidianos cambia radicalmente y es intraducible. *Runachay* es consciente de esta pérdida de significado. Es central la diferenciación que se asume en la identidad indígena con respecto a la identidad mestiza en cuanto a la relación con la naturaleza. La salida de los actores armados del territorio en la época de los 90's se tratará en otro acápite de este trabajo, relacionado con las formas de resistencia indígena actuales. Sin embargo, es importante mencionar que desde ese entonces hay un cuestionamiento muy presente sobre la pérdida de la identidad indígena y la influencia cultural que tuvieron los actores armados y el narcotráfico, en cuanto a la acumulación de dinero y el consumo de actividades o productos traídos en ese momento. Desde la reflexión sobre la pérdida de identidad se fortalece el vínculo entre mantenimiento de la lengua propia y el fortalecimiento de la identidad indígena.

La lengua indígena se reconoce como un valor cultural fundamental, fortaleciendo de igual manera el rol de los mayores para la recuperación de la misma. En el contexto en que se expulsa a los actores armados del territorio, se reconoce que quienes han mantenido la lengua son los mayores de la comunidad, al portar el conocimiento de la misma se les otorga nuevamente un rol central dentro de la idea de transmisión del conocimiento. Es así, como se valora el rol de las y los mayores y se centraliza la sabiduría que ellas y ellos poseen, así como la necesidad de integrarlos en procesos de recuperación y fortalecimiento de la identidad indígena con un rol central. El segundo segmento de la entrevista dice:

„La lengua es una herramienta fundamental que sufre por medio de la colonización, porque lo primero que hacen para dominarnos fue prohibirnos la lengua, prohibirnos el vestido y luego hasta nos daba pena hablar nuestra lengua, pero ahora ya no, ahora lo hacemos con orgullo,

ahora queremos que nuestros hijos, nuestras hijas hablen la lengua, se fortalezcan, porque la lengua es la cosmovisión. Vinieron con sus religiones a colonizar, cambiaron la ideología. Nosotros aprendíamos desde la oralidad y desde la práctica, desde las historias de origen y para reconstruir nuestra identidad pues tenemos que fortalecer el Inga, la relación con el territorio, la medicina tradicional“ (Extracto entrevista con *Runachay*, 01.17), en este fragmento es importante reconocer como funcionó la imposición del español como idioma colonial que sirvió para la colonización de la subjetividad de las comunidades indígenas y que fortaleció la violencia emitida por las misiones evangelizadoras.

La prohibición de la lengua indígena, sugirió una forma de dominación sobre los espacios públicos y privados y facilitó el transporte de ideologías e ideas propias de las misiones evangelizadoras en el inicio y desarrollo del proyecto colonial. Aprender español, indicó también aprender una forma de relacionarse con la realidad, de comprender el mundo y de emitir conocimientos religiosos, por medio de la palabra en latín y español. Con la prohibición de la lengua, viene la prohibición de otras marcas culturales como el vestido, por supuesto esto también en aras de homogeneizar la población colonizada y facilitar la administración de los territorios. Es importante resaltar, que el desplazamiento de una lengua indígena, en este caso el Inga, por una lengua mayoritaria es un proceso que da cuenta de las relaciones de poder en un territorio y contexto geopolítico particular, en este caso las relaciones de poder marcadas por la dominación de los españoles en la conquista. La imposición de la religión judeocristiana por medio de la colonización sugirió un conflicto entre la lengua indígena Inga y el español, fue así que en aras de asegurar la dominación del territorio es importante hacer la selección de un código determinado de interacción por medio de una lengua particular, en este caso el español que tiene como consecuencia el desplazamiento de las lenguas indígenas (Terborg 2006: 4). Sin embargo, en el fragmento de la entrevista puede reconocerse que la recuperación de la lengua y el fortalecimiento de la identidad es un espacio de empoderamiento importante para la comunidad Inga y se considera un objeto de orgullo en la actualidad.

Al final de este fragmento *Runachay* comenta un tema que será central en el siguiente acápite sobre educación indígena propia, en la importancia que tiene la tradición oral y los espacios no escolarizados para aprender, crear conocimiento y realizar diálogos de saberes. Estos espacios

no escolarizados se han retomado, como espacios fundamentales en los que se experimenta transmisión de valores culturales propios de la comunidad y de la cosmovisión Inga. Fortalecer la lengua Inga está relacionado con fortalecer la identidad y de igual forma con fortalecer el territorio, concibiendo a la comunidad como una unidad entre la naturaleza y el colectivo de personas. El Inga entonces se convierte también en un espacio donde la identidad indígena se ve fortalecida hacia el interior y exterior de la comunidad. La lengua se convierte una herramienta de resistencia, de autonomía y de diferenciación con la mayoría de la población en Colombia y de esta forma se convierte en un espacio de reivindicación. En todas las entrevistas realizadas en el trabajo de campo, la revitalización de la lengua Inga y el traslado de la misma del espacio privado al público fue central. Así fue acentuado en la entrevista: *„En las escuelas indígenas tiene que hablarse Inga, necesitamos una nueva forma de educación una educación propia para los indígenas y ha sido muy difícil, porque la aculturación ha sido fuerte, pero podemos resistir sin perder nuestra cosmovisión, nuestra identidad. La familia es muy importante en el fortalecimiento de la lengua y de la identidad. Nosotros antes que vivíamos tan tranquilos hablando en nuestro idioma, llega la gente de afuera y empieza el mestizaje y la dominación del español, la prohibición de la lengua y hoy hay discriminación por el uso de la lengua, entonces nosotros solo lo hablamos en la casa. Cuando antes habían profesores de afuera no nos dejaban hablar en Inga y nos daba miedo hasta pedir permiso para ir al baño y pues hasta nos orinábamos encima y que vergüenza porque luego decían los mestizos es que los indígenas son cochinos y pues ahora otra vez estamos mas fuertes, por eso ahora fortalecemos nuestra lengua“* (Extracto entrevista con *Runachay*, 01.17). En este último segmento, es importante resaltar la experiencia de discriminación que sufren las y los Inga-parlantes con respecto al uso de la lengua en espacios públicos. Dicha experiencia de discriminación tiene una relación directa con la imposición del español como idioma colonial y la prohibición de las lenguas indígenas para poder asegurar la dominación y administración del territorio que hoy se conoce como Colombia.

Es importante considerar que el hecho de que exista una experiencia discriminatoria al hablar en Inga, esta relacionado con la violencia epistémica producida por el proyecto colonial, donde la prohibición de la lengua indígena, se relaciona con la necesidad de que las y los indígenas entiendan el español y el latín para poder evangelizarlos y poder

disciplinarlos según las reglas del catecismo. Esto también estrechamente relacionado con la construcción de las y los indígenas como grupo ajeno a las *normas de Dios* y por tanto con ausencia de alma. La estrategia de deshumanización en la racialización de los grupos colonizados presenta una gran ventaja para legitimar su dominación violenta.

Al igualar a las y los indígenas como grupos de personas *desalmadas* e irracionales, pudo disfrazarse el discurso colonial como un proyecto civilizatorio. El conocimiento de las comunidades objetos de colonización fue considerado irracional y no científico, las comunidades fueron despojadas de esta forma de sus avances tecnológicos y fueron consideradas lejanas a la posibilidad de crear conocimiento científico, otorgándoles el lugar de los conocimientos mágicos o místicos que fueron ubicados como atrasados en relación a la construcción de una línea de tiempo, donde la razón (representada por Europa y los conquistadores) fue ubicada en el punto máximo de desarrollo humano.

3.7. Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP)

El Sistema Educativo Indígena Propio⁵³ (SEIP), al igual que la revitalización de la lengua son de central importancia dentro de la consecución y vivencia de la filosofía de Sumac Kawsay. Dentro del Sumac Kawsay se habla también de la necesidad de aprender bien, que significa en las palabras de *Yachachix*: *„Aprender bien es aprender en Inga, es aprender como indígena, nuestra cosmovisión, saber que el conocimiento no solo esta en los salones de clase, está en la naturaleza, en hablar con los mayores, en hablar entre nosotros, en leer el cielo, las nubes, los vientos, las corrientes de los ríos, en entender que somos una unidad, que somos parte del todo, que todo el universo esta conectado entre sí, que nuestras acciones tienen resonancia en todo el mundo, que la naturaleza es parte de la comunidad y que la comunidad no solo somos las personas, pero son los árboles, los ríos,*

⁵³ Según CONTCEPI (2013), el SEIP es el tejido ancestral y/o conjunto de procesos que desde la ley de origen o derecho mayor, recoge el pasado, antepasado y presente de los pueblos indígenas, sus cosmogonías y principios que los orientan, proyectando un futuro que asegura la permanencia cultural y pervivencia como pueblos originarios, que involucra el conjunto de derechos, procesos, procedimientos y acciones que garantizan el derecho fundamental a la educación indígena propia gratuita, asegura el acceso, equidad, integridad, pertinencia, diversidad e interculturalidad con reciprocidad y posibilita el fortalecimiento de la autonomía, el ejercicio de la gobernabilidad, potencia los planes de vida y se fundamenta en las dinámicas culturales y procesos formativos durante toda la vida que incluyen la escolaridad desde la cosmovisión indígena, acorde con las realidades sociales, políticas, económicas y culturales de los respectivos pueblos.

las abejas, los pájaros. Aprender bien es aprender a tener un corazón limpio, sin malas intenciones, con honestidad, que no queramos volvernos ricos solamente, sino ser felices, que no queramos acumular, sino coger lo que necesitamos y nada más, cuidarnos, cuidar a los recursos naturales, aprender bien es ser indígena, ser de los Andes y de la Amazonía“ (Extracto entrevista con *Yachachix*, 01.17). Este fragmento de la entrevista, es muy significativo para entender el lugar que ocupa la educación propia dentro de la organización del gobierno indígena autónomo y dentro de la formulación de planes de educación de la comunidad indígena para la comunidad indígena. Para poder vivir bien hay que aprender bien y por eso dentro del Sumac Kawsay se hablará de los planteamientos de la educación indígena propia. En el documento *„Perfil del Sistema Educativo Indígena Propio SEIP“* (2013) relatado por la Comisión Nacional de Trabajo y Concertación de la Educación para los Pueblos Indígenas (CONTCEPI), conformada por la Organización Nacional indígena de Colombia (ONIC), por las autoridades indígenas de Colombia, la organización de los pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (IAC), la Confederación Indígena Tayrona (CIT) y el Ministerio de Educación Nacional, se define la educación propia de esta forma: *„Proceso integral de rescate, recreación y/o fortalecimiento vivencias de la lengua materna, valores culturales, tradiciones, mitos, danzas, formas de producción, sabiduría, conocimiento propio, fortalecimiento de la autoridad, autonomía, territorio, autoestima, crecimiento y desarrollo, que crea, recrea, transmite y reafirma la identidad cultural y formas propias de organización jurídica y socio-política de los pueblos indígenas y potencia las condiciones para lograr un buen vivir comunitario centrado en la unidad, diálogo, reciprocidad, capacidad para proyectarse y articularse a otras sociedades respetando los derechos de todos, hacia la construcción de sociedades plurales y equitativas. Es un proceso de enseñanza aprendizaje que se adquiere desde antes del nacimiento hasta después de la muerte; que se construye y valida por cada pueblo y se concreta en su respectivo Plan de Vida y es promovido por los sabedores, el núcleo familiar y mayores en general“* (CONTCEPI, 2013: 133).

En esta definición compartida por los pueblos indígenas, se refleja en primer lugar la centralidad de la lengua indígena y la importancia de su revitalización, también se resalta la necesidad de entender espacios no escolarizados, como espacios de educación, como lo son espacios donde se viven y aprenden las costumbres propias de cada pueblo, dándole relevancia

a la tradición oral y a las historias de origen de cada comunidad indígena, como espacios de transmisión de la identidad. Esta educación propia, como la describe la definición es fundamental para el desarrollo y fortalecimiento de las formas de autogobierno de cada comunidad y de organización jurídica y política, todas estas fundamentales para lograr la vivencia del Sumac Kawsay, como aproximación radicalmente diferente a la idea de *desarrollo* industrial. Resulta característico de la educación indígena propia la idea de que el proceso educativo se transmite desde la prevalencia de la cultura indígena y la centralidad de la misma al nacer „*desde antes del nacimiento hasta después de la muerte*“. El fortalecimiento de la identidad cultural, es fundamental para la educación propia y no el individuo, ya que la muerte del mismo, no significa la finalización de la educación misma.

La comunidad tiene un sentido central dentro de la educación propia, ya que a pesar de la muerte de un individuo particular, no se entiende la educación como terminada, sino como prolongada dentro de la comunidad misma. Este es un factor de diferencia significativo frente a la educación secular estandarizada por el Estado-Nación, en el que el individuo y su progreso dentro de una institución educativa particular, se asume dentro de la escolaridad y concluye a través de la consecución de mayor conocimiento en áreas específicas de estudio. La idea del conocimiento escolarizado dentro de la sociedad individualizada tiene una lógica lineal, en la que se entiende el conocimiento consecutivamente, desde un inicio localizado en la niñez y un final, localizado con la edad adulta. Dentro de la educación escolarizada homogénea y secular, al menos dentro de Colombia, se considera que existen etapas de desarrollo humano particulares, las cuales resultan segmentos de desarrollo, en las que pueden alcanzarse conocimientos específicos estandarizados.

3.7.1. La educación oficial escolarizada como medio de homogeneización cultural

La educación escolarizada oficial impartida por el Estado colombiano, tiene como objetivo la homogeneización de la sociedad, por medio de la asimilación de valores particulares. Esta intención también se puede ver reflejada en la educación impartida por la iglesia. La individualización del conocimiento y de la forma de relacionarse entre las personas, es central en la educación escolarizada al menos en Occidente (Ambuludía, 2010:239).

Dentro de la comunidad indígena Inga de Aponte Nariño, así como en otras comunidades indígenas en Colombia, los procesos formativos escolarizados se entienden solo como una parte de la educación y la idea de desarrollo humano se considera de forma no lineal. La educación no escolarizada resulta fundamental para la idea de educación indígena propia construyéndoles comunitariamente a partir de asambleas, permitiendo así que en la actualidad, cada comunidad cuente con un Proyecto Educativo Comunitario⁵⁴ -PEC-. Sin embargo, es importante reconocer que en la actualidad a nivel institucional, el Gobierno nacional no siempre garantiza los fondos económicos para construir la infraestructura de las escuelas, incumpliendo su compromiso de garantizar el derecho a la educación de las comunidades indígenas.

El SEIP entiende a la comunidad como primer espacio de realización, partiendo de lo local, a lo supralocal, para llevarlo en lo regional y luego en lo nacional. Es así como puede hablarse de una estructura formada en la base que intenta influenciar los otros niveles desde el espacio de discusión e intercambio en las comunidades indígenas, en las organizaciones indígenas de base y sucesivamente en los diálogos con el gobierno nacional.

3.7.2. La educación indígena propia como plataforma de lucha

Es importante entender que desde las organizaciones indígenas de base regionales como el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), fundado a principios de los 70's, se desarrolla una plataforma de lucha⁵⁵, en la cual se resalta la importancia de: *defender la historia, la lengua y las costumbres* (Punto 6) y de *formar profesores indígenas* (Punto 7). Estos puntos se desarrollan a partir de la insuficiente o ausente presencia estatal en

⁵⁴ Según la CONTCEPI, el PEC es la estrategia que contribuye al desarrollo del Plan de vida y dinamiza la construcción de la política educativa de cada pueblo, centrado en su territorialidad, organización, cultura y jurisdicción propia. Recoge y propone alternativas a las problemáticas productivas, eco-ambientales, sociales, culturales, armoniza y fortalece los procesos educativos, potencia el aprender a ser, sentir, pensar y pertenecer a su propia cultura, al igual que a compartir y aprender de otras culturas.

⁵⁵ Según el CRIC (2018) su plataforma de lucha es la siguiente: 1. Recuperar las tierras de los resguardos y realizar la defensa del territorio ancestral; 2. Ampliar los resguardos; 3. Fortalecer los cabildos Indígenas; 4. No pagar terraje; 5. Hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación; 6. Defender la Historia, la lengua y las costumbres indígenas; 7. Formar profesores indígenas; 8. Fortalecer las empresas económicas y comunitarias; 9. Recuperar, Defender, Proteger los espacios de vida en armonía y equilibrio con la Madre Tierra (<http://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/plataforma-de-lucha/> 16.07.2018,16:59).

cuanto a educación en las comunidades indígenas. A esta situación de insuficiencia, se le suma el análisis sobre los planes de educación formalizada escolar que existía en algunos resguardos indígenas, los cuales no respondían a las necesidades, intereses o problemas de las comunidades objetos de estos planes y en cambio tenían como fin la aculturación absoluta de las y los indígenas, bajo la campaña *civilizadora* empezada con el inicio del proyecto colonial. Uno de los logros de la colonialidad del poder, fue desplazar y desvalidar los conocimientos propios de las comunidades indígenas y dominadas, como conocimientos místicos o no racionales, logrando generar la idea, de que estos era inservibles para las personas dentro de las comunidades y no cabían bajo la idea de educación. La continuidad de la idea colonial de las y los indígenas como grupo de personas racializado y determinado como inferior es presente en la forma en la que se crean los planes educativos de las poblaciones en cuestión y la imposición de formas particulares de enseñanza escolarizada.

Las discusiones promovidas en la década de los 70's por el Movimiento Armado Quintín Lame⁵⁶ permitieron que las comunidades indígenas del sur-occidente colombiano se expresaran al respecto y empezaran a ubicar la importancia de una educación indígena propia en sus demandas por la autonomía y en su lucha contra la continuidad de formas coloniales de representación de sí mismas dentro de la estructura de educación escolarizada, como por ejemplo en los libros de ciencias sociales o historia. Esta discusión, también enfocada a la representación de las y los indígenas dentro de la educación promovida por el gobierno nacional, fue generada ya dentro de los primeros levantamientos indígenas en 1914, sin embargo no fue hasta la década de los 70's donde hubo una concentración fundamental en la necesidad de subvertir las formas de educación formalizada del gobierno nacional. Es así, como podemos ver la inclusión del debate sobre la educación indígena en el punto sexto de la Plataforma de Lucha o Programa de Trabajo CRIC, con el fin de dar respuesta a los

⁵⁶ Según Montaña (2009) en „*The international Encyclopedia of Revolution and Protest*“, el Movimiento Armado Quintín Lame (comúnmente conocido como "El Quintín Lame") fue fundado como una guerrilla indígena que operaba en el departamento del Cauca (sur-occidente colombiano). El Quintín Lame fue inicialmente fundado como un movimiento que buscaba extender los territorios indígenas a través de ocupaciones y defender a las comunidades indígenas de los ataques de los terratenientes, militares, funcionarios del Gobierno y otros movimientos guerrilleros. Este grupo entró en negociaciones con el gobierno del Presidente Cesar Gaviria en Agosto de 1990, siguiendo su desmovilización en mayo de 1991, incitada por la posibilidad de participar en la Asamblea Nacional Constituyente que formuló la Constitución Política de 1991, donde se incluyeron diferentes derechos étnicos y problemáticas de las comunidades indígenas en la Constitución.

problemas de educación discutidos en los años 70's. Por medio de la actividad política del movimiento indígena en el sur-occidente colombiano se buscó comprometer al gobierno de Colombia en la implementación de una educación desde la cosmovisión de los pueblos indígenas: „*una educación que promoviera la recuperación de nuestra identidad, nuestro territorio y nuestras prácticas culturales, valorando y reconociendo la importancia de nuestras lenguas nativas*“ como lo decía *Yachachix*.

En primer lugar se empezó a dar origen a la idea de Etnoeducación⁵⁷, por medio del apoyo de los diferentes cabildos indígenas en el sur-occidente de Colombia, con enfoque en la necesidad del ya mencionado punto siete de la plataforma de lucha del CRIC: *Formar profesores indígenas*, para poder realizar programas de educación reconociendo las necesidades, los contextos y la cosmovisión propia de las comunidades indígenas. Formar profesores dentro de la comunidad fue uno de los puntos más significativos para lograr una educación autónoma, secular y específica para las comunidades indígenas en la que se buscaba transformar la representación de la identidad indígena a nivel nacional.

Los años 70's se reconocen como el primer periodo de discusiones sobre una educación indígena propia y se reconoce en el territorio del sur-occidente colombiano la formación de escuelas bilingües. Como logros de ese primer período se pueden establecer el nacimiento de las escuelas bilingües, la emisión del Decreto 1142 de 1978 (Junio 19) por el cual se reglamenta el artículo 118 del Decreto – ley número 088 de 1976 sobre educación de las comunidades indígenas y la consolidación del programa de educación del Consejo Regional indígena del Cauca (CRIC). En este decreto se inicia un proceso de reconocimiento importante por parte del Estado. Este es central para el desarrollo de la discusión sobre educación indígena propia y se establece un espacio de diálogo y concertación con el Estado en el reconocimiento de la autonomía, articulando sus demandas en la arena política. Estos tratos con el Estado merecen una reflexión sobre la autonomía del movimiento indígena del sur-occidente colombiano en la región del norte andina y su estrategia de reconocimiento. Al articular sus demandas en la arena política, las comunidades indígenas de la región

⁵⁷ La Ley General de Educación de Colombia (1994), establece que la Etnoeducación es la que se ofrece a grupos o comunidades que integran la nacionalidad y que poseen una cultura una lengua unas tradiciones y unos fueros propios y autóctonos. Educación que debe estar ligada al ambiente, al proceso productivo, al proceso social y cultural con el debido respeto a sus creencias y tradiciones.

reconocen al Estado-Nación como dador y garante de derechos, situación que puede poner en cuestión las formas autónomas de organización social. Ya que sí este no les reconociera, dicha autonomía hacia el Estado tampoco sería posible. Es cierto que la ubicación geográfica en zona de montaña⁵⁸ permite a las comunidades indígenas, como la Inga, una cierta independencia del Estado-Nación. Como lo reconoce Scott (2009) en su obra „*The Art of not being governed*“ las montañas no solo resultan un espacio de resistencia política, sino también una zona de negarse a asumir ciertos rasgos culturales, compartidos por la población de las ciudades y los valles.

El caso de los Andes es particular y el espacio de negociación con el Estado también lo es. En los Andes la población indígena presenta un sedentarismo que tiene un pasado precolonial. Este sedentarismo ha hecho esta región arable y cultivable desde ya el establecimiento del imperio Inca. Las estructuras precoloniales de gobierno, agricultura, canalización y sistemas políticos, no pudieron escapar de la integración a los Estados coloniales y postcoloniales, sin embargo encontramos acá estructuras de autoorganización actuales que resisten a las estructuras económicas capitalistas del Estado moderno (Scott, 2009:8). De todas formas, en la década de los 80's, con el creciente movimiento indígena, con la movilización del mismo hacia zonas urbanas y la formación de un movimiento armado que empezó a tener resonancia nacional, se vio la necesidad de entrar a dialogar con el Estado para la restitución de tierras y el reconocimiento de las comunidades indígenas como comunidades autóctonas y ancestrales del territorio. Este reconocimiento, por supuesto acompañado sobre todo por discusiones a nivel trasnacional que llegaron a formular el convenio 169 de la OIT, atmósfera que generó presión en el gobierno nacional, para comprometerse con asegurar la autonomía y la restitución de tierras a las comunidades indígenas.

El decreto de 1978, que reconoce la importancia de una educación diferenciada para las comunidades indígenas, gracias a su historia, lengua y cosmovisión, da la posibilidad de seguir en diálogo con el Estado colombiano hasta la reformulación de la Constitución Nacional en 1991, en

⁵⁸ Según Rocher (2013), en su texto „*La Montaña: espacio de rebelión, fe y conquista*“, la rebeldía de ser montaraz es un espacio de creación, recreación y reproducción de prácticas políticas y culturales de inspiración o raigambre; espacio de refugio para aquellos cansados de soportar las cargas del sistema colonial; espacio espejo del otro y de su posibilidad de ser; espacio, cuya sola existencia constituyó, per se, un acto de desafío.

la que se reconoce Colombia como una nación pluricultural, se establecen mecanismos de participación política a representantes de las comunidades indígenas y se consagra el derecho a la consulta previa. Es así, como puede reconocerse en el momento actual, la publicación de este decreto como el primer acuerdo consensual formulado legalmente entre el Estado colombiano y las comunidades indígenas. En sus catorce artículos hay reconocimiento de la importancia de pensar los contextos culturales y medioambientales de las comunidades indígenas en el desarrollo de los planes de educación; de la existencia de estructuras políticas, tecnologías autóctonas y socioeconómicas dentro de las comunidades indígenas que han sido desarrolladas de forma autónoma; de la diversidad de lenguas dentro de territorio nacional; de la importancia de acabar con las formas de discriminación legal, en la medida que es reconocida la igualdad de derechos civiles a las y los indígenas; de la importancia sobre la consulta previa y el consentimiento en relación con los programas educativos; de la situación de marginalidad de las comunidades indígenas, que supone la necesidad de hacer las instituciones educativas accesibles para esta población por medio de una educación gratuita; de la ampliación de la oferta educativa a niveles secundarios; de la importancia de alfabetización en la lengua indígena materna.

A través de los tratos con el Estado, este se intenta hacer responsable y se entiende en su deber de responsabilidad de mantener estos acuerdos con las comunidades indígenas, así como de ser confrontado en la arena política en el momento de su incumplimiento. *Yachachix* dice lo siguiente: „Solo haciendo tratos con el Estado se nos reconoce la historia y así también podemos poner nuestras demandas al frente y si no las cumple pues recurrir a organismos territoriales. Hacer tratos con el Estado también es para que la comunidad internacional sepa que existimos y que el Estado también tiene responsabilidad con nosotros, no solo nosotros con el“ (Extracto entrevista con *Yachachix*, 01.17).

Las escuelas bilingües en la actualidad, se reconocen como parte de la lucha por un modelo de educación propio que tiene como objetivo principal resaltar los valores culturales, así como aportar al ejercicio de autonomía de las comunidades indígenas. Es así, como se desarrollan actividades de investigación, capacitación, profesionalización y formación de maestros indígenas que responden a las necesidades particulares culturales y medioambientales de los territorios. Las escuelas bilingües se asumen

dentro de la educación escolarizada. Sin embargo, es importante reiterar que la educación indígena propia no reconoce únicamente a la escuela como el espacio de educación central de la comunidad, a él se suman otros espacios de educación no escolarizada, como lo son la tradición oral, la práctica de diferentes rituales, el intercambio generacional con los mayores y el conocimiento de las plantas medicinales, practicado por medio de la observación del territorio y la ritualidad. Al respecto *Yachachix* dice: „*Nos dimos cuenta ya desde hace mucho tiempo, que la escuela había influido en la desintegración de las comunidades, en la aculturación, en empezar a asumir ideas ajenas, en empezar a usar otro vestido, en querer parecernos a lo que no somos, en querer ser blancos, con la escuela se nos vendió la idea de que la historia empezaba con los españoles y antes de que ellos llegaran no había nada en estas tierras, como si nosotros no fuéramos nada, los indígenas que vivíamos acá y que también teníamos nuestra estructura y nuestros derechos, nuestras formas de gobierno, nuestra economía. Por esta razón tenemos que replantear sus métodos, sus enfoques, sus contenidos, sus formas de evaluación, todito hay que replantear y pues volver también a valorar los otros espacios de conocimiento que tenemos, los rituales, las conversaciones con los mayores, las plantas, el territorio*“ (Extracto entrevista con *Yachachix*, 01.17). Este fragmento de la entrevista es ejemplar sobre el objetivo de la educación escolarizada institucionalizada por el Estado en cuanto a la necesidad de crear una población homogénea para administrar dentro del territorio nacional.

La escuela nacida dentro de la modernidad y traída en primer lugar en la conquista de América con el fin de *civilizar a los salvajes* por medio de la evangelización que intentaba entregarles un alma y acercarlos a Dios (figura de la Verdad), significó el despojo de los conocimientos y avances científicos o tecnológicos de las comunidades indígenas, por medio de la invisibilización de los mismos. Lo que *Yachachix* llama aculturación en relación con asumir costumbres ajenas más semejantes a las importadas por los colonizadores, fue uno de los objetivos básicos de las misiones evangelizadoras en todo el territorio y de la imposición de la colonialidad (Quijano, 2007). La violencia del despojo de la historia de los pueblos colonizados fue extremadamente violenta, ya que no solo castigaba físicamente a quienes no asumían estas *verdades*, sino que también negaba la intelectualidad de estas comunidades.

La violencia epistémica, cultural, subjetiva fundada en la negación de la propiedad humana de las comunidades indígenas es aún influyente en las estructuras de discriminación y de control actual en el territorio nacional. La idea de que la historia empieza con la colonización, está estrechamente ligada al etno- y eurocentrismo instaurado desde el inicio del proyecto colonial. Una de las perversidades más notables de este despojo y de esta violencia es la manipulación de la subjetividad y la manipulación del deseo de construir una identidad ajena, la identidad blanca, creada a partir del inicio del proyecto colonial y construida discursivamente a partir de la asociación de la misma con cualidades positivas, racionales, que ubicaron a la blanquitud como la cúspide del desarrollo humano, representado por Europa y las/los europeos. La clasificación de la población mundial, dependiendo de su semejanza o lejanía a Europa, llevó a la creación de diferentes programas educativos o formas de educación que debían responder a las capacidades intelectuales de las poblaciones dominadas. Los programas educativos (aún en la actualidad) se conformaron a partir de las aspiraciones de ser Europa, de entrar en los términos de conocimiento inteligibles con la idea de racionalidad, modernidad al igual que monoteísmo. Lo que intentó proponer la idea de la existencia de una única verdad filosófica/teológica representada en Dios y positivista, representada en la ciencia. La creación de estas nuevas formas de identidad, intentaron promover una lógica antropocentrada, contraria a la cosmovisión indígena, en la cual el colectivo de personas debía considerarse solo en su separación de la naturaleza y esta en su uso y explotación al servicio del colectivo de personas, intentado así legitimar de forma sutil la explotación de los recursos naturales.

3.7.3. La educación bilingüe indígena

La educación bilingüe, permitió que hubiese consulta interna dentro de las comunidades indígenas, para establecer los intereses, necesidades y preocupaciones principales de cada comunidad. Fue así, como logró promoverse la visión de que la educación debía ser específica al contexto social, cultural, económico, político y ambiental de cada comunidad indígena. En esta reflexión cobró central importancia el reconocimiento de espacios no escolarizados para la educación y de espacios primarios de socialización dentro de la comunidad como lo es la familia. El documento del CRIC en cuanto a la explicación de su programa de educación resulta fundamental para entender la formación de una educación con proyección

comunitaria: *„El espacio escolar concebido como una continuidad coherente del espacio familiar requería de organización curricular consecuente. Implicaba abordar la escuela desde el aspecto organizativo como proyección comunitaria, desde el aspecto cultural, identificando su papel y formas de expresión de identidad que la caracterizan y desde el aspecto pedagógico, reconociendo las formas de enseñar y aprender nutriendo desde ellas la nueva acción escolar. La formación de docentes bilingües y líderes contando como base su experiencia en escuelas comunitaria desde la creación del programa constituye el medio y espacio desde donde se fue diseñando y hasta ahora es el referente principal del modelo pedagógico que se viene construyendo“* (CRIC, Programa de Educación <http://www.cric-colombia.org/portal/proyecto-cultural/programa-educacion/>,17.07.2018, 17:15).

Particularmente en el cabildo indígena de Aponte Nariño puede verse la importancia de la escuela comunitaria, bilingüe e indígena en el nivel de la primaria (grado 1 a grado 6), donde se intenta regresar a la cosmovisión indígena Inga, por medio de procesos que ellas y ellos mismos llaman *reanimación cultural*, donde el objetivo central, según *Yachachix* es: *„la generación de condiciones para que el niño construya pensamiento con capacidad crítica y creativa, ejercite su lengua autóctona y ame sus valores y costumbres“* (Extracto entrevista con *Yachachix*, 01.17). Para acceder a la educación secundaria las niñas y niños del resguardo de Aponte, deben desplazarse al Tablón de Gómez, ya que desde el 2015 el colegio de la secundaria fue gravemente afectado por el movimiento de masa rotacional. Esta situación específica ha significado un reto educativo, ya que en el Tablón de Gómez se imparte una educación normativa, diseñada por el Estado, donde no se contemplan las diferencias culturales de las comunidades indígenas. Sin embargo, es importante resaltar que ante este reto estructural existe una respuesta planteada dentro de la importancia de la educación no escolar. Al respecto un fragmento de la entrevista con *Yachachix*: *„no todos los saberes y las formas de saber de nuestras culturas indígenas se pueden trasladar a la escuela, porque el saber está mas allá que los salones de clase, esta en la comunidad, en las prácticas comunitarias en el diálogo, por ejemplo, nuestras historias de origen que ustedes los mestizos llaman mitos, están presentes en el momento y en el espacio propicio y desde allí forman al niño y a la niña. Las prácticas de la medicina tradicional, se llevan a cabo en la medida en que hay que sanar o proporcionar felicidad a la comunidad y caminar el territorio con los*

mayores, entonces que se haya caído el colegio de bachillerato si es un reto, pero no cambia nuestra idea de educarnos como indígenas“ (Extracto entrevista con Yachachix, 01.17).

Es importante entender que el SEIP se fundamenta en principios de la cosmovisión indígena, donde el territorio, la identidad indígena y el Sumac Kawsay resultan centrales para su formulación. Es así, como es importante recoger las reflexiones al respecto de la formación de este sistema educativo indígena propio desde las comunidades indígenas mismas. En efecto, es de central importancia entender la propuesta de la educación propia como un eje de revitalización de las culturas indígenas y un espacio de descolonización de la identidad indígena en un intento de deconstruir y reconstruir el pensamiento, las ideas y la forma de vida.

3.7.4. Descolonizar la educación: la influencia de la escuela misional

Descolonizar la educación significa criticar el sistema colonial, reflexionar acerca del mismo y proponer nuevas formas educativas que representen los intereses y la identidad de las comunidades indígenas. La educación en primer lugar recibida por la iglesia católica y luego por el Estado, puede rastrearse como una continuidad de las misiones evangelizadoras dentro de los territorios indígenas. Desde los debates iniciados por los primeros espacios de reunión de comunidades indígenas y de demandas al Estado, se entendió que era una necesidad imperante reclamar la educación misional impartida por la iglesia a las comunidades indígenas. Fue aquí, donde los mayores de las comunidades tuvieron un rol central, ya que son y eran en ese momento la generación que aún hablaba la lengua. Desde inicio de los debates enfocados a educación indígena propia fueron los mayores de las comunidades en mesas de trabajo conjuntas quienes orientaron el debate sobre las necesidades de la educación propia. *Yachachix dice al respecto: „Su profundidad plasma la sabiduría, experiencia, conocimiento y alegría que impregna la Madre Tierra y constituyen para nosotros los caminos de vida orientados desde la educación. En esta construcción es de vital importancia la lengua propia porque nos permite profundizar en el conocimiento de nuestras comunidades y desde allí visibilizar la riqueza de la lengua y del pensamiento en el que se manifiestan la variedad de percepciones del territorio y nuestra historia. La diversidad del territorio expresado en la lenguas y las formas de hablar, nos indica también las existencia de muchas*

formas de conocimiento que implican la existencia de diferentes medios para acceder a él y comprenderlo, de ahí que tengamos mucho que aprender y que este proceso se realice durante toda la vida. La educación debe formarnos para compartir el tejido de nuestras vidas desde el pensamiento con identidad, la vivencia, el trabajo, la reflexión, la unidad y la ayuda. Para permanecer en el territorio, tenemos que saber escuchar e interpretar los diferentes lenguajes con los que se expresan las autoridades espirituales, las autoridades territoriales, los médicos tradicionales, los mayores, los sobanderos y las parteras. A partir de estos principios comenzamos a fundamentar nuestro programa de educación comunitaria“ (Extracto entrevista con Yachachix, 01.17).

La educación como pilar fundamental de fortalecimiento indígena tiene una influencia central en los procesos de descolonización de las identidades indígenas. Desde el punto de vista de los pueblos indígenas, es una apuesta radical por la descolonización en los campos de lo económico, lo cultural, lo político y en las formas de concebir el mundo y la vida. Implica un compromiso de los actores educativos para investigar, comprender y relacionar los saberes propios de la comunidad con los conocimientos universales, teniendo siempre como hilo conductor de este proceso, la cosmovisión de cada pueblo (Molina, 2014: 58). En el caso particular de la comunidad Inga de Aponte-Nariño en la medida en la que la lengua Inga se establece como lengua oficial en la administración del resguardo, en los rituales, en la medicina tradicional y se fomenta el intercambio entre el colectivo de personas en Inga, se le da valoración no solo al idioma propio, sino a la forma inherente en la que este muestra percepciones particulares sobre el tiempo y el espacio, en el que se expresa la cosmovisión de la comunidad.

Es importante de igual forma resaltar que la concertación de la política educativa de los pueblos indígenas en Colombia tiene un desarrollo formal y administrativo solo desde inicios del 2000, aunque las discusiones dentro de las comunidades tienen una historicidad más larga y solo en el 2007 se reconoce oficialmente la instauración de este espacio de concertación. Este reconocimiento oficial se da como prolongación al decreto 1397 de 1996 en el cual se crea la comisión nacional de territorios indígenas en Colombia. Este reconoce el derecho a la consulta previa y la autonomía de las comunidades indígenas declarada ya en la Constitución del 91'. Desde este entonces existen avances significativos en el debate y

concertación sobre los mecanismos y estrategias que permitan el desarrollo del sistema educativo indígena propio. El SEIP se fundamenta de forma diferencial a la educación oficial en el territorio nacional por principios diferentes, en este caso la historia específica de las comunidades indígenas, su relación con sus territorios, su cultura, su forma política organizativa particular, el derecho mayor, la ley de origen, las bases legales y el gobierno propio: *„Desde la vivencia de los pueblos indígenas, la educación propia ha sido siempre base fundamental para la revitalización de las culturas y el mantenimiento de la identidad a través de la tradición oral y la historia de las distintas luchas que se han librado para defender el territorio y permanecer hasta hoy como pueblos. Esta circunstancia significa enfrentar muchas situaciones que afectan la integridad y pensamiento de cada pueblo, generado por las condiciones de discriminación que han rodeado el devenir de los diversos pueblos y conllevando en muchos caso a la extinción total o parcial de muchos de ellos“* (CONTCEPI, 2013: 9).

De esta forma, también se reconoce la resistencia indígena desde el inicio del proyecto colonial, como parte fundamental de la historia de las comunidades indígenas. Se subraya la importancia de la tradición oral y en consecuencia de los espacios no escolarizados para la educación propia, así como se resalta la conciencia de que la educación impartida por el Estado se basa en modelos de discriminación que presentan una continuidad del proyecto colonial, basados en principios y valores eurocéntricos para entender al mundo.

Las demandas por la educación propia se fortalecen a finales de los 80's como fue descrito anteriormente, esto por supuesto gracias a una crítica y movilización contra la educación misional bajo la tutela de la iglesia, que en Colombia se dio entre 1900-1960. Esta educación se basaba aún en ideas racistas sobre las poblaciones indígenas, en las que se entendían a las comunidades indígenas como *inferiores* y por lo tanto *anteriores* a los europeos. Durante estas décadas, las diferentes lenguas indígenas fueron prohibidas, ya que representaban lo mágico-mítico e irracional y se consideraban aún ligadas a la idea judeocristiana del mal, de lo pagano, distantes de los valores promovidos por el civilizado, racional y moderno Occidente. Hasta este momento 1960, para la educación de las comunidades indígenas en Colombia la educación era regulada por la Ley 80 de 1890 por *„la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada“*. En el texto de CONTCEPI

sobre el SEIP se cita el decreto 74 de 1898 según el cuál en su artículo 1 dicta: „*La legislación general de la República no regirá entre los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada por medio de misiones. En consecuencia, el gobierno de acuerdo con la autoridad eclesiástica, determinará la manera como esas incipientes sociedades deban ser gobernadas*“. En esta ley que rige la educación hasta 1960 y se transforma solo mediante el decreto 1142 de 1978 se describe la educación aún como parte de la misión *civilizadora* iniciada en la conquista, promovida en la colonia y continuada aún después de la independencia (1824).

La escuela misional empezó a ser fuertemente criticada desde el movimiento indígena gracias a los escritos de Quintín Lame „*Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*“ (1939), en los que por primera vez en Colombia se reconoce la diversidad cultural de los territorios indígenas del país, llamando la atención a los conocimientos sobre la naturaleza, las plantas medicinales, a la tradición oral y a su diferencia con el pensamiento hegemónico. En sus escritos Quintín Lame recoge a la naturaleza como el concepto fundamental, cultural, político y epistemológico de creación de conocimientos de las comunidades indígenas. Esto se recoge dentro del movimiento indígena de los años 70's haciendo un llamado a la importancia del conocimiento de la naturaleza, la lengua, la historia propia y la tradición oral.

En el caso particular de la comunidad indígena Inga de Aponte Nariño es importante reconocer la influencia de las misiones capuchinas⁵⁹ en el territorio desde principios de 1900 hasta principios de los años 50's. El esquema capuchino de la fundación de poblados contó con dos elementos importantes, siendo estos la iglesia y la escuela. La escuela era una de las estrategias fundamentales de la misión, puesto que la educación de los niños y de las niñas representaba un rápido cambio en su forma de vida (Bolaños, 2017:55).

La racialización de las comunidades indígenas y su construcción racista como inferiores frente a los europeos legitimó todo tipo de violencia

⁵⁹ Los Hermanos Capuchinos, también Orden de los Hermanos Menores Capuchinos (Ordo Fratrum Minorum Cappuccinorum -OFM Cap), son una orden religiosa que forma parte de la familia franciscana, siendo una de las tres reformas surgidas de los frailes de San Francisco y fueron instituidos jurídicamente como Frailes Menores, mediante la bula Religionis Zelus de Clemente VII en 1528. Su fundador es San Francisco de Asís y su espiritualidad, la franciscana.

epistémica, subjetiva, física y psicológica hacia ellos. Es importante reconocer que los espacios escolarizados del programa de educación actual, aunque con un acento fundamental en el fortalecimiento de la identidad propia Inga, recogen aún legados de los años de las misiones capuchinas en el territorio. *Yachachix* dice al respecto: „yo personalmente no estoy de acuerdo conque a veces se haga misa y se empiece mas tarde las clases, pero si hay muchas familias dentro de la comunidad que les parece importante si nos visita un cura, pues que el cura de misa y que los niños asistan. Es importante para estas familias que los niños aprendan estos valores cristianos y como les dice uno que no, si es que nosotros intentamos concertar entre todas y todos lo que es importante para la comunidad, no imponer, sino por medio del consenso ir viendo como educamos, como seguimos fortaleciendo nuestra propia educación, entonces pues es difícil decir, no es importante, no es indígena, por ejemplo la religión e imponer ese mandato. Porque también hay que reconocer que llevamos mas de 500 años de violenta conquista, de imposición, de genocidio y de aculturación y hasta hemos asumido desde hace tanto cosas que no son nuestras y hasta las hemos convertido en eso, en que sí son nuestras también, fueron impuestas hasta que nos las creímos“ (Extracto entrevista con *Yachachix*, 01.17). Este fragmento es muy rico en su contenido, ya que demuestra como la imposición del cristianismo por medio de la catequesis y la educación tuvo efectos indiscutibles en la identidad de las comunidad indígena Inga y en su subjetividad. Hace referencia también al espacio que la religión fue tomando en la vida de muchas personas de la comunidad y la importancia que para estas familias tiene poder vivir la religiosidad cristiana en la forma de misa y catecismo. También es muy significativa la centralidad que se le da a la concertación por encima de la imposición y como por medio de esta idea de concertar se permite a las familias vivir su religiosidad. En el colegio de primaria en el resguardo de Aponte Nariño hay clase de religión, pero esta es electiva, no ha sido abolida por la conciencia que existe de su importancia para las familias. Es así, como se van presentando espacios de hibridación muy interesantes, ya que por una parte se revitaliza la identidad propia por medio de la ritualidad, el uso de la lengua y por otra parte se siguen viviendo espacios propios de la religiosidad cristiana, por medio de la misa y la comunión.

El relato resulta claro en cuanto a la idea de imposición religiosa y su duración y cómo esta imposición cultural y religiosa por medio de diferentes instituciones como fueron la iglesia y la escuela transformó la identidad

propia. En este punto, me parece interesante añadir un fragmento de una conversación informal en la que *Sipaku*, mujer indígena habitante del resguardo dice: *„yo me considero indígena Inga y solo hago uso de la medicina tradicional. Me parece importante que mis hijas y hijos aprendan el Inga, que hagamos los rituales, tomemos el yajé, que la máxima autoridad sea el cabildo propio y sin embargo sigo siendo católica y todas las noches antes de dormirme le rezo a Dios“* (Extracto conversación informal con *Sipaku*, 01.17). Este fragmento demuestra claramente como en la actualidad la identidad indígena resulta compleja e híbrida y como no se puede no solo negar el contacto con la religión, sino también la asunción de valores ajenos a las cosmovisiones propias indígenas andino-amazónicas.

En este caso es importante hablar del legado de los capuchinos en la construcción de la subjetividad y más adelante será importante retomar que junto a la iglesia católica, hubo otros cultos religiosos que aún juegan un rol importante en la vida comunitaria del resguardo, como lo son los evangélicos, los pentecostales y la iglesia cristiana salem, que se desarrollaron y llegaron a los territorios indígenas más o menos en la década de 1990. Frente a estos cultos existe una percepción muy diferente que frente a la iglesia católica, posiblemente por la antigüedad de la misma y la imposición de sus valores en las comunidades desde el principio del proyecto colonial. *Sipaku* dice: *„yo soy católica, pero esas nuevas iglesias, esas no son de verdad, pura mentira, para sacarle plata a uno, la iglesia católica nos deja practicar nuestros rituales, tomar yajé, los otros, nos los prohíben, porque dicen que son obra del diablo. De pronto los católicos pensaban eso antes, pero luego se dieron cuenta que las plantas son medicinas“* (Extracto conversación informal con *Sipaku*, 01.17). En este fragmento particularmente, que puedo reconocer en otras conversaciones informales que tuve con personas dentro del resguardo, puede leerse claramente el sincretismo religioso y la importancia que los valores católicos toman en la forma en la que las personas se relacionan con la espiritualidad.

Regresando al análisis cercano sobre el SEIP, es importante reconocerle como un proceso de discusión que lleva muchas décadas concretándose y que va de la mano de la necesidad de autonomía y autogobierno de las comunidades indígenas del norte de los andes. Es así, como en el caso del resguardo Inga de Aponte *Yachachix* se refiere a este proceso de esta manera: *„El SEIP y más concretamente el Programa de*

Educación Comunitaria tiene componentes que van desde lo político-organizativo, lo pedagógico y lo administrativo. Nosotros construimos conocimientos a partir de reflexionar sobre nuestras realidades propiamente desde nuestra relación con el territorio. Por un lado construimos conocimiento desde la escolaridad, pero también desde la cosmovisión, desde nuestra historia de resistencia, desde nuestro origen indígena, desde nuestro conocimiento de las plantas que hay en nuestro territorio y que todos los territorios son diferentes y también los conocimientos y que lo importante es que se complementen no que se impongan uno sobre otros. Por ejemplo en Aponte, ahora tenemos la calamidad, la tierra que se nos abre en dos y que ha pasado? hemos intentado construir conocimiento desde el mensaje de la tierra, porque se da este movimiento y que podemos hacer nosotros para reformular nuestra estructura como comunidad así la tierra se abra. Entonces hemos reflexionado sobre nuestra historia, sobre la violencia en nuestros territorios, sobre los cultivos ilícitos, sobre la aculturación, sobre la resistencia, sobre la colonización, así desde nuestro territorio hemos creado conocimiento propio sobre nuestra historia, sobre nuestra identidad, reconociendo también lo que nos ha aportado tantos siglos de colonización, no solo lo malo pero también lo bueno. Que hemos aprendido a hablar el idioma de los dominadores y así hemos empezado a acabar con la dominación a descolonizarnos porque es que desde nuestra educación propia y con toda la historia, también de la colonización ahora podemos defendernos solitos, sin intermediarios, autónomos“ (Extracto entrevista con Yachachix, 01.17).

La primera parte de este fragmento hace referencia a los componentes del PEC y del SEIP en más detalle. Como político organizativo puede entenderse entonces el rol y fundamento del SEIP y del PEC en el gobierno propio, la importancia de las autoridades tradicionales para guiar la formulación de los programas de estudio y las necesidades de cada comunidad, del conocimiento sobre las plantas de cada territorio. La educación propia en este sentido tiene como fin aportar al alcance de una autonomía en términos de gobernabilidad y también en términos de representación, ya que muy bien lo explica *Yachachix* que ya no son necesarios los intermediarios, sino que por medio de la educación propia existe la posibilidad de la autorepresentación. Por otra parte, la entrevista hace referencia a la escolaridad como fuente de creación del conocimiento y también a todo lo que tiene que ver con espacios no escolarizados propios

de la educación indígena, como lo son la tradición oral, las historias de origen, el pensamiento andino-amazónico propio, relacionado con el conocimiento de las plantas del territorio, su uso medicinal, el conocimiento sobre el tiempo, por medio de la interpretación de los fenómenos naturales, la idea espiral de temporalidad, la forma de narrativa metafórica para la transmisión de valores sociales, el tejido como escritura primaria propia indígena, el vestido propio como espacio de conexión entre la persona y el cosmos. También dentro de estos espacios no escolarizados puede hablarse de la relación con el territorio, relación ligada a la ancestralidad de la comunidad y su permanencia en el mismo, espacio de reflexión que está fuertemente ligado con la historia de invasión, resistencia, dominación, esclavitud, autonomía, rechazo del inicio del proyecto colonial, rescatando la ancestralidad de las comunidades y su pertenencia primaria al territorio colonizado.

3.7.5. La educación global, nuevos medios de comunicación y autorepresentación

El fundamento histórico del SEIP, resulta claro y se remite a todas las luchas y movimientos indígenas relacionados con la colonización. Entonces podemos decir que el SEIP tiene fundamentos históricos, territoriales, culturales, político-organizativos que lo hacen una apuesta necesaria para la búsqueda de autonomía de las comunidades indígenas del norte de los Andes y en este ejemplo de la comunidad indígena Inga de Aponte. De forma ejemplar, resulta la forma en la que la comunidad explica la calamidad geológica en relación con su participación en la economía de los cultivos ilícitos en los 90's. Relevante resulta también el componente de relacionamiento con lo externo y los efectos que este relacionamiento ha tenido dentro de la identidad indígena Inga y la hibridación cultural. Es importante reconocer, que la influencia de la colonización por ejemplo como la imposición del idioma español en territorios indígenas, no se considera solamente de forma negativa, sino que hoy en día se ve como una oportunidad de autorepresentación, ya que al hablarlo y escribirlo se prescinde de personas intermediarias ajenas a la comunidad. Es importante entonces entender que en la actualidad se reconoce la importancia de que la

educación indígena propia también hable de la globalización⁶⁰, del mercado global, que tenga acceso a la tecnología y que conozca las diferentes jurisdicciones nacionales, transnacionales e internacionales sobre derechos indígenas, para poder así defender sus propios derechos y sus intereses territoriales, económicos y políticos.

Me gustaría entonces continuar esta reflexión con un fragmento de la entrevista con mi acompañante oficial *Sachaiaku* „*Es errada la idea de que nosotros los indígenas solo queremos regresar al pasado, eso no queremos, queremos nosotros y nosotras mismos poder representarnos, hablar por nuestro pueblo sin tener alguien intermedio, poder hablar por nosotros mismos, nosotros queremos saber que es la globalización, cual es nuestro lugar y como podemos hacer nuestras luchas globales, conectarnos con gente de otros lados, con pueblos indígenas de otros continentes, saber usar el facebook, los smartphones, el internet para que nuestras voces empiecen a escucharse por todo el mundo y no sean más otros que hablan de nuestras realidades, sino nosotros mismos. Siempre antes querían mantener al indígena tonto, retrasado, sin educación. Una estrategia de dominio, de que supiéramos menos y así seguir dominando, seguir haciéndonos inferiores. Pues eso ya no lo queremos, nosotros también queremos educación de primera clase, así como la elite, de derecho, de tecnología, de idiomas, queremos que la educación escolarizada nos capacite“ (Extracto entrevista con *Sachaiaku*, 01.17). Es un fragmento rico en muchos espacios a los que se volverá en el desarrollo de este texto varias veces. Por un lado el rompimiento de la idea romántica de un pasado auténtico, estático al que se puede regresar y al que se quiere regresar por sobre todas las cosas y la importancia de reconocer que acceder a una educación escolarizada *de primera clase* como lo dice *Sachaiaku* tiene que ver en primera línea con la posibilidad de autorepresentarse y así representar sus luchas e intereses, “*la ciencia, como la escuela, como el castellano, son hegemónicos, no podemos negarlos; consideramos que nos han perjudicado históricamente, pero son necesarios para nuestra sobrevivencia. Hoy en la escuela los asumimos desde la lógica de la interculturalidad, como un reconocimiento de otros**

⁶⁰ Según las Naciones Unidas en su Informe sobre objetivos del Milenio (2000) la globalización se define como un fenómeno inevitable en la historia humana que ha acercado el mundo a través del intercambio de bienes y productos, información, conocimientos y cultura. En las últimas décadas, esta integración mundial ha cobrado velocidad de forma espectacular debido a los avances sin precedentes en la tecnología, las comunicaciones, la ciencia, el transporte y la industria. Si bien la globalización es a la vez un catalizador y una consecuencia del progreso humano, es también un proceso caótico que requiere ajustes y plantea desafíos y problemas importantes.

pueblos, otros saberes, otras formas de entender el mundo, que nos enriquecen si sabemos articularlos a nuestro proyecto de vida” (CRIC, 2006:188). Entender como funciona el sistema económico actual y cuales son las herramientas importantes de asumir para poder conseguir autonomía política y social es indispensable, así como el entendimiento de los sistemas económicos y la posibilidad de reconocimiento de productos autóctonos, como veremos es el caso del café y su venta.

Es importante entonces reconocer también la centralidad e importancia de los medios de comunicación para las comunidades indígenas en la actualidad en relación de dar a conocer sus luchas, demandas y denunciar al Estado sobre el incumplimiento de políticas particulares. Por medio del uso de redes sociales virtuales el movimiento indígena en Colombia y el resguardo de Aponte de la comunidad Inga ha logrado conectarse con luchas en otros lugares del mundo y sobre todo ha logrado que sus demandas sean escuchadas de forma transnacional, es así como se retoman muchos elementos de lo moderno y se convierten en centrales para la educación propia⁶¹. Consecuentemente se asumen muchos elementos externos como las redes sociales virtuales, para alcanzar el reconocimiento de su ancestralidad como pueblos indígenas, dar a conocer sus luchas y sus demandas y conectarse con otros movimientos indígenas que tienen demandas similares: *„Frente a estas situaciones, el movimiento indígena viene realizando procesos de luchas para la defensa de la madre tierra, la liberación de la misma, la pervivencia en la cultura, lengua y pensamiento, esa lucha se inició desde la llegada de los primeros colonizadores hasta nuestros días. Este proceso de lucha ha generado diversos movimientos indígenas de carácter social y político para orientar un desarrollo organizativo con bienestar de orden regional, nacional e internacional, que propicia un relacionamiento con igualdad de derechos reconocido en el orden nacional e internacional“* (CONTCEPI, 2013:26).

Analizar este proceso de empoderamiento y autoorganización desde la teoría postcolonial, sobre todo desde el concepto de subalternidad, resulta bastante complicado. Podría entenderse al mismo - el proceso de autoorganización por la autonomía y la educación propia de las comunidades indígenas del norte de los Andes- como un proceso de *des-*

⁶¹ Para entender de forma más profunda la actual relación entre los pueblos indígenas de América Latina y los medios de comunicación, se encuentra este proyecto <http://mediosindigenas.ub.edu> (7.5.2019, 15:56)

subalternización. Sin embargo, esto se vería en peligro con la idea fija de que el subalterno no tiene voz, porque aunque hablara nadie le escucharía, elaborada por Spivak (1988) „*Can the subaltern speak?*“ por medio de su estudio sobre la práctica del Sati de las mujeres hindú y la pregunta sobre la representación de sus propios intereses o expectativas. Spivak concluiría que el sujeto subalterno no puede hablar, porque su voz no sería escuchada a menos que fuera asumida e interpretada por una persona que fuese construida como socialmente deseable/socialmente *escuchable*. Sin embargo, en el proceso de realización de una propuesta educativa propia, el movimiento indígena del norte de los Andes intenta iniciar un proceso de *des*-subalternización para representar sus propios intereses y demandas y asume la tecnología actual como una oportunidad para trabajar en red con movimientos indígenas de otros países con historia colonial. Los líderes y líderes sociales, se convierten así en actores claves del proceso de *des*-subalternización.

Quizás acá valdría retomar a Guha en su diferenciación entre grupos subalternos y grupos indígenas, según la cual, estos últimos se caracterizan por una fuerte organización y movilización política anti-estatal en primer lugar y anti-corporativa en la actualidad, lo que de alguna forma les permitiría una organización colectiva propia en torno de sus intereses y demandas políticas Sin embargo, veremos más adelante que la comunidad indígena Inga de Aponte tampoco es homogénea y que la pertenencia dicotómica de género mujer/hombre trae consigo una jerarquización social y política, donde la voz de las mujeres indígenas se intenta representar homogéneamente por el colectivo masculino, aunque les afecten problemas existenciales diferentes como es el caso de la violencia doméstica. Podría decirse entonces que las mujeres indígenas Ingas representan un grupo subalterno, ya que sus intereses se ven articulados en la arena política sobre todo por sus contrapartes masculinos. En el capítulo sobre los principios de organización política regresaremos al tema de la representación del movimiento indígena y se profundizará en la forma de hacer acuerdos formales con el Estado colombiano, para entender la complejidad del proceso de *des*-subalternización. En la actualidad política del país esta representación retoma su centralidad, ya que en cuanto a la interlocución con el Estado, existen muchos puntos incumplidos que deberían en primer lugar lograr el fortalecimiento del SEIP. Esta representación a permitido hacer una denuncia a nivel nacional e internacional sobre el incumplimiento del Estado colombiano en cuanto a las políticas educativas.

3.7.6. Educación superior, la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UIAI)

Regresando a la importancia de la educación como espacio de empoderamiento, de autonomía, de representación y también de *des*-subalternización existe desde las organizaciones indígenas de base como el CRIC, una reflexión sobre la importancia de la educación superior para las y los indígenas, educación escolarizada en forma de la institución universitaria, en la cuál las y los estudiantes pueden prepararse interculturalmente para dialogar en la arena política con la población mestiza, con otras comunidades indígenas y otros minorías étnicas, al respecto *Yachachix* dice: *„Entendida así, la universidad propia es una minga que acoge diversos pensamientos y procesos. Es el espacio para la creación y recreación de los conocimientos y saberes adquiridos desde las raíces culturales, desde el corazón de los pueblos y es a la vez una estrategia para acceder y generar nuevos conocimientos. Es el espacio donde la sabiduría de los pueblos tiene cabida al igual que el conocimiento universal donde la educación concede el derecho a resignificar el papel de los indígenas en la sociedad“* (Extracto entrevista con *Yachachix*, 01.17).

Es así, como el principio de la Mink'a como forma de trabajo colectivo para la formulación de un espacio de acción y pensamiento como la universidad retoma un sentido fundamental. Este principio ancestral permea claramente el desarrollo de instituciones políticas, sociales y económicas donde se recogen los intereses de los sujetos del colectivo social. *Sachaiaku* (mi acompañante), quien estaba terminando sus estudios en el programa de Derecho Propio, compartió conmigo unas reflexiones importantes acerca de su experiencia en la universidad indígena y de la necesidad de la misma en cuanto a su centralidad para el proceso de autonomía, empoderamiento y fortalecimiento de la identidad indígena: *„Para mi ha sido una de las experiencias más interesantes ir a la universidad indígena, ya que he fortalecido mi identidad indígena de forma en la que me siento orgulloso de ella. Los programas educativos de la universidad son diferentes a las universidades urbanas y responden a las necesidades e intereses de quienes estamos en el territorio. Entonces pues está derecho propio, desarrollo comunitario, pedagogía comunitaria indígena entre otros programas y ahí pues fortalecemos la intraculturalidad con otras hermanas y hermanos indígenas de otros pueblos, vamos conociendo nuestras propias historias de origen, nuestras lenguas y la diversidad que existe dentro del movimiento indígena. También así nos*

sentamos a dialogar con otras culturas, entonces organizamos mesas de trabajo con las compañeras y compañeros afros, desarrollamos la interculturalidad entre indígenas y afros. Para desarrollar la interculturalidad y fortalecerla dentro de los movimientos sociales, primero como indígenas tenemos que fortalecer la intraculturalidad, para entender nuestra diversidad y así podemos volvernos un movimiento más unificado y luego conversar con hermanas y hermanos afro para hacer resistencia desde abajo, desde la diversidad cultural y lentamente volvernos también un movimiento social más sólido y unificado, un movimiento social desde abajo, competente, que pueda hablar por sí mismo. Por eso la universidad es tan importante. Así, cuando ya practiquemos la interculturalidad con pueblos afros y campesinos, ya luego nos sentimos más fuertes para poder hablar con el Estado, con los criollos y mestizos en el poder“ (Extracto entrevista con Sachaiaku, 01.17). Este fragmento contiene elementos muy importantes en el análisis de construcción de propuestas desde los movimientos sociales y de diálogo entre comunidades indígenas y comunidades campesinas y afro. También un posicionamiento muy claro sobre la importancia de la universidad indígena, ya que los programas educativos desarrollados dentro de la misma están fuertemente ligados a las realidades sociales y políticas de las comunidades indígenas. Esto con el fin de que ellas y ellos puedan representar sus intereses en la arena política y puedan fortalecer internamente los espacios de gobierno propio y los sistemas económicos autónomos propios. Sachaiaku reconoce que hay una diferencia con los programas ofrecidos por las universidades urbanas y que estos no son aptos para las realidades de las comunidades indígenas.

Estos programas de la universidad indígena se han desarrollado por medio de reuniones y asambleas de concertación con diferentes comunidades en toda Colombia y han nacido desde las reflexiones y necesidades que las mismas han propuesto sobre estas. Sachaiaku menciona la importancia de la *intraculturalidad* dentro de la universidad indígena y la entiende como el espacio de intercambio y diálogo con otras comunidades indígenas, entendiendo la diversidad y heterogeneidad dentro del movimiento indígena y la necesidad de reconocer la misma. Al concepto de *intraculturalidad* Sachaiaku agrega la idea de interculturalidad, como relación con otros grupos étnicos y sociales en Colombia como los afrodescendientes y campesinos que se encuentran en situación de marginalidad frente al Estado colombiano y quienes están en la arena política tomando las decisiones, generalmente personas criollas o mestizas.

Es así, como habla de la importancia de conocerse *intraculturalmente* entre comunidades indígenas y así poder fortalecerse como movimiento social que nace en las márgenes de la sociedad, donde se dialoga entre grupos étnicos y sociales de base y unificar demandas en la arena política: „*Sólo un proceso formativo fundamentado en el reconocimiento y valoración de epistemologías presentes en todas y cada una de las culturas que componen la diversidad de pensamiento, puede contribuir a transformar lo diferente en motivo de respeto y no de discriminación, donde el fortalecimiento de las identidades conlleve una fuerte autoestima y fortaleza para enfrentar las múltiples dificultades y conflictos que como el desplazamiento forzado, la guerra, la desintegración cultural, afectan a sus poblaciones. Una educación que proyecte a las lenguas originarias como valiosas herramientas para la construcción de sabiduría y conocimientos y la fuerza de acción comunitaria legitime una sólida identidad, comprometida con la generación de relaciones de interculturalidad que potencie la ayuda mutua y el diálogo de igual a igual. Es desde esta visión que encontramos sentido al fortalecimiento de procesos de desarrollo local como una condición básica para la interlocución en el mundo global en condiciones de dignidad. Estas dinámicas potencian el sentido de la construcción de políticas públicas para el mejoramiento integral de la sociedad, donde la estrategia del ejercicio comunitario tenga mejores condiciones para incidir y proyectar propuestas viables de mejor estar*“ (<http://www.cric-colombia.org/portal/universidad-autonoma-indigena-intercultural-uaii/>, 02.08.2018, 15:01).

Es importante la forma en la que *Sachaiaku* reconoce el poder ligado a la etnicidad, es decir, los mestizos son los que tienen el poder, mientras el movimiento social desde abajo se conforma de afrodescendientes, indígenas y campesinos. Esto tiene por supuesto una continuidad colonial clara en la división racial de la población en la conquista y la repartición del poder (Quijano, 2000: 205). De igual forma *Sachaiaku* reconoce la importancia de unir las demandas con otros grupos étnicos o sociales que existen en el margen, para enfrentar en la arena política a los criollos y mestizos, quienes tienen el poder y quienes representan la toma de decisiones.

La educación superior indígena tiene como fin asumir la representación de las demandas políticas propias del movimiento indígena y de las comunidades organizadas en el territorio nacional. Nace también desde una reflexión sobre la etnoeducación y los alcances y limitaciones de

esta. Esta iniciativa, nacida desde las organizaciones de base del movimiento indígena se fortalece por medio del convenio con instituciones universitarias nacionales. Su necesidad se percibe como apuesta al *desarrollo* local y regional, un *desarrollo* que haga efectiva y funcional la construcción de una autonomía social y cultural, entendida esta como la capacidad política y técnica para proponer y llevar a cabo proyectos que tengan como finalidad aportar al bienestar de la comunidad. Es así, como la educación superior se reconoce como un elemento fundamental del SEIP, mediante el cual también se forman maestros, líderes indígenas y comunitarios quienes en un plano supralocal representan al movimiento indígena y sus demandas.

Es importante reconocer que la UAII retoma espacios escolarizados y no escolarizados, por ejemplo en cuanto al diálogo permanente con los mayores de las comunidades, sus consejos, la transmisión de su conocimiento frente a la lengua, historia, territorio y medicina tradicional, *„la educación superior se constituye en un complemento del saber propio (por ejemplo, en cuanto a territorio, cosmovisión, producción agrícola u organización social y comunitaria). Esta educación no debe ser impuesta, ni los planteamientos curriculares descontextualizados, porque se perderían valores culturales como la lengua y el pensamiento. Este nivel de formación, que desde otras culturas se llama superior o universitario, debe contribuir al fortalecimiento y consolidación de los procesos de resistencia, de revitalización cultural, de manejo y control territorial y valorar las cosmovisiones y pensamiento propios y con esto a los procesos de fortalecimiento o de recuperación de la identidad cultural. Se avanza en el desarrollo y aplicación de un currículo de formación profesional en Pedagogía Comunitaria, Administración y Gestión, Derecho Propio, Desarrollo Comunitario, Salud Comunitaria entre otros“* (<http://www.cric-colombia.org/portal/universidad-autonoma-indigena-intercultural-uaii/>, 02.08.2018, 15:07).

En efecto, la UAII plantea un objetivo específico en cuanto a la autorepresentación del movimiento indígena en la arena política y frente al Estado, lo cual representa un proceso de *des*-subalternización en cuanto a la idea de autorepresentación. El sentido mismo de la autorepresentación es indispensable en cuanto al proceso de *des*-subalternización, ya que al representarse así mismos en la arena política, no reconocen ninguna autoridad externa que les represente y son ellas y ellos mismos que por

asamblea eligen a sus líderes y liderezas sociales. En cuanto a la estrategia del movimiento indígena en la actualidad sobre la gestión de una educación superior para reclamar la posibilidad de representarse, se rompe con la idea de reconocimiento de una autoridad superior necesaria para la representación de sus intereses. Este análisis sin embargo se vuelve aún más complejo al analizar el colectivo de personas dentro del movimiento indígena, sobre todo al analizar la representación de la mujer y sus intereses dentro del mismo.

4. Principios de organización política

Aunque en Colombia ya se venía discutiendo sobre la importancia de la autonomía de los pueblos indígenas en materia de educación ya desde la década de los 70's (la emisión del Decreto 1142 de 1978, por el cual se reglamenta el artículo 118 del Decreto – ley número 088 de 1976 sobre educación de las comunidades indígenas), solo se alcanzan avances legales sobre la importancia de la autonomía, el autogobierno y la autodeterminación, gracias a la presión internacional provocada por el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales. En esta se establece la necesidad de otorgar mecanismos de autonomía a los pueblos indígenas en los países independizados de las colonias, en lo concerniente al desarrollo de políticas para la educación, el fomento de la artesanía, el acceso a los sistemas de salud, el medio ambiente y el territorio, entre otros. Podría decirse que la autodeterminación resulta el derecho central y primario de las comunidades indígenas y que este a su vez contiene el principio de autogobierno y autonomía en sí. Es importante reconocer, que aunque el derecho de autodeterminación es central, no es sinónimo de autonomía o autogobierno: Esto es importante de entender sobre todo cuando autodeterminación se equipara con autonomía igual a autogestión y se violenta el principio de la autodeterminación como requisito principal de la consulta previa.

En Colombia particularmente, como lo veremos más adelante esto suele suceder discursivamente, para legitimar la entrega de territorios a corporaciones multinacionales. Uno de los argumentos exalta de esta manera el mantenimiento de la autonomía como autogestión económica y fortalecimiento de la educación propia, mientras concede espacios para la explotación de recursos naturales sin el consentimiento de las comunidades. Habiendo aclarado estas diferencias conceptuales dentro de los términos concernientes a las comunidades indígenas es importante resaltar, que después de la declaración 169 de la OIT, Colombia se ve presionada en hacer cambios constitucionales en los que se reconozca la nación como una nación multiétnica y pluricultural. Solo en la formulación de esta nueva Constitución se reconoce a la población indígena como sujetos de derecho. Este cambio resulta fundamental, ya que en la Constitución anterior que data de 1886 los pueblos indígenas y los afrodescendientes se excluyen de toda política pública del Estado, ya que seguían siendo considerados como

salvajes y contruidos discursivamente como *inferiores* a los mestizos o criollos pertenecientes a las élites políticas y económicas.

Puede decirse que el movimiento indígena en la región norte de los Andes, en la declarada República de Colombia, empezó hacer presión política desde sus movilizaciones en protesta al asesinato indiscriminado de indígenas⁶² y del despojo sistemático de territorios ancestrales y estas se vieron a su vez fortalecidas en el campo nacional por un ambiente transnacional de reconocimiento de los derechos de estos pueblos. Ambas aristas permitieron y lograron un cambio constitucional. De esta forma, se intenta incidir en la transformación de la relación Estado-sociedad y se reconfiguran las relaciones políticas, pero también culturales, sociales y económicas. Este cambio permite reconocer el territorio colombiano como un territorio donde habitan poblaciones con diferentes culturas, donde existen diferentes lenguas⁶³ y diferentes expresiones de espiritualidad.

Al respecto de la cantidad de pueblos indígenas que habitan en Colombia no existe un consenso entre las organizaciones de base indígenas y el gobierno colombiano. Las organizaciones indígenas de base como la ONIC o el CRIC denuncian que existen intereses económicos y políticos en territorios particulares del país que influyen el reconocimiento de la población en estos territorios como indígenas, ya que dicho reconocimiento implicaría entender a estas poblaciones como sujetos de derechos específicos y especiales, con jurisdicciones transnacionales y nacionales, que les protegen: *„Es así, como para el reconocimiento y restablecimiento de los derechos territoriales es indispensable que una población sea reconocida como indígena: Sin reconocimiento étnico, no hay derechos territoriales. Por otra parte, durante las últimas décadas ha quedado claro que el reconocimiento étnico institucional es directamente proporcional a la capacidad de los pueblos indígenas de exigir y movilizarse para reivindicar y realizar este derecho. En muchos casos se confunde a un pueblo indígena con otro, se le denomina de igual manera o se les considera una comunidad,*

⁶² Según Bustamante (2012) en su texto *„El desarrollo del derecho fundamental a la Consulta Previa en Colombia“*, el 27 de diciembre de 1967, dieciocho indígenas Cuivas, entre ellos ocho niños, fueron brutalmente asesinados por colonos llaneros que alegaron a su favor que la “caza de indios” era una práctica generalizada y considerada normal en la región, un juez de Villavicencio los exoneró de culpa sobre la base que, estos colonos, no sabían que los indios eran seres humanos.

⁶³ La ONIC (2001) afirma que en el territorio nacional habitan 102 pueblos indígenas y 69 lenguas indígenas vivas (<http://www.onic.org.co/noticias/2-sin-categoria/1038-pueblos-indigenas>, 06.08.2018, 13:19).

clan o fracción de otro, tal y como acontece con los pueblos de la Orinoquía, sobre todo con los de la familia Nukak. Para acentuar este problema del reconocimiento étnico, encontramos que no existe por parte de los pueblos indígenas, sus autoridades y organizaciones una política sistemática de autoreconocimiento y por el contrario se ignoran los derechos consagrados para su protección. Los visibles son aquellos que comportan una mayor capacidad organizativa y de relacionamiento con la sociedad colombiana“ (<http://www.onic.org.co/noticias/2-sin-categoria/1038-pueblos-indigenas>, 06.08.2018, 13:26).

En este ejemplo vemos claramente la importancia del reconocimiento estatal como indígenas en cuando a la forma de relacionarse con el Estado y los derechos que le competen a las poblaciones determinadas. Este reconocimiento implica, que recursos legales como por ejemplo la tutela⁶⁴, el mecanismo constitucional para la protección de derechos constitucionales, pueda ser usado por la comunidad indígena en su totalidad. Existe una diferencia fundamental entre el uso de este derecho y la posibilidad de recibir justicia por la infracción. De igual forma, con respecto a la realidad política y social del país resulta indispensable recalcar que el reconocimiento normativo de los derechos de las comunidades indígenas, es ausente en la práctica, sobre todo en situaciones de conflicto y de presencia de intereses económicos.

En Colombia gracias a su compleja historia política, los derechos declarados en la Constitución para las comunidades indígenas están sujetos a la presencia de actores armados en los territorios, de intereses económicos sobre los recursos naturales y de posibilidad de la misma comunidad de organizarse políticamente y de movilizarse en el plano público. También por supuesto la ausencia del mantenimiento de derechos, es soportada por un espacio discursivo, continuo del inicio de proyecto colonial, en el cual sigue existiendo una fuerte discriminación hacia las comunidades indígenas por razones de etnicidad e identidad cultural, que limitan el acceso a recursos económicos y el ascenso social.

⁶⁴ Según la Constitución Política de 1991, toda persona tendrá derecho a la acción de tutela para reclamar ante los jueces, en todo momento y lugar, mediante un procedimiento preferente y sumario, por sí misma o por quien actúe en su nombre, la protección inmediata de sus derechos constitucionales fundamentales, cuando quiera que estos resulten vulnerados o amenazados por la acción o la omisión de cualquier autoridad pública. El fallo, que será de inmediato cumplimiento, podrá impugnarse ante el juez competente y, en todo caso, éste lo remitirá a la Corte Constitucional para su eventual revisión.

Es importante reconocer que sin la inclusión jurídica de estos derechos, sería muy difícil para el movimiento indígena transportar sus demandas al plano internacional y denunciar la violación sistemática de sus derechos. Quizás uno de los derechos más importantes es el del reconocimiento de sus territorios ancestrales, ya que la cosmovisión de todas las comunidades indígenas está enraizada en su territorio, así como su identidad surge de la relación cultural y espiritual que las comunidades indígenas tienen con la naturaleza. El derecho a la consulta previa⁶⁵, contemplado en el convenio 169 de la OIT, en la Corte Interamericana de derechos humanos (por solo nombrar algunos), es central en la actualidad. Estos mecanismos legitiman y permiten la acción legal y la movilización del movimiento indígena frente a su incumplimiento. En Colombia el derecho a la consulta previa es reconocido *como un derecho fundamental de titularidad grupal* (un ejemplo es la sentencia T-428 de 1992, donde la corte constitucional se pronuncia a favor de la comunidad Embera Chamí frente a un proyecto infraestructural de construcción de carretera) al que se puede acceder por medio de la tutela. Sin embargo y como se explicará posteriormente todos estos derechos han sido vulnerados durante las décadas de conflicto armado en el país.

Así como es dictado en el Convenio 169 de la OIT, *„los pueblos indígenas tienen derecho al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de los medios para financiar sus funciones autónomas“* (Artículo 4, Convenio 169 de la OIT). El resguardo indígena Inga de Aponte Nariño, aunque tiene una escritura colonial (262 del año 1.700 conocida como testamento del taita de taitas Carlos Tamabioy y que se convierte en la fuente de derecho territorial propio del pueblo Inga) empieza a ejercer su autogobierno solo hasta la década de los 90's cuando se reconoce constitucionalmente el derecho al autogobierno. Esta forma de autogobierno, al igual que en otras comunidades indígenas tiene la siguiente estructura: Cabildo Mayor, administrado por el gobernador indígena del resguardo, con dependencias especiales conocidas como cabildos menores, las cuales se encargan de áreas particulares de la vida en comunidad (comunicación, economía, educación, salud, juegos tradicionales, servicios públicos, justicia, cultura, mujer y familia). El gobernador indígena es elegido anualmente por la

⁶⁵ Según Bustamante (2012) en su texto *„El desarrollo del derecho fundamental a la Consulta Previa en Colombia“*, la consulta previa se sostiene y adquiere su fuerza constitucional por la confluencia de principios fundamentales como: la democracia participativa, la soberanía popular y la diversidad étnica y cultural de la nación.

asamblea general y los representantes de cada cabildo menor así como el consejo mayor de justicia, son propuestos por el gobernador y elegidos en consenso por medio de la asamblea general y cuentan con legitimidad y apoyo por parte de los miembros de la comunidad. Este órgano administrativo, el Cabildo Mayor, es el que toma decisiones sobre el territorio y la comunidad en su totalidad, así como el que representa al resguardo en reuniones de carácter regional o nacional con otras comunidades indígenas, campesinos, afrodescendientes y con el gobierno nacional.

A pesar de lo comprendido anteriormente, en cuanto al reconocimiento de derechos propios de los pueblos indígenas y de la formación jurídica de cabildos mayores en los territorios reconocidos como resguardos indígenas, Colombia tiene un contexto político particular que impide la plena vivencia de estos derechos. Este contexto es el marcado por un conflicto armado con una existencia de más de 50 años que oficialmente termina con la firma de los „*Acuerdos para la terminación definitiva del conflicto*“ el 24.11.2016. Sin embargo, el movimiento indígena, como parte de los movimientos sociales de base en el país, no considera que el conflicto armado se haya acabado, sino en cambio agudizado. Sobre el inicio del conflicto armado en Colombia no existe un consenso absoluto. Sin embargo es claro, que la guerra ha sido de larga duración, intensidad variable en zonas rurales y urbanas, siendo las primeras afectadas de forma contundente y muchas formas de violencias (estructural, directa y cultural) que se interceptan entre sí. La estructural como lo vimos anteriormente es la violencia que impide la consecución de los derechos fundamentales y a su vez limita el acceso igualitario de todos los grupos sociales a los recursos que deben ser garantizados por el Estado (educación y salud serían los más ejemplares). La directa es más fácil de reconocer, ya que esta se manifiesta física, emocional o psicológicamente y está enmarcada en una acción violenta y por último la cultural, significativa en territorios anteriormente colonizados, donde existe una supresión de las manifestaciones propias de una cultura no hegemónica, en este caso, ejemplificada con la prohibición de hablar las lenguas indígenas hasta casi los años 90's impuesta desde el inicio del proyecto colonial y fomentada por la iglesia católica.

4.1. Conflicto armado y autogobierno: El caso Inga

En este acápite es de interés mostrar el contexto político de Colombia durante los años del conflicto armado por medio del ejemplo de la comunidad indígena Inga. Para esto usaré como principal referencia la entrevista con *Willana*, el encargado de la emisora *Inga Estereo*, parte del cabildo menor de comunicaciones. *Willana* fue muy claro desde el inicio de la entrevista, que la información que él me iba a presentar era la información oficial, la información reservada para personas externas, lo que yo he llamado la narrativa oficial. Constantemente y durante toda la entrevista, *Willana* hizo referencia a espacios privados, íntimos de la comunidad, diferentes de los espacios que podían ser compartidos con personas externas. Explicaba que de esta forma, ellas y ellos también protegían el flujo de información hacia afuera y así, la imagen que se creaba sobre la comunidad. Para mí fue especial, ver la forma en la que se me abrían espacios para la narrativa oficial, con programas de radio precisamente creados para contar la historia del pueblo Inga desde su punto de vista, la historia de la época donde existía mucha presencia de actores armados estatales como el ejército y la policía y no-estatales (paramilitarismo y guerrillas) y la forma en la que la comunidad pudo empoderarse para la recuperación del territorio.

Esta es una historia de resistencia, donde existe un entrelazamiento fuerte entre lo espiritual y lo político y donde lo político se vuelve espiritual. Su posición frente al tema de la presencia de actores armados en el territorio frente a mí era muy reservada, ya que desconfiaba de la imagen que yo transportaba, no solo por mi vida actual en Alemania, sino también porque la expresión de mi estilo de vida, me localizaba ante sus ojos, en un espacio reservado para las personas con ideología de *izquierda*. Esto fue central, ya que en la entrevista, el representante del cabildo de comunicación hizo constante énfasis en la neutralidad política de la comunidad indígena, neutralidad basada en su identidad indígena y enraizada en su cosmovisión andino-amazónica. Las ideologías políticas de izquierda o derecha, no solo son comprendidas como espacios de polarización social en la historia política de Colombia, sino que también son entendidas desde su procedencia occidental. La cosmovisión indígena es entendida como un plan integral de vida que intenta demostrar la lealtad del mismo hacia los principios de espiritualidad y armonía. La cosmovisión indígena no es compatible con la idea de ideología política, decía el representante en la entrevista. Además en

esta entrevista, jugaba un papel central, la representación del discurso de resistencia indígena, como un discurso propio, ancestral, espiritual y no ideológico, que intenta reclamar por derecho ancestral, los territorios que han sido expropiados desde el proyecto colonial.

Regresando a la situación vivida por el resguardo es importante señalar lo siguiente. Al encontrarse en un territorio que va desde los 1500-3000mm, las tierras funcionan de forma optima para el cultivo de la amapola, como lo vimos anteriormente entre los años 1990-2000 la unidad antinarcóticos del gobierno colombiano cuenta con aproximadamente 2.300 hectáreas sembradas ilícitamente para estos cultivos. En el trabajo de campo y a través de las entrevistas así como a través de las conversaciones informales pude confirmar que la comunidad se dedicaba principalmente al comercio de la amapola y sus sustancias derivadas. Es importante reconocer, que en la actualidad no existe ya cultivo de amapola, gracias al consenso de la comunidad a no participar en estos cultivos y la asociación de esta participación con la calamidad geológica actual.

Para poder entender lo ocurrido en la década entre los años 90's - 2000 me remitiré a la entrevista con *Willana*: *„Nosotros ya no cultivamos amapola y eso tiene muchas razones. Empecemos con la época del cultivo para llegar a la decisión de salir de él, así es más fácil. El narcotráfico también llegó a Aponte, nosotros éramos una población muy empobrecida, sin nada de dinero y ahora que yo lo pienso eso era mejor, porque el dinero es sucio y ensucia el alma y ensucia la tierra y dejamos de pensar como indígenas. Entonces pues empezaron a llegar señores de afuera, primero de las ciudades grandes como Cali y nos decían si ustedes nos cultivan esto nosotros les pagamos por el peso de las flores cultivadas. Nosotros ya sabíamos que era una planta sagrada, porque el mayor al verla, dijo: sí, esa planta sagrada nosotros podemos cultivarla, pero solo para honrarla, no para venderla, porque es sagrada y es medicina. Sin embargo, pues por el afán del dinero muchos decidieron sí sembrarla y otros empezaron también a trabajarla como nos era explicado. Entonces sí, primero fueron los señores de la ciudad que mandaron a sus cuidanderos a que prestaran atención a lo que nosotros hacíamos y luego pues ellos tenían armas, parecían militares, pero luego ellos decían nosotros somos paramilitares y cuidadito. Luego llegó la guerrilla a pelearse los cultivos y nosotros en el medio, sin ninguna decisión, así pues sumisos a las armas y hubo enfrentamientos, asesinatos. De la guerrilla cambiaron, de las FARC al*

ELN a las FARC y luego los paras que a meterse en el territorio y darse bala con la guerrilla.“ (Extracto entrevista con *Willana*, 01.17)

En esta narración pueden verse diferentes factores, que dibujan la atmósfera en el resguardo en la época de la bonanza amapolera, en primer lugar es de resaltar la razón del empobrecimiento económico para ser partícipes de la siembra y cosecha de la amapola. Al ser un territorio de montaña con difícil acceso por falta de carreteras, la presencia del Estado ha sido mínima desde siempre. Esto también fomentado por la presencia de los capuchinos en el territorio y su actividad misional al menos hasta la década de los 70's. Como los capuchinos eran quienes proveían educación, el Estado colombiano delegó el control de estos territorios a este grupo eclesiástico, permaneciendo ausente del territorio y de las instituciones presentes en el mismo.

Con la decaída de la presencia de la orden capuchina a finales de los 70's, Aponte queda básicamente aislado del centro del país y la comunidad indígena Inga por consiguiente también (lo que no implica un aislamiento completo ya que se fortaleció el intercambio constante con otras comunidades de la región, en cuanto a lo medicinal, a economías de intercambio de productos agrícolas y a la formación de una plataforma política de demandas hacia el Estado), esta situación tiene como consecuencia lo que *Willana* llama empobrecimiento, ya que no existía la posibilidad de realizar transacciones monetarias, lo que implicaba que las personas de la comunidad no podían movilizarse por fuera de territorios indígenas donde fuera necesario el dinero. Por así decirlo, el contexto político y económico del momento de la llegada *de los señores de afuera* es oportuno para la participación de personas de la comunidad en los cultivos de amapola. Al ser una comunidad agrícola no era problemático el cultivo de la planta. La comercialización de la planta sin embargo, rompe con un principio ético fundamental, expresado por el mayor de la comunidad, ya que *la planta es sagrada* y está bien cultivarla para *honrarla*, pero no *para comercializarla*. Muchas personas decidieron hacer caso omiso de las palabras del mayor y empezaron a cultivarla y comercializarla. El fortalecimiento de la economía local por medio de la bonanza de la venta de la amapola se intensivó al igual que la presencia de grupos paramilitares pagados por *los señores de afuera* para cuidar los territorios. Esta bonanza de igual forma, promovió el enfrentamiento por el control de estos cultivos entre los paramilitares y la guerrilla. Central es en la narrativa de *Willana*

que la comunidad quedo en el medio y fue despojada de la posibilidad de decidir o de dar su voz frente al conflicto. El poder de decisión frente al territorio y los cultivos pasó a ser dominio de los actores armados presentes en el territorio.

Podría decirse entonces que la comunidad Inga de Aponte se encontraba en ese momento en una posición de subalternidad absoluta, sin ninguna posibilidad de opinar, negociar o comentar, solo con el deber de obedecer. El incremento de la violencia en el territorio no solo implica una vulnerabilidad de la existencia misma, sino también una sumisión absoluta a quien tiene las armas, puesto que tiene el poder y control del territorio, esto posibilitado por medio de la intimidación dentro de la comunidad y por el número de muertes producido por los enfrentamientos. En el relato de *Willana* es fácil reconocer, que esta década implicó diferentes enfrentamientos armados entre grupos guerrilleros y paramilitares y que fue difícil seguir quienes exactamente se encontraban dentro del territorio. A continuación *Willana* sigue su relato: *„y pues no escuchar al mayor fue un gran error y así empezamos a olvidarnos de que era ser indígena, descuidamos las ideas que estábamos creando en los últimos años con otros hermanos indígenas, en minga de pensamiento, pensando nuestras demandas al gobierno, como podíamos asumir la educación del territorio, haciendo nuestros trueques de comida, en fin, lo fuimos olvidando todo y hasta el vestido, la lengua e íbamos derecho para los cultivos, se debilitan las autoridades indígenas propias y ya solo obedecíamos a los nuevos patrones, por miedo también. Al indígena que hablaba lo mataban, si no estaba de acuerdo lo mataban y así empezó a regir el miedo, asesinaron a muchos líderes y pues el tejido social se nos fue destruyendo, muchas indígenas viudas, muchos niños indígenas sin padres, también aumentó el alcoholismo y pues eso llevó a la violencia dentro de la familia, mejor dicho fuimos perdiendo todos nuestros valores culturales. Y pues mire usted ya ni siquiera sabíamos quien era vecino y quien no, antes de los 90's hicimos un conteo de indígenas de la comunidad, como mas o menos en el 88' y habíamos 1.500 indígenas, en el 91 eran 10.000 habitantes en Aponte, entonces no es que solo estuvieran los paras y la guerrilla, es que también muchos otros campesinos de las regiones aledañas, que vieron que se podía hacer plata con eso se vinieron para acá a trabajar y como no se va a perder la identidad así, es que ni hablábamos inga, hablábamos inga-paisa y ya luego solo paisa. Como ya no se reconocía el cabildo como máxima autoridad pues los que ponían horarios y reglamentos para la vida eran los*

paras y la guerrilla y los indígenas que estábamos en el territorio se nos prohibió reunirnos, y nos reuníamos en secreto en las veredas mas alejadas, pero daba tanto miedo porque nos amenazaban y es que muchas veces mataban a los que se reunían. Se fue destruyendo tanto el tejido social y la comunidad que hasta algunos indígenas empezaron a ser colaboradores de la guerrilla y los paras e infiltrarse, entonces eso fue creando una desconfianza entre indígenas, ya no se sabía quien trabajaba para quien“ (Extracto entrevista con Willana, 01.17). Este otro fragmento de la entrevista intenta reflejar lo que pasó en esa década. Es interesante la forma en la que empieza el relato, ya que empieza con el reconocimiento de la falta cometida al no escuchar al mayor, quién como vimos anteriormente es la autoridad tradicional de las comunidades indígenas. Hacer caso omiso a su consejo es aún entendido como el principio de un gran error.

Es importante regresar a la reflexión sobre la forma en la que la comunidad explica la calamidad geológica, como un castigo de la tierra por no haber respetado los principios indígenas como el Ayni, la Mink'a y haber perdido la identidad indígena, este castigo entendido por la comunidad como un oportunidad para realizar los planes de vida de la comunidad nuevamente sobre los principios indígenas, reconocidos en esta tesis como categorías sociales que dan sentido a la vida en comunidad. El haber roto con estos principios es entendido por *Willana* como el proceso de olvidarse de ser indígena. Es así, como en este fragmento de la entrevista reconoce que la participación en el narcotráfico llevó de igual forma a olvidar los procesos de construcción colectiva de demandas políticas desde el fortalecimiento de redes indígenas de reunión y acción en el territorio. Estas demandas eran pensadas en Mink'a, lo que indica que el rompimiento de este principio hace referencia a que antes de la presencia de los actores armados en el territorio había un intercambio constante entre comunidades indígenas de la región en las que se trataban temas políticos. Estos se construían como demandas al Estado, al igual que se trataban temas sobre educación indígena propia, necesarios de pensar en el momento en el cuál la educación misional iba desapareciendo del territorio con el debilitamiento de la presencia capuchina.

La participación en los cultivos de amapola permitió que el intercambio étnico-cultural entre comunidades indígenas desapareciera, lo que implicó el debilitamiento de economías no remuneradas como el Cambalache, en el que la reunión de comunidades indígenas de diferentes

pisos térmicos, permitía el intercambio de productos agrícolas para el abastecimiento de productos que no eran cultivados en ciertos territorios según su ubicación en zona de montaña o valle. La participación de la comunidad en estos cultivos también implicó una pérdida de la identidad en cuanto a la pérdida del vestido y la lengua. El vestido tradicional de la comunidad indígena Inga es la Cuzma, traje con tres piezas: La ruana de color negro (representa la Pachamama), los pantalones de color blanco (representan la transparencia) y el cinturón de fondo blanco con símbolos negros, los cuales en la época de la conquista representaban los mensajes importantes de transmisión entre indígenas.

La lengua Inga se dejó de hablar y es interesante la forma en la que *Willana* se refiere a esta transformación o falta de uso, dice que después de hablar inga, empezaron a hablar inga-paisa y luego solo paisa⁶⁶. El paisa, como distinción regional del colectivo de personas ubicado en el noroccidente y centro-occidente de Colombia tiene una relación intrínseca con la idea de colonización o con el mantenimiento de formas de colonización actuales dentro del territorio. Estudios, como el de Carvajal-Carmona (2000) „*Strong Amerindian/White Sex Bias and a Possible Sephardic Contribution among the Founders of a Population in Northwest Colombia*“, demuestra el mantenimiento de estructuras coloniales dentro de esta región del país, ya que históricamente fue precisamente en esta región donde se localizaron los primeros asentamientos de colonos y donde se mantuvo el mestizaje en niveles muy bajos con el fin de dominar la población indígena de la región. Fue también hacia esta región que hubo el primer tráfico de esclavos secuestrados del occidente del continente africano, ya que los colonos requerían mano de obra para construir sus viviendas. No solo esto resulta interesante en cuanto a la referencia que *Willana* hace sobre el *hablar paisa*.

Justamente en la región *paisa*, en el departamento de Antioquia, nacieron las Cooperativas de vigilancia y seguridad privada para la autodefensa agraria (Convivir) de las haciendas que quedaron en manos de esta colectividad colona ubicada en los departamentos *paisas* (principalmente en Antioquia). Las Convivir como actor fundamental dentro del paramilitarismo en Colombia se conformaron en la década de los 90's como Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) como estrategia

⁶⁶ Denominación geográfica y social para referirse a los habitantes de Antioquia y a las poblaciones de otras regiones de Colombia tales como Caldas, Risaralda y Quindío (departamentos al noroccidente y del centro-occidente de Colombia).

antisubversiva liderada por grupos armados de la extrema derecha. Las AUC en la época de los 90's tenían no solo un objetivo militar contrainsurgente apoyado por el Estado colombiano, sino que traían consigo un proyecto social, centrado en formas de sociedad enmarcadas en la derecha y principalmente contrarias a las referidas como *comunistas*, propias de los grupos guerrilleros.

Bajo *comunistas*, cabían características como la reunión entre personas, en este caso particular entre indígenas del resguardo con intención de formular estrategias y estructuras políticas propias (que fueron prohibidas vorazmente), la importancia de la asamblea y las ritualidades, pero sobretodo las AUC en los 90's instauraron un régimen autoritario de obediencia absoluta, que sí era quebrantando se castigaba con la muerte. El respaldo del Estado desde su formación en Antioquia, permitió que estos crímenes quedaran en la impunidad.

Entonces resulta importante esta forma de denominar el proceso de pérdida de la lengua Inga, con la expresión „*hablabamos inga-paisa y ya luego solo paisa*“, porque no solo se remite al uso más propagado del español, sino que implica también una nueva forma de dominación del territorio y de imposición de costumbres y normas ajenas, de un modelo de sociedad ajeno al modelo indígena Inga, un modelo propagado en todo el país durante la década de los 90's en el que como dice *Willana* „*al indígena que hablaba lo mataban, si no estaba de acuerdo lo mataban y así empezó a regir el miedo, asesinaron a muchos líderes y pues el tejido social se fue destruyendo*“ (Extracto entrevista con *Willana*, 01.17). La dominación del territorio fue absoluta e impuso formas particulares de sociedad y administración, así como también de relación entre las personas. Se impuso un nuevo modelo de sociedad autoritario y militar. La destrucción del tejido social, no solo implica la pérdida de las costumbres, sino también la inserción de problemas sociales como el alcoholismo y el incremento de la violencia intrafamiliar, como producto de la intoxicación, pero también como reflejo del contexto social y por otra parte la participación de indígenas en las estructuras guerrilleras o paramilitares, como informantes. Por supuesto, fortalecido con la noción de impunidad o denuncia y muerte. Así, se fue creando un ambiente de desconfianza dentro de la comunidad, sumado al aumento en 3 años de la población en el resguardo de aproximadamente un 550% (de 1.500 habitantes a 10.000 habitantes). Situación dramática en una comunidad cerrada indígena, con espacios

sociales y políticos fuertemente comunitarios y con una economía de subsistencia agrícola hasta ese momento.

La expansión del número de habitantes en el resguardo tuvo una influencia radical en la transformación de las relaciones sociales y en el aumento de siembra, cosecha y procesamiento de la amapola en el territorio. No solo fueron los paramilitares los que estuvieron en el territorio del resguardo indígena Inga de Aponte sino que también fueron grupos guerrilleros de las FARC, el ELN y el EPL⁶⁷ y como lo sugiere el primer fragmento de la entrevista, estos también impusieron un modelo de sociedad específico en la que la comunidad indígena quedó en el medio. Es importante reconocer que no solo la altitud en la que se encuentra el resguardo es funcional para la siembra y cosecha de la amapola, sino que al ser parte de un departamento fronterizo con salida al mar, la comercialización y el tráfico de la misma se facilita.

4.2. Autoorganización y Resistencia: la importancia del intercambio étnico-cultural

El debilitamiento de la autoridad indígena Inga y por consiguiente del autogobierno indígena, tuvo un impacto directo en la descomposición del tejido social, esto por supuesto consecuencia de la presencia de actores armados en el territorio, la ausencia de una intervención clara del Estado colombiano contra la impunidad de los crímenes causados por los actores armados y la intimidación y hostigamiento político que significó este panorama socio-político. La prohibición de reunión o de asamblea, como forma de represión política y violación del derecho de asociación pacífica demuestra el carácter autoritario del *para-estado*⁶⁸ constituido en el

⁶⁷ Según Garrido & Mouly en su texto „*Peace Territories In Colombia: Comparing Civil Resistance In Two War-Torn Communities*“, el primer grupo armado no estatal en llegar al Nariño fue el Ejército de Liberación Nacional (ELN) en 1988. El ELN se estableció en el área rural, donde cumplía un papel clave el mantenimiento del orden público, ejerciendo justicia y cobrando impuestos. Por otro lado, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) empezaron a operar y buscaron controlar las áreas de cultivos de coca y amapola. A principios del 2000, las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) ingresaron al municipio para combatir las guerrillas.

⁶⁸ Según Sotomayor (1994) en su texto „*Colombia: Encrucijada de poderes estatales y paraestatales. Paramilitares, milicias populares y reinstitucionalización autoritaria en Colombia*“, el para-estado se entiende como el estado que surge al margen del Estado. Como es de suponer, tal funcionamiento de organismos de control unido a altos índices de criminalidad constituye un terreno abonado para el surgimiento de formas de control paraestatales como las Milicias Populares y Paramilitares en términos de eficacia en las comunidades. El para-estado gana consenso y apoyo social porque se muestra eficaz en el control del orden; no del orden público sino de un orden privado, impuesto a través de la violencia.

resguardo en la década de los 1990-2000, donde el orden público en la comunidad, así como las prohibiciones y obligaciones alrededor del cultivo de amapola y el procesamiento de su sustancia se encontraba bajo el mando de la guerrilla o del paramilitarismo. Las reuniones entre indígenas tuvieron que realizarse de forma secreta y aunque las autoridades indígenas seguían sobre todo intentado mantener los procesos de autoorganización y autonomía política, se vio con preocupación como sobre todo en los jóvenes se perdió el uso del vestido y de la lengua Inga por completo y en la comunidad se dejó de cultivar en forma de chagra, en la cual se encuentra plasmada la cosmovisión de las comunidades indígenas (Giraldo V.& Yunda R., 2000:48).

La chagra, como sistema agrario de producción, como expresión cultural representa la protección de la dieta indígena ancestral, ya que en ella se cultivan desde generaciones los mismos alimentos, el cultivo ancestral de los mismos, como su mantenimiento indica la transmisión de conocimientos intergeneracionales, por medio de la tradición oral y constituye de igual manera uno de los espacios de aprendizaje no escolarizados más importantes dentro de las comunidades indígenas. Ya que es a partir de ella que se conoce el territorio donde habita la familia, se emplea el calendario propio de siembra, cultivo y cosecha. La chagra fortalece la soberanía alimentaria y es un espacio de relación directa del colectivo de personas con la naturaleza, es decir es una relación de comunidad cotidiana y directa.

La chagra y los alimentos cultivados en ella son fundamentales para el mantenimiento y desarrollo de estructuras económicas alternativas como el Cambalache, espacio de intercambio no monetario de alimentos, que como explicado anteriormente es indispensable para abastecerse con productos de otros pisos térmicos y que implica la realización de rituales, asambleas y fiestas con otras comunidades indígenas de la región. *Sipaku* dice sobre la chagra: „*La chagra es para nosotros el lote que escogemos cada familia y del que vivimos, en el que aprendemos como cultivar, cuando hacerlo, que alimentos son propios de este territorios, que alimentos pueden sembrarse cerquita y cuales no. La chagra es el pulmón que nos da la vida, sin ella, sería muy difícil de sobrevivir. Además por ejemplo mi abuela sembraba ciertas hiervas medicinales y ella le enseñó a mi mamá a seguir sembrándolas y mi mamá me lo enseñó a mi y pues así uno va aprendiendo de generación en generación como tratar la tierra, como vivir en*

comunidad“ (Extracto conversación informal con *Sipaku*, 01.17). El debilitamiento de la chagra implica también el debilitamiento de las prácticas económicas alternativas de intercambio logrando que no solo la familia y la comunidad se vea afectada, sino un modelo alternativo económico ancestral entre comunidades indígenas.

Sumado a la pérdida de valores culturales, prácticas agrícolas, el debilitamiento de la legitimidad de las autoridades indígenas y el remplazo de estas por estructuras guerrilleras y paramilitares de control y orden, están los asesinatos selectivos a líderes y lideresas indígenas en la comunidad y los atentados armados a las y los indígenas que hasta ese momento hacían parte del autogobierno. Lamentablemente no existe una cifra exacta de las y los indígenas Ingas asesinados durante esta década. La primera estadística de asesinatos en la comunidad indígena Inga se remite a un estudio realizado por el Observatorio de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario, realizado por el Observatorio de la Vicepresidencia de la República entre el 2003 y el 2008. Sin embargo, según las entrevistas realizadas en el trabajo de campo, la comunidad Inga de Aponte recuerda la época anterior como mucho más violenta y complicada. Según *Kamachej*: *„Entre 1990 y el 2000 fue cuando más vivimos asesinatos, más que en el 2000 mismo, imagínese usted todos los fines de semana encontrábamos indígenas asesinados en la callecitas del asentamiento, al gobernador le intentaron hacer como nueve atentados. Si las cifras después del 2000 parecen alarmantes, imagínese usted antes como era esto*“ (Extracto entrevista con *Kamachej*, 01.17).

Willana cuenta entonces que las y los indígenas de Aponte empezaron a realizar reuniones clandestinas más de seguido en las veredas más alejadas del casco urbano del resguardo. Esto fue acompañado de un desplazamiento constate de algunos indígenas que habían pertenecido al autogobierno antes de la presencia de los actores armados en el territorio a territorios indígenas aledaños (sobre todo en el Cauca -departamento que colinda al norte con el departamento del Nariño y en el Putumayo -departamento que colinda al sureste del departamento del Nariño). Ahí se reunían con dirigentes indígenas de otros cabildos mayores y con mayores encargados de la medicina tradicional y del manejo de las plantas sagradas. *Sachaiaku* mi acompañante, fue uno de los indígenas que estuvo encargado de reunirse con las autoridades mayores en el sur y dialogar sobre estrategias de

resistencia y autoorganización de la comunidad frente a los actores armados presentes en el territorio.

4.3. Resistencia indígena en Aponte Nariño

Antes de empezar a contar por medio del uso de las entrevistas, las alternativas de resistencia que resultaron principales para el enfrentamiento de los actores armados en el territorio sería necesario hablar sobre la idea de resistencia misma dentro de las comunidades indígenas. En la entrevista realizada al mayor *Kjuraj* le preguntaba, que era para él resistencia, a lo cual el me respondió *„Resistencia es el cuidado de la casa y mi casa es el territorio y el territorio es parte de la comunidad, entonces para mí resistencia es cuidar mi casa, mi comunidad, sus recursos naturales y sus personas. Nosotros como indígenas llevamos siglos de resistencia y es la historia de nuestra resistencia la que nos vuelve indígenas también, es lo que hace nuestra identidad. Ser habitantes ancestrales de estos territorios y resistir cuidando de nuestra casa. Primero los españoles, luego los curas, luego la guerrilla, el Estado, los paras. Los actores cambian, pero no la resistencia. Para empezar a resistir primero le preguntamos a las plantas que nos muestren el camino y el camino es propio. Entonces con su guía, hemos resistido ya mucho tiempo en este territorio“* (Extracto entrevista con *Kjuraj*, 01.17).

Es así, como la resistencia indígena tiene rasgos específicos y particulares: En primer lugar, podría decirse que es un proceso antiguo que se conoce como la primera forma de organización indígena frente a los conquistadores y la expropiación de territorios indígenas. La resistencia indígena, resulta central en la formación de la identidad indígena actual. Ser indígena implica también una historia de resistencia a la colonización y a salvaguardar el territorio. En segundo lugar, la idea de resistencia indígena implica una pertenencia étnica particular a una comunidad indígena y la forma de entenderse como indígena de forma holística, es decir como parte del colectivo social, que a su vez es parte de la comunidad y que la comunidad es a su vez colectivo social y naturaleza. Resistir desde el ser indígena significa entonces no solo cuidar de otros sujetos sociales de la colectividad, es decir de otras y otros indígenas, sino también cuidar de la naturaleza y sus recursos como parte constitutiva de la comunidad. En tercer lugar, la resistencia indígena no es solo motivada a través de la autoorganización y la movilización, sino también por el uso de las plantas

sagradas y la medicina tradicional. Es decir, por la importancia de la espiritualidad de la identidad indígena. Son estas plantas, las que fortalecen el pensar indígena y que se asumen como espacios de consulta primaria para el accionar colectivo. De esta forma, se respeta en la autoorganización de la resistencia indígena, no solo las acciones encaminadas a salvaguardar la comunidad, sino también las reflexiones indicadas por quienes manejan las plantas sagradas y el mensaje que las mismas transmiten se considera un mensaje primario para la organización de acciones de resistencia.

El uso de las plantas sagradas es considerado como indispensable en las decisiones colectivas de acción política. *Sachaiaku* me contaba la siguiente: „*Pues a nosotros nos tocó reunirnos en las veredas lejanas como le decía y a mi y otro compañero nos encargaron de seguir en contacto con las comunidades Siona del bajo Putumayo, para retomar el remedio, nuestro Yajé, para que los mayores nos indicaran por medio del remedio que era lo que teníamos que hacer. Y así fuimos fortaleciendo las redes entre indígenas, revitalizando el remedio primero y con la revitalización del remedio, se revitaliza la espiritualidad. Nosotros llevábamos entonces artesanía para intercambiar, comida de nuestras altas tierras, porque en el bajo Putumayo ya es casi la Amazonía, entonces por allá pues no se cosecha lo mismo, nosotros entonces llevábamos alimentos de acá de la montaña y tabaco, que es una planta sagrada que acá se da muy bien y compartimos así, intercambiamos por la medicina, para así pues seguir fortaleciendo el ser indígenas, para que nuestra identidad como indígenas al ser fortalecida, nos indicara como salir de esta situación*“ (Extracto entrevista con *Sachaiaku*, 01.17).

En este fragmento de la entrevista con *Sachaiaku* se reconoce la importancia del intercambio étnico-cultural con otras comunidades indígenas. Este fue de gran significado para la comunidad Inga en la época del narcotráfico para el inicio de actividades de autoorganización en la comunidad y crear estrategias de resistencia. El intercambio entre la comunidad Inga y los Siona del bajo Putumayo, fortaleció de igual forma la identidad amazónica de la comunidad Inga por el medio del uso del Yajé y la importancia de la espiritualidad relacionada a su uso. El tránsito por el territorio hacia otras comunidades indígenas fue fortalecido en esta época por la importancia de la medicina tradicional. En estos encuentros se fortalecieron también las redes entre comunidades indígenas por medio del conocimiento proveído por la toma de las plantas sagradas y la búsqueda de

consejos, permitiendo así que también se contara la situación actual de la comunidad Inga de Aponte y que se desarrollaran estrategias específicas para ella. *Yachachix* dice al respecto: „*Pues fue el contacto con otros hermanos y hermanas indígenas de otras comunidades, lo que nos permitió fortalecernos acá y realizar acciones desde el pensar indígena. Yo por ejemplo me iba para el Cauca a hablar con los y las representantes del CRIC, nuestra organización indígena de base, en minga de pensamiento, para saber ellos como le habían hecho para expulsar a los actores armados que iban por la coca, que era la planta sagrada de ellos, para saber como habían fortalecido su estructura política, como iban haciendo respetar sus derechos como indígenas y pues en las reuniones también podíamos nosotros como pueblo Inga pedir que se incluyeran nuestras demandas en el programa político de la organización, pues si se trataba con el Estado, que el Estado supiera también que era lo que nosotros teníamos de problemas, así fortaleciéndonos como comunidad parte del movimiento indígena, aprendiendo de las otras y de los otros, fortaleciéndonos políticamente*“ (Extracto entrevista con *Yachachix*, 01.17). Tanto *Sachaiaku* como *Yachachix* explican la importancia del intercambio con otras comunidades aledañas para el fortalecimiento de las estructuras mismas de identidad y autogobierno. En el fragmento de la entrevista con *Yachachix* es central el fortalecimiento político de la comunidad por medio del mantenimiento de las redes políticas con el CRIC y el movimiento indígena del Cauca. La situación de conflicto armado dentro de la comunidad, permitió así la búsqueda de soluciones por medio del diálogo (Mink’a de pensamiento) con comunidades indígenas que ya habían pasado por una situación similar. De igual forma, este diálogo permite que la comunidad indígena Inga se articule políticamente en el movimiento indígena que negocia las demandas de las comunidades indígenas con el Estado colombiano. Desde lo local se ven procesos de articulación política en lo regional que tienen como objetivo incidir en el plano nacional e incidir en la formulación de estrategias políticas en la agenda política nacional estatal.

El intercambio étnico-cultural resulta entonces un espacio de empoderamiento que ofrece el fortalecimiento de procesos de autoorganización y empoderamiento de la comunidad. Es importante entonces entender que este intercambio ancestral, se ha convertido en un lugar fundamental para la organización del movimiento indígena y para la formulación de estrategias políticas de resistencia a la antigua conquista y hoy a la violencia y a la expropiación de territorios. La continuidad del

intercambio entre comunidades indígenas ha permitido el fortalecimiento de redes de acción política y el fortalecimiento de la espiritualidad propia de la identidad indígena por el intercambio de plantas medicinales (sin olvidar el fortalecimiento de estructuras de intercambio alternativas de productos agrarios y la continuidad de expresiones culturales particulares de cada comunidad indígena dentro de estos intercambios).

Cuidar la casa, cuidar la comunidad, resistir, es la forma de acción por excelencia que representa la identidad indígena de Abya Yala. *Willana* cuenta entonces: *„Nosotros empezamos a reunirnos acá también y socializar lo que nos traían los compañeros y las compañeras en los encuentros con otras comunidades y para que pues no nos entendieran los de afuera empezamos a hacer estas reuniones en Inga, que si nos íbamos a pasar una información particular sobre alguna acción o algo así pues lo hacíamos en Inga. Antes del conflicto armado, nosotros ya teníamos altoparlantes para informar a la comunidad entonces pues volvimos a usarlos. Otras radios indígenas empezaron a hacer lo mismo, entonces nosotros nos sentimos mas seguros y poníamos música y entre la música llamábamos a asambleas en lengua Inga y así y con los rituales a la tierra y las plantas sagradas empezamos a animar a la comunidad de que no tuviera miedo, recobrar la autonomía, que llevábamos mas de 317 años de cabildo, eso hay que recordarlo, el vinculo de la comunidad con el territorio. Por los altoparlantes empezamos con la emisora y como le digo, para animar a la gente con mensajes de resistencia y autonomía y así convocamos a una reunión para elegir a un nuevo cabildo, a un nuevo gobernador indígena y pues en esa época nadie quería enfrentarlo y bueno finalmente se reunió toda la comunidad en la plaza del casco urbano frente a los actores armados presentes, como un acto de resistencia. Hubo nombramiento del cabildo como máxima autoridad, de los cabildos menores y pues toda la fuerza la pusimos en la estructura organizativa de la comunidad. La emisora entre otras cosas se volvió un medio de resistencia. La radio lleva 18 años como Inga estéreo, después de que sacamos a los actores armados pues ya nos concentramos en volver la comunicación como emisora, así regularmente se convocaba a las reuniones, a las ceremonias, a los rituales. Pues si yo aquí le comparto las cosas que puedo decirle, porque igual el resto es interno de las autoridades indígenas“* (Extracto entrevista con *Willana*, 01.17). Este fragmento de la entrevista con *Willana* es fundamental para entender como la comunidad empezó a realizar

acciones de resistencia frente a los actores armados y como también empezaron a organizarse para volver a nombrar al gobierno indígena.

La emisora indígena Inga *Inga Estéreo* se convirtió en un medio fundamental para socializar de forma más generalizada acciones y mensajes de resistencia para la comunidad. Por medio de esta las y los indígenas de Aponte llamaron a la autoorganización. La lengua volvió a tomar importancia, porque para que los actores armados del territorio no entendieran se hablaba solo en Inga. De esta forma, excluyeron también de los mensajes transmitidos a la población no indígena del territorio, que había llegado al territorio por la bonanza amapolera, ya que al no ser indígenas no entendían los mensajes transmitidos en la emisora. Es importante también recalcar, que sin el acompañamiento de la medicina tradicional, como fundamental para el fortalecimiento de la espiritualidad indígena, el proceso de empoderamiento de la comunidad no habría sido completo. La realización continua de rituales, donde las y los indígenas eran llamados a participar fortaleció la idea de identidad indígena, de pertenecer a la colectividad de personas y de ser una colectividad de personas diferenciada por el uso de las plantas sagradas en rituales medicinales. Fortalecer la espiritualidad indica también fortalecer el sentido identitario en cuanto a la sensación de pertenencia a una comunidad particular. Una identidad fuerte cohesiona a la comunidad, permitiendo así que las decisiones que se toman en nombre de toda la comunidad cuenten con legitimidad inmediata del colectivo social, que comparte esta identidad.

Willana habla de recobrar la autonomía, de recobrar por medio del recuerdo de la antigüedad del resguardo indígena, el acompañamiento de otras comunidades indígenas a las que iban las y los compañeros a realizar Mink'a de pensamiento, a fortalecer el sentimiento de pertenencia a un movimiento indígena regional y de incidencia nacional. De alguna forma, se fortalece así la voz, la idea de tener voz, producir demandas y confrontar al Estado en la arena política. El fortalecimiento de la comunidad permite entonces la realización de un acto simbólico de resistencia, de una reunión de toda la comunidad en la plaza del casco urbano para sacar a los actores armados del territorio y sobre todo para elegir a un nuevo gobierno indígena, legitimado por toda la comunidad. El nombramiento de este nuevo cabildo (mayor y sus cabildos menores), demostró a los actores armados en el territorio que la comunidad contaba con una cohesión y organización fuerte y fundamental. Esta primera elección fue emblemática, ya que fue la

misma que permitió la formación de una guardia indígena (consejo mayor de justicia), encargada de velar por el territorio y sacar a los actores armados del mismo.

La realización constante de rituales también fortaleció la relación del colectivo de personas con la naturaleza y la idea holística de comunidad. El mantenimiento y fortalecimiento del intercambio étnico-cultural permitió la formulación de estrategias de acción política internas a la comunidad. En la formación de acciones de resistencia tienen lugar los principios centrales éticos de vida comunitaria. La Mink'a cobra un espacio central al ser el lugar de intercambio de pensamientos con otras comunidades indígenas. El Ayni como reciprocidad indica el intercambio constante con las comunidades indígenas aledañas en cuanto al intercambio de productos agrícolas, plantas sagradas o artesanías, fortaleciendo el Cambalache. La ritualidad también implica regresar a la tierra lo que la tierra a dado, donde el Ayni es el vector central que determina este intercambio. El Sumac Kawsay, se convierte entonces en la máxima para llevar a cabo las acciones, donde se reflexiona sobre la degradación del tejido social lograda por la guerra y se demuestra la importancia de regresar al autogobierno, al Sumac Kawsay indígena, a regresar al territorio lo que ha dado.

Como lo vimos en el capítulo sobre el Ayni como principio de organización social, una de las razones por las que se explica el desplazamiento rotacional en masa que causa calamidad en el resguardo, es por el rompimiento de todas las leyes primarias inherentes al ser indígena. En este punto, resulta importante entender como los principios éticos de organización social enraizados en la cosmovisión indígena andino-amazónica permiten la construcción de estrategias de acción y resistencia frente a los actores armados.

El proceso de empoderamiento territorial al sacar a los actores armados del territorio es un ejemplo claro de resistencia civil, al usar métodos no convencionales para enfrentarse a la imposición de actores políticos externos y empoderarse frente a su poder (Garrido & Mouly, 2015: 157). En este ejemplo se puede confirmar al menos dos tipos de acciones no violentas: La protesta y persuasión por medio de actos simbólicos y la creación de instituciones paralelas como el autogobierno indígena como muestra del reclamo del poder sobre el territorio con un grado de legitimidad alto entre la comunidad. Desde este entonces *Inga Estéreo*

funciona como uno de los canales más importantes para llamar a la auto-organización de la comunidad, para el uso de la lengua de forma generalizada y para llamar también a acciones de resistencia del movimiento indígena nacional. Desde el desplazamiento rotacional en masa que vive el resguardo, la estructura de la emisora se ha visto comprometida, ya que el transmisor se quemó por medio de las fallas eléctricas, impidiendo la realización de programas continuos de radio. En la actualidad, la comunidad está intentando recolectar dinero para poder remplazarlo.

Con el nuevo gobierno indígena y la salida de los actores armados del resguardo de Aponte-Nariño, la comunidad tiene una nueva oportunidad de auto organizarse y gestionarse en su propio gobierno legítimo, convirtiéndose en actor político local que puede articularse con otras comunidades por medio del ejercicio del gobierno propio indígena. En la actualidad la comunidad considera que las consecuencias directas de la época de la bonanza amapolera se notan con el movimiento rotacional en masa y la destrucción de muchas viviendas dentro del resguardo. Aquí se ve representado el principio de relacionalidad propio de la cosmovisión andino-amazónica.

Por otra parte, es importante resaltar que por medio de los mayores y con relación al movimiento indígena regional se vio la necesidad de instaurar una guardia indígena que pudiera velar por el orden dentro del territorio indígena. Esta guardia indígena conocida en lengua Inga como *Wasikamas*, guardianes del territorio, se encargaron en primer lugar de tratar el problema del consumo de alcohol dentro del resguardo. Una de las conversaciones tenidas con *Wasikama*, cuidador del territorio es representativa para hablar de las prohibiciones: *„Nosotros como indígenas para tratar todo esa problemática de la época de la amapola hicimos tres prohibiciones: No se puede consumir alcohol en la cotidianidad, solo los sábados y domingos y en fiestas especiales, no se puede colaborar de ninguna forma con los actores armados, ya sea en la siembra o procesamiento de la sustancia, ya sea en darles información y no se puede quemar la tierra sin la autorización de toda la comunidad y la finalidad común de una quema. Nosotros dialogamos en asamblea que es lo que es justicia, cuando se hace y porque se hace y hemos llegado a consensos, preguntándonos como queremos que la justicia funcione en nuestro territorio. No imponemos por la fuerza, no vamos armados mas que con el bastón de mando. Nosotros tenemos un centro de reflexión y usamos el fuele*

sobre la estera en la plaza del pueblo, según la ofensa depende el castigo, así ejercemos la justicia propia. Solo si el indígena ha cometido una falta de asesinato se remite a las instituciones nacionales, a la cárcel pues. Nuestro propósito es conservar y llevar el control de nuestro territorio en el pueblo Inga de Aponte. El consejo de Justicia está conformado por las y los mayores de las comunidad, ellos son los que deciden la sanción, después de nosotros haber recogido la declaración, donde se explica el motivo y la intensidad de un acto, nosotros creemos en el perdón y que después de la sanción ya no se vuelve a delinquir“ (Extracto entrevista con Wasikama, 01.17). De esta forma, se logra ver la autonomía y autodeterminación de la comunidad indígena en su forma más explícita: el uso de la justicia y la forma particular que esta se entiende dentro de la comunidad indígena de Aponte.

Esta relación con la justicia, permite ver también la forma diferente de entenderla. Hay tres elementos que me parecen importantes: Por un lado la idea de concertación y no de imposición, la idea del diálogo y la forma en la que se sesiona, siendo el consejo mayor de justicia integrado por los mayores el que decide, cuál es la sanción adecuada para la falta cometida. El ejercicio de justicia propia consensual, no armado y ritualizado es un elemento de diferenciación fundamental. Ritualizado por el fuste y el uso de la estera, que es una alfombra tejida a mano con diferentes símbolos de la cosmovisión propia Inga. Cuando la persona está sobre la estera tiene el momento de reflexionar sobre la cosmovisión misma de sus identidad indígena. La idea del diálogo también parece un elemento fundamental de diferenciación ya que se notifica a la persona sobre la sanción y se le da a la persona la oportunidad de reflexionar y de *resocializarse*, ya que se considera que después de una sanción y por medio del diálogo, la persona no volverá a delinquir. En casos particulares, la sensación va acompañada de una ritualidad que logre armonizar a la persona. Por último, la forma en la que se sesiona como consejo de justicia, donde se sesiona en círculo al rededor de la tulpá (fuego en Inga) y se conversa hasta llegar a un consenso sobre la sanción, de esta forma se revitaliza una forma ancestral de pensamiento, donde el fuego tiene un significado central, como elemento de fuerza y claridad.

La autoridad en el territorio y del territorio es consensualmente entregada al consejo de justicia, órgano central del autogobierno indígena, la guardia indígena como autoridad territorial se fundamenta en la idea de que toda la comunidad puede y debe participar en el cuidado del territorio, es

una autoridad ancestral que va de la mano con los procesos de autoorganización y resistencia indígena desde la conquista, „*La guardia indígena es el resultado de un proceso de construcción política. Esta forma particular de organización, que hace parte de los cabildos, es el resultado de décadas de organización orientada a la recuperación de territorios indígenas usurpados durante los inicios de la república y, más tarde, orientada a controlar el territorio recuperado. Las guardias indígenas han hecho énfasis en la importancia de la guardia como una institución creada para el control territorial. La guardia indígena esta conformada por los mismos comuneros, no es una institución especial, sino parte de la vida de la comunidad. La guardia indígena, así como la comunidad, insiste con frecuencia en que toda la comunidad conforma la guardia, o participa de ella en cierto momento de su vida. Aun así, algunas de las personas de la comunidad suelen representar a la guardia más formalmente a través de un coordinador. Esta coordinación hace parte del cabildo y bajo la coordinación de los cabildos, la guardia indígena se articula a las actividades de la movilización indígena acompañando las marchas, la liberación de la madre tierra, las asambleas y los congresos de las asociaciones de cabildo o de la organización regional misma. Sin embargo, las guardias y la comunidad insisten en aclarar que la guardia indígena no es una ‚fuerza pública‘ indígena, interpretación que hacen de esta forma de organización muchos observadores no indígenas. Su argumento fundamental es que la guardia indígena es un proceso gradual que tiene raíces en la historia propia de las comunidades y en su lógica mítica“ (Caviedes 2007, 66).*

4.4. Entendiendo al movimiento indígena: De Quintín Lame a la Minga de resistencia social y comunitaria

Los movimientos sociales parten en su mayoría de iniciativas de base contra hegemónicas, en las que se proponen alternativas frente a los problemas estructurales actuales de la región. Es importante realizar una pequeña reseña histórica sobre la construcción del movimiento indígena como un movimiento social y actor político en la región del norte de los Andes. De igual manera, resulta indispensable contemplar el marco jurídico y los avances legislativos en cuanto a reconocimiento de derechos indígenas y representatividad jurídica de los mismos tanto a nivel regional, nacional como internacional.

Antes de la segunda década del siglo XX, aproximadamente en los años 1920, empiezan a existir relatos sobre la resistencia indígena y sobre el movimiento indígena como un espacio de protesta y de reclamación de derechos civiles y colectivos. Solo con la conformación de grupos indígenas que reclaman la recuperación de sus tierras (también entendida como restitución territorial)(Calizaya, 2010:249), como la base fundamental de su reconocimiento como indígenas, que reivindican la identidad indígena y que actúan a partir de la sublevación y oposición radical a los problemas de discriminación estatal y social, empieza a concebirse el movimiento indígena como un potencial actor político de cambio social: *„Para los indígenas, el pasado es un concepto clave en la definición y negociación de su identidad. En esta juega un papel muy importante la etnicidad entendida como el origen no europeo, el profundo apego a la tierra y el territorio y el complejo simbolismo expresado en una penetrante relación con la naturaleza y a través de códigos simbólicos de vestido y adornos, relaciones sociales, comportamiento doméstico, roles de género, rituales religiosos, festividades y cultos a la naturaleza“* (Gutiérrez,2011:62).

De estos procesos de recuperación y reivindicación de la identidad indígena iniciados en el departamento del Cauca a principios de los años 20's, acompañados por levantamientos armados y políticos por parte de las comunidades mismas, resulta significativo el análisis del movimiento armado Quintín Lame. Este reclamaba el derecho a la tierra de las comunidades indígenas a partir de una propuesta política y social, tierras que ya desde la época de la conquista habían sido brutalmente expropiadas. Acompañado de la demanda por el derecho a vivir libremente en las tierras que ancestralmente habían ocupado los antepasados de las comunidades e individuos que eran esclavizados en las haciendas de los terratenientes mestizos o criollos, se encontraba la reivindicación de una identidad, la indígena, hasta el momento subyugada y menospreciada no solo por el sistema legal nacional, sino por una sociedad cada vez mas mestiza que discriminaba al indígena. La identidad indígena se convirtió nuevamente en una identidad colectiva que no solo era impuesta negativamente por parte de la sociedad y de los gremios políticos colombianos, sino que era asumida de una forma orgullosa y relevante por parte de las comunidades indígenas del Cauca colombiano. Esta identidad colectiva surge de la mano con procesos de recuperación de las costumbres tradicionales, como también de las

lenguas autóctonas. De esta forma, es posible entender la lucha por la tierra en este momento de la mano por la lucha de la representación y la identidad.

Sin embargo, es imposible tratar la idea de identidad indígena tanto de los años 20' como de la actualidad, como un ente estático y también romántico que ha permanecido conservado en el tiempo. Resulta indispensable tomar en cuenta los procesos de hibridación cultural que han sido desatados desde el inicio del proyecto colonial, dentro de los cuales ha surgido una sociedad pluricultural como intercultural y transcultural. Diferentes símbolos, significados, costumbres, tradiciones y todo tipo de prácticas culturales, debido a su naturaleza transformativa y dinámica han perdido, tomado y retomado significados según las épocas históricas, los contextos sociopolíticos y los espacios de intersección.

Para poder analizar a nivel regional la resistencia indígena en la región norte andina, es necesario partir de los procesos locales de resistencia indígena. En este caso se tomará como ejemplo la zona del Cauca-Nariño Colombia, donde la comunidad Inga tiene parte de su territorio. De esta forma se verán los procesos políticos significativos en la región norte andina. Los años 70' cobran en este trabajo gran significado, debido a la organización institucional por medio del CRIC. En la misma época y hasta finales del siglo XX, en Colombia, el Estado rechaza el origen indígena como parte constitutiva de su pasado histórico.

Los años 90' cobran un significado relevante para la comprensión de los procesos de resistencia indígena en la actualidad, dado al reconocimiento constitucional de la diversidad étnica y cultural de Colombia en el cuál se incluye el derecho de las comunidades indígenas a la autonomía territorial,

política y cultural. En el 2000' las Mink'as (con el nombre de Mingas⁶⁹ de resistencia social y comunitaria), se entienden como un proceso dentro del cual la formación de redes supralocales y regionales de solidaridad, apoyo y comunicación se fortalecen uniendo el proceso de resistencia indígena de la región del norte de los Andes, con procesos de autodeterminación de otras comunidades indígenas en el país: „*Las Mingas han sido utilizadas por los indígenas desde antes de la llegada de los españoles y fueron una herramienta esencial para el trabajo de liberación de las tierras, debido a que la Minga es considerada por los indígenas como un trabajo colectivo en pro de un objetivo. Quintín, empleó esta práctica ancestral para movilizar a los indígenas, logrando generar unidad y un sentido de pertenencia; es a partir de la construcción de identidad que el indígena empezó a trabajar de manera comunitaria; para lograr cumplir los objetivos de la Quintinada*“ (Sánchez, 2013:16).

4.5. Articulación del movimiento indígena en el congreso de los pueblos

Es así, como vemos en Colombia, desde inicios del 2000' una organización constante del movimiento indígena y una movilización de las comunidades indígenas bajo el nombre de Mink'a, es decir bajo la idea de trabajo comunitario en beneficio de toda la comunidad, donde todas y todos deben participar. Quizás el documento más significativo del proceso de autoorganización política del movimiento indígena en Colombia es la realización del Mandato indígena y popular, donde se concretan los mecanismos y las estrategias de resistencia indígena y soberanía popular, así como se piensa sobre estrategias de desarrollo de una economía propia y se

⁶⁹ 2004: *Minga de resistencia social y comunitaria: Mandato indígena y popular* (se concretan las estrategias de resistencia y soberanía popular); 2006: *Cumbre de organizaciones sociales* (TLC con Estados Unidos, privatización de recursos naturales); 2007: *Parlamento indígena y popular* (se concretaron los ejes de la movilización social - la violación al derecho a la vida y los derechos humanos, agresión y ocupación territorial, adopción de la declaración de la ONU sobre pueblos indígenas, acuerdos incumplidos por parte del Estado); 2008: *Minga de Resistencia Social y Comunitaria* (pueblos indígenas, afrodescendientes, campesinos, mestizos, trabajadores: Protesta unificada contra las políticas económicas y militares del gobierno del presidente Uribe Vélez, la impunidad de los actores involucrados en las mismas, la desmilitarización de los territorios indígenas, la no entrega de territorios indígenas a empresas transnacionales, el derecho a la consulta previa); 2010: *Congreso de los Pueblos*; 2012: *Minga global por la madre tierra* en defensa de la diversidad biológica y cultural, por los derechos de la Madre Tierra, por el pleno ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas, contra la imposición de las actividades extractivas, por la construcción colectiva del Buen Vivir; 2013: *Minga social indígena y popular por la vida, el territorio, la autonomía y la soberanía*; 2015: *Minga indígena y social por el respeto a la autonomía*; 2016: *Minga indígena nacional ante el trato militar del gobierno de la paz*; 2017: *Minga de Pensamiento, comunicación y pueblos indígenas*; 2019: *Minga de resistencia por el territorio la dignidad y el cumplimiento de acuerdos*.

rechaza abiertamente el Tratado de Libre Comercio (TLC) y el Área libre de comercio de las Américas (ALCA). Estas congregaciones de carácter interétnico permiten el encuentro de comunidades indígenas de diferentes lugares de Colombia y fortalecen la necesidad de comunicarse *intraculturalmente* entre indígenas e *interculturalmente* entre comunidades y grupos poblacionales marginados por el proyecto de identidad nacional colombiano. El mandato indígena popular resulta en estos espacios de trabajo con otros grupos étnicos y poblacionales un documento fundamental, concertado por las comunidades indígenas y llevado como documento oficial del movimiento indígena frente a las estrategias de acción política. En efecto, vemos que desde el 2010 se organiza por primera vez el Congreso de los Pueblos a nivel nacional, donde confluyen movimientos afrodescendientes, campesinos, sindicatos y grupos sociales que han sido históricamente marginados y luchan por obtener derechos específicos.

Esta congregación puede ser la más relevante en la historia de Colombia donde unidamente se desarrollan demandas políticas al Estado, mandatos, y se le confronta en la arena política como actor político activo unificado. El congreso de los pueblos ha decidido trabajar sobre siete ejes temáticos, de los cuales cinco son retomados de la primera minga de resistencia social y comunitaria realizada por el movimiento indígena en el 2004.

Los siete ejes temáticos desarrollados por el Congreso de los Pueblos recogen las reflexiones surgidas desde el movimiento indígena sobre territorios y autonomías, como derecho de los pueblos indígenas y las comunidades afro reconocidos en la Constitución del 91', sobre modelos económicos y la necesidad de pensar modelos económicos alternativos y de mercados justos, donde no haya una extracción desmedida de los recursos naturales, ni las concesiones de los territorios ricos en recursos naturales sean dadas a corporaciones multinacionales, sobre la necesidad de repensar el poder para alcanzar el Sumac Kawsay, como máxima ética de las vidas comunitarias de las poblaciones marginadas en la historia del país. Esto se recoge de las cosmovisiones de las comunidades indígenas andino-amazónicas y permite transformar la idea de toma de decisiones de forma vertical y reflexiona sobre la importancia de la asamblea, de las decisiones colectivas incluyentes y participativas, no solo de la imposición del voto de la mayoría sobre la minoría, sino de la inclusión de esas miradas desde la minoría para llegar a consensos horizontales. Todo esto a través de una

práctica democrática directa de base y una crítica al sistema político actual del país considerado por el movimiento social como una *tecnocracia* (derivado del griego: τέχνη *-tékhne*: arte, técnica y κράτος *-krátos*: poder, dominio, gobierno), donde el gobierno y el poder es manejado por técnicos y no por el pueblo, como debería hacerlo una democracia real.

El Sumac Kawsay se entiende, como la finalidad de la vida en comunidad, como propuesta ética, política, económica y como estrategia de resistencia y crítica a los modelos de *desarrollo* basados en la lógica capitalista de acumulación y progreso tecnológico o infraestructural. Se recoge también la importancia de la inclusión cultural en Colombia y el reconocimiento que la diversidad étnica trae consigo, diversidad de identidades, formas de relacionarse con la naturaleza y el entorno, así como diferentes aspiraciones y propuestas políticas, sociales y medioambientales. Se plasma de igual forma la pregunta sobre como construir la paz y la importancia del respeto a la vida humana por encima de los intereses de las corporaciones multinacionales y el despojo de territorios. Así, se continúa con el reclamo de los acuerdos incumplidos por el gobierno nacional ante las comunidades indígenas y afro y los grupos poblacionales marginados (campesinos, sindicales, entre otros), exaltando la necesidad de articularse como movimiento social, con otros movimientos regionales e internacionales, no solo en cuanto la producción de demandas similares, sino también como un mecanismo de solidaridad y denuncia en cuanto a las violaciones de los derechos humanos, en un país con más de 60 años de conflicto armado interno, donde la población rural ha sido afectada desproporcionadamente.

El movimiento indígena en Colombia, se ha organizado en diferentes levantamientos desde el inicio del proyecto colonial y ha logrado estructuralmente construir organizaciones de base desde principios de los 70's. Sin embargo ha luchado continuamente por el reconocimiento de sus identidades y territorios, *„Los fundamentos que permitieron la creación del movimiento indígena en el Cauca, y posteriormente el desarrollo de la Minga de resistencia social y comunitaria, se dan a partir de la interacción socioeconómica, política y la lucha que se gestó a partir del período de la Conquista y la Colonia. Estos elementos históricos se pueden establecer en cinco momentos: primero, el comienzo de la disputa territorial. Segundo, el uso de las herramientas jurídicas. Tercero, el inicio de la movilización indígena con la aparición del discurso de Manuel Quintín Lame Chantre.*

Cuarto, la incursión de la mencionada movilización en las ligas campesinas y posteriormente en la Asociación Nacional de Usuarios Campesino-ANUC y finalmente, la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC, en el cual se originó la Minga de Resistencia Social y Comunitaria“ (Sánchez Ramirez, 2013:4). Es importante reconocer, que la primera minga nacional indígena de resistencia social y comunitaria, tuvo como objetivo visibilizar un proceso de organización política del movimiento indígena mucho más antiguo y que fuera visible la importancia de que este movimiento sea entendido como actor político y social. Este proceso de visibilización nacional e internacional iniciado por la movilización colectiva ha logrado que el gobierno nacional entre a dialogar con las comunidades, ya que estas movilizaciones, que desde entonces intentan ser anuales han logrado incidir en la economía nacional.

4.6. Género en la cosmovisión andino-amazónica: El binario complementario

Es importante reconocer que dentro del colectivo del movimiento indígena existen muchas identidades, no solo étnicas según la pertenencia a una comunidad indígena específica, sino también de identidad a partir del género, edad, discapacidades físicas o mentales. En efecto, es necesario presentarse como un movimiento unificado, sin embargo nunca homogéneo, *„el sujeto subalterno colonizado es irrecuperablemente heterogéneo“ (Spivak, 1998:16). Dentro de las discusiones dadas ya en principio del 2000’ dentro de la formación de un movimiento indígena regional unificado, fue importante reflexionar acerca del rol y papel de la mujer indígena. En este acápite se intenta analizar la situación de la mujer indígena dentro del colectivo del movimiento indígena, para entender su posición dentro de este movimiento y los canales que ellas usan para reclamar su voz y un espacio para sus demandas diferenciales como mujeres e indígenas. Particularmente dentro de la comunidad indígena Inga de Aponte Nariño, el dominio de lo sagrado, como lo veremos más adelante está relegado principalmente en manos del hombre, es decir, el único que puede manejar el Yajé, el remedio sagrado es el hombre y así solo es el hombre el que recibe información *de los espíritus y de los dioses*, información que se considera sobrenatural y que tiene una importancia central en la toma de decisiones dentro de la comunidad.*

En efecto, en este acápite se hablará de la mujer indígena y sin embargo se excluirán los espacios de discusión de personas con identidad de

género no hegemónicas (identidades de género trans* e inter*, donde trans* e inter* puede tener muchas connotaciones y expresiones), ya que no existe el reconocimiento de identidades de género no hegemónicas dentro del movimiento indígena. Lastimosamente en Colombia aún no existe producción literaria al respecto⁷⁰ y es muy difícil, al menos en la comunidad de Aponte Nariño tematizar la homosexualidad o transsexualidad. Ya que la cosmovisión andino-amazónica de la comunidad presenta el principio de complementariedad, como un espacio donde estas identidades no tienen lugar.

El movimiento indígena colombiano y sobre todo de la región norte andina, se reconoce con binario en cuanto a identidades de género heterosexuales y roles marcados diferentes para la feminidad y la masculinidad. Las actividades sociales también se adjudican según la pertenencia adscrita de género. Sin embargo, aunque no es el tema principal de este trabajo. Es importante reconocer que dentro de la teoría postcolonial hay trabajos importantes como el de Stoler (1995) „*Race and Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of things*“, en los cuáles se trabaja como la dominación cultural impuso prácticas sexuales aceptables y nombró prácticas no aceptables, construyéndolas como anormales. Esta construcción entre prácticas sexuales normales y anormales, relegó la homosexualidad al plano de la ilegalidad e ilegitimidad e impuso un modelo de familia nuclear y heterosexual en la sociedad. Esto con el fin de mantener y fortalecer las estrategias económicas de acumulación y producción que fortalezcan el sistema económico capitalista de la época.

Es central entender que la prohibición de las prácticas homosexuales, como objetivo de la imposición de un modelo de sociedad particular en la conquista, que tuvo como fin la creación de subjetividades y discursos a favor del mantenimiento de la estructura colonial y sus instituciones sociales, religiosas y económicas. El hecho de que la iglesia mantuvo su presencia y dominación en territorios indígenas hasta mas o menos los años 70's, donde la escuela misional resultaba una institución central, se refleja aún en la construcción de las identidades de género dentro de las comunidades indígenas, en este caso dentro de la comunidad Inga de Aponte. En esta se cree y establece el binario heterosexual como único y se

⁷⁰ Véase corto documental, cómo único material de testimonio de mujeres trans en la comunidad indígena Embera Chamí: https://www.youtube.com/watch?v=SD_GdprDL-0

sustenta en el principio de complementariedad andina como expresión definitiva de las preferencias sexuales de los sujetos colectivos. Existe así en el discurso o narrativa oficial una invisibilización absoluta de identidades de género no hegemónicas (homosexuales, lesbianas, trans* e inter). Tampoco fue tema en absoluto en las conversaciones inoficiales que tuve con personas del resguardo, *Sipaku* dice al respecto: „*Acá en la comunidad habemos mujeres y hombres y así también hay actividades femeninas como el tejer y otras propiamente masculinas como por ejemplo dar el remedio. El Yajé así solo lo pueden manejar los hombres y nosotras tejemos, escribimos nuestra historia. Yo no conozco de homosexuales en la comunidad y si alguien se siente confundido pues se le hace una armonización para que así vaya encontrando su camino*“ (Extracto conversación informal con *Sipaku*, 01.17). El final de este fragmento de la entrevista, hace referencia clara a la idea de que quien „*se siente confundido*“ en cuanto a preferencia sexual no heterosexual solo necesita „*encontrar su camino*“ es decir regresar al discurso normativo sobre un camino normal y uno anormal construido como patológico. Al no existir material de campo sobre identidades de género no hegemónicas dentro de la comunidad Inga de Aponte-Nariño no se profundizará mas en el tema, además de lo presentado anteriormente sobre la relación que la heterosexualidad tiene con la imposición del modelo de familia traído por el inicio proyecto colonial.

Se podría decir también que son las personas que viven en estas identidades de género no hegemónicas, las que se encuentran realmente subalternizadas, ya que no se reconoce su existencia, no son sujetos sociales y por lo tanto se les quita la opción siquiera de tener voz, de participar en el discurso social, de expresarse como grupo dentro de la comunidad. Su no existencia, es su subalternización absoluta. No tienen voz y tampoco nadie que les escuche.

4.6.1. Autoorganización de las mujeres indígenas dentro del movimiento indígena

Regresando al tema de la mujer indígena es importante contemplar lo ya dicho anteriormente: en el año 2000 suceden varios acontecimientos públicos del movimiento indígena que fortalecen al mismo como actor político. En el plano nacional tenemos la primer Minga de Resistencia Social y comunitaria en el 2004 a la que le antecede la primera cumbre continental de los pueblos indígenas de Abya Yala en Teotihuacán. El

movimiento indígena de Abya Yala quiere ser reconocido como un movimiento indígena de carácter continental, un movimiento que se articula en la actualidad y que intenta confrontar a los Estados de Abya Yala por medio de sus demandas como movimiento articulado. Hasta el día de hoy contamos con al menos cinco cumbres realizadas en todo el continente (Mexico, Ecuador, Guatemala, Perú, Colombia). Principalmente en estas diferentes cumbres, se pronuncian las comunidades indígenas de Abya Yala en contra de los planes de *desarrollo* neoliberal liderados por los gobiernos nacionales de la mano con instituciones como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional.

Es en este tipo de cumbres que las mujeres indígenas como grupo específico pronuncian la necesidad de entablar espacios específicos de discusión para las mujeres indígenas de Abya Yala. Es así como en el 2006 en Guatemala se impulsa la realización de la primera cumbre continental de las mujeres indígenas de Abya Yala que se realizaría en Puno Peru en el 2009, junto con la IV cumbre continental general. Esta primera cumbre continental de mujeres indígenas, tiene como objetivo principal construir agendas internacionales de integración y solidaridad para las mujeres indígenas ante la ausencia de políticas estatales favorables y específicas para ellas y promover una participación política con el fin de impulsar propuestas que permitan mejorar sus condiciones de vida y comprender mas profundamente los procesos que viven como mujeres y como pueblos indígenas. Las mujeres indígenas de la cumbre reconocen la importancia del diálogo intercultural con mujeres de diferentes culturas indígenas. En la resolución de esta primera cumbre se habla sobre la importancia de crear mandatos para el movimiento de mujeres indígenas de Abya Yala, donde se aboga por: *„Construir una agenda continental que refleje la defensa de los derechos colectivos y derechos humanos de las mujeres indígenas y por constituir la Coordinadora Continental de las Mujeres Indígenas de Abya Yala, para defender la Madre Tierra; fortalecer las organizaciones, impulsar propuestas de formación política y generar espacios de intercambio de experiencias en distintos ámbitos: económico, político, social cultural, entre otros“* (Declaración I Cumbre continental de mujeres indígenas de Abya Yala, 2009). Es así, como se reconoce la articulación de las mujeres indígenas en un movimiento regional con el fin de reclamar su voz y de representarse así mismas como actoras con propuestas políticas, económicas y sociales propias nacidas de la intersección de ser mujer e indígena.

En el 2013 se da lugar a la II Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala en la Maria Piendamó - Colombia. En esta cumbre se reúnen las mujeres y consecutivamente se realiza la V cumbre continental de pueblos indígenas de Abya Yala, en la cual las mujeres indígenas se congregan frente a los siguientes temas: *„analizar y evaluar los modelos de desarrollo que se están implementando en el Abya Yala que afectan directamente a nuestros territorios y forma de vida, para trazar estrategias de defensa y resistencia coordinada en la defensa de los derechos humanos y colectivos de las mujeres indígenas del continente“* (Resolución II Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala, 2013). El tema del modelo de *desarrollo* extractivista en territorios indígenas se considera central para las mujeres indígenas y se considera importante que como mujeres e indígenas puedan organizarse en acciones de resistencia contra la imposición de este modelo de *desarrollo*. De igual forma, se da un espacio para el debate sobre derechos humanos y sobre la importancia de evaluar y analizar la situación de las mujeres indígenas a partir de la implementación de los Derechos de los pueblos Indígenas como es el Convenio 169 de la OIT, la Declaración de las Naciones Unidas, la Convención para la eliminación de todas las formas de discriminación contra las mujeres (CEDAW), entre otros.

En cuanto al *desarrollo* es importante destacar que se construye una agenda de trabajo para enfrentar la implementación de este tipo de proyectos: *„Construir estrategias y una agenda de trabajo para enfrentar la implementación de los proyectos desarrollistas. Para esto se establecen cinco ejes temáticos: 1). Derechos de las mujeres indígenas en el marco de los derechos colectivos; 2). Modelo de desarrollo, industrias extractivas en territorios indígenas y violación a los derechos de las mujeres; 3). Violencia contra la mujer y acceso a las justicias (propia y ordinaria); 4). Cosmovisión e identidad; 5). Comunicación propia e intercultural“* (Resolución II Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala, 2013). A los proyectos de *desarrollo* y su implementación se les da así *una perspectiva de género*. Es decir, que se reconoce que la afectación de los mismos es diferencial para hombres y mujeres. Es importante también reconocer que el tema de violencia contra las mujeres empieza a ocupar en esta cumbre un espacio central dentro de la discusión.

Para entender la importancia de un análisis interseccional sobre la posición de mujer e indígena, he retomado a Crenshaw (1991) „*Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color*“ donde la autora explica como el cruce de las diferentes categorías de discriminación (por razones de etnicidad, orientación sexual, identidad de género, pertenencia religiosa), posicionan al o la sujeta que vive la discriminación en una posición de opresión particular dentro de las relaciones de poder entre los sujetos sociales. Esta posición desigual se entiende como una situación en la que la sujeta que vive la discriminación tiene menores posibilidades de acceder a las mismas oportunidades políticas, económicas y sociales en la sociedad ubicándole así en una situación de marginalidad. Resulta entonces indispensable considerar que en las mujeres indígenas al menos existen tres niveles de discriminación que confluyen y las hacen un grupo más vulnerable a ser afectadas por violencia psíquica, emocional y económica. Estos tres niveles de discriminación que confluyen son la discriminación sexista por ser mujer, racista por ser indígena y clasista por pertenecer a un grupo poblacional históricamente empobrecido, dominado y consecuentemente excluido del acceso a los recursos sociales, políticos y económicos dentro del Estado colombiano.

El movimiento indígena, hasta estas reflexiones presentadas desde las mujeres indígenas mismas, no se cuestionaba por la posición de la mujer indígena, dando la perspectiva de un movimiento *sin* género. Sin embargo, en la misma división de trabajo o actividades y dominios políticos dentro de la colectividad social, hay una diferencia de acceso a espacios y recursos motivada por la pertenencia de género, posicionando a la mujer indígena en un espacio de subordinación. Las reuniones continuas de las mujeres indígenas de la región norte andina promueven procesos de organización como actoras políticas, donde también denuncian la violencia sexista al interior de sus comunidades. Las resoluciones de las mismas son un ejemplo de la lucha que estas mujeres tienen contra la interiorización de patrones sociales colonialistas y patriarcales, que ellas consideran son el resultado de los siglos de dominación colonial y eclesiástica dentro de los territorios indígenas. Ellas hablan sobre las consecuencias de la interiorización de estos patrones para la vida comunitaria. Es así, como señalan la necesidad de luchar contra la colonización y neocolonización en sus territorios y la relación que esta tiene con el patriarcado, como forma sobre las que se regulan las relaciones sociales de género, la autoridad, la economía y el

acceso al conocimiento: que se puede/debe conocer, quienes pueden y deben saber.

Las luchas por la autonomía de las comunidades indígenas no puede ser desligada a la lucha contra los sistemas de dominación patriarcal, es uno de los planteamientos definitivos de la resolución de la segunda cumbre de mujeres indígenas de Abya Yala. Consideran de igual forma, que esta lucha tampoco es posible sin sus compañeros hombres, porque se trata de una lucha colectiva y conjunta, donde el principio de la complementariedad resulta central, *Sipaku* dice al respecto: „*Para que el territorio ancestral pueda mantenerse y recuperarse, tiene que fortalecerse la comunidad y las dos luchas deben unirse: por un lado contra las formas de interiorización del colonialismo y por otra contra la subordinación de las mujeres indígenas en sus comunidades*“ (Extracto conversación informal con *Sipaku*, 01.17).

En la segunda cumbre de mujeres indígenas de Abya Yala, empieza hablarse sobre la importancia de construir un *feminismo comunitario* o *feminismo indígena comunitario*, en el cual el individuo y su emancipación no son el centro de la lucha, sino la comunidad. Este propone formas colectivas y comunitarias de cuidado y protección de las mujeres indígenas, „*El feminismo indígena tiene que ser un proyecto de construcción partiendo de estas concepciones del mundo indígena, de las identidades colectivas, identidades que sí hay que transformar puesto que algunas son muy excluyentes, sexistas y discriminadoras con las mujeres*“ (Bustamente - II cumbre de mujeres indígenas de Abya Yala). Es importante también resaltar, que uno de sus grandes reclamos es que se le de importancia y reconocimiento a su rol como constructoras de comunidad y protectoras de la cultura de cada comunidad indígena, ya que han sido actoras centrales de la resistencia milenaria de los pueblos indígenas, sobre todo por el mantenimiento de la lengua, el conocimiento sobre las hierbas, la tradición del tejer la historia de las comunidades, dentro de la medicina tradicional como parteras, por solo nombrar algunas. De igual manera, exigen representación en el sistema jurídico y en el gobierno local autónomo indígena de cada comunidad y mejores planes de salud que puedan acoger a las mujeres en sus necesidades como mujer e indígena.

Con ayuda de la teoría postcolonial y el concepto de feminismo postcolonial es posible acercarse a las especificidades de este proceso de

autoorganización como algo particular y ligado al contexto indígena de la región. El feminismo postcolonial resalta las experiencias de las mujeres en el Sur global y deconstruye la idea del sujeto universal *mujer* como sujeto homogéneo y natural resaltando que „*No existe una categoría universal de ser mujer*“ (Mohanty, 2008:348) La crítica del feminismo postcolonial al movimiento feminista hegemónico entendido como *feminismo blanco y occidental*, resalta la falta de representación de mujeres no blancas, pertenecientes a clases sociales bajas (campesinas, afrodescendientes, indígenas, musulmanas, migrantes, mujeres del sureste de Asia, entre otras) dentro de las filas de su movimiento, así también como la apropiación de sus realidades en el discurso feminista, permitiendo la invisibilización de sus experiencias de vida.

La discriminación por razones de género y la violencia contra las mujeres dentro de las comunidades indígenas se entiende como la interiorización del colonialismo. En la resolución de la II cumbre continental de mujeres indígenas de Abya Yala, se tematizó desde la cosmovisión indígena andina la transformación negativa del principio de complementariedad andino entre el binario de género (masculino y femenino). Es así, como se considera que el principio de complementariedad se ha visto influenciado de forma negativa desde la colonización. Esta se ha entablado por medio de una dominación patriarcal, en la que se formaron relaciones de poder donde el sujeto masculino se leía por encima del sujeto femenino. Gracias a este desarrollo problemático se han abierto espacios de discusión en las asambleas regionales de las comunidades indígenas en la región norte Andina, en las que las mujeres indígenas han empezado a posicionarse como *feministas* y denunciar así estas jerarquías. En la cosmovisión indígena andina complementariedad se entiende también como dualidad: el sujeto social no se entiende de forma individual y cobra sentido solo en su forma comunitaria y colectiva. Es así, como el sujeto femenino para las mujeres indígenas solo puede ser entendido desde la colectividad.

Las exigencias al mismo movimiento indígena son las siguientes: „*Tomar medidas efectivas para garantizar el acceso de las mujeres a la justicia propia; Para mantener el equilibrio en nuestras organizaciones, es necesario garantizar el ejercicio de alternancia entre hombres y mujeres, y nuestra participación en igualdad de condiciones; Fortalecer los programas de Educación propia, programas de mujeres, familia y jóvenes;*

Adoptar medidas comunitarias que regulen el acceso a cargos de autoridad a miembros que tengan antecedentes de violencia contra las mujeres, las niñas y los niños, y en casos de alcoholismo y drogadicción, cuando estas prácticas no hayan sido sancionadas ni armonizadas por la comunidad; Compromiso, unidad, solidaridad y coherencia con nuestra identidad y nuestro plan de vida; Que todo esfuerzo de resistencia apunte al fortalecimiento del gran proyecto de resistencia del Abya Yala y la vida plena para todas y todos“ (declaración de la II cumbre continental de mujeres indígenas de Abya Yala). En las exigencias al movimiento indígena está clara la necesidad de garantizar el acceso a la justicia y los cargos políticos, así como la necesidad de un posicionamiento claro de la comunidad frente a los casos de violencia de género de hombres indígenas hacia las mujeres.

4.6.2. Disonancias

En cuanto a la comunidad Inga de Aponte es necesario mencionar que fue particular la sensación al realizar la entrevista con la representante del cabildo menor de mujer y familia, ya que constantemente me hizo entender que ella no era feminista, como yo. Conclusión que aunque yo no hubiera expresado, parecía casi que lógica al verme. La entrevista que duró aproximadamente 30 min. tuvo un enfoque en el constante distanciamiento político y social hacia la mujer que yo para ella representaba. Cuando yo pregunté sobre su posición acerca de la idea de violencia doméstica o violencia contra la mujer, me respondió que su mayor intento, era que estas situaciones-*problemas* se solucionaran de forma interna dentro de la familia y no dentro de la justicia indígena. También dijo constantemente que era necesario que la mujer indígena comprendiera a su compañero y comprendiera que su empeño político le llevaba a estar muy estresado, entonces que complementariamente el rol de la mujer debía ser el de disminuir su estrés y entender que muchas veces no era personal el hecho de ser violentada. *Warmi*, la representante del cabildo se expresó de esta manera: *„Los problemas de pareja se resuelven en casa y no en la justicia propia, las mujeres tenemos que entender a nuestros hombres, ayudarlos en su estrés, no causarles mas estrés, entonces yo realmente cuando las mujeres me dicen esto, les digo, bueno y usted que hizo para que le pegaran, entienda al compañero que esta luchando“* (Extracto entrevista con *Warmi*, 01.17).

He de plantear, que para mi fue muy complicado entender esta aproximación a un tema tan delicado como lo es el de la violencia contra la mujer o la violencia doméstica y que sentí que la entrevista no fluía naturalmente, ya que yo desde mi posición de mujer vi como mi ideología y decisión de vida permeaba la interpretación de sus palabras y como de alguna forma, intentaba estructurar las preguntas, para tener respuestas que me satisficieran a mi y sobre todo respuestas que yo desde mi educación, biografía y momento actual consideraba como más aptas, radicales y menos causantes de la reproducción de la misma violencia sexista. Creo que la distancia entre nuestros posicionamientos en relación con la explicación de la violencia sexual, permitió que la evaluación de la información de esta entrevista, me llevara a límites propios políticos y morales. De igual forma, es importante resaltar, que a esta entrevista, como a las otras (menos a la realizada al cabildo de comunicación), fui acompañada por *Sachaiaku*. Variable que quizás pudo afectar la forma en la que ella también se expresaba sobre la temática. Es así, como considero que la internalización del sistema patriarcal es profundo dentro de la comunidad, aunque no puedo explicar la forma en la que ella produjo esta certeza sobre la violencia doméstica, como algo que no debe de ser tratado desde la justicia propia.

Gracias al contacto privado y amistoso que desarrollé y sostuve con una mujer que no era representante del cabildo menor de mujer y familia comprendí que entre las mujeres indígenas de la comunidad, existía un debate sobre el principio patriarcal de jerarquía del hombre sobre la mujer y de la importancia otorgada a cada una de las tareas u obligaciones. Esta narrativa sin embargo, era una narrativa inoficial sobre la violencia doméstica. Oficialmente las representante del cabildo menor de mujer y familia, así como las indígenas pertenecientes a la guardia indígena y las mujeres indígenas sin cargo, se sentían representadas en cuanto a su sentido comunitario, por el principio de la complementariedad. Entendían de esta forma, que las actividades de sus compañeros masculinos, no eran más importantes, eran complementarias y que por esta razón no podían entenderse jerárquicamente. Sin embargo, para mi, como investigadora externa, fue extremadamente importante analizar las relaciones ente las y los cabildantes en momentos de asamblea y distinguir como en los espacios más interpersonales quienes se tomaban la palabra, de que forma y que tipo de discurso usaban. Era interesante entonces en este sentido ver, como las intervenciones de los compañeros generalmente eran más amplias y cargadas de una idea de sentido político más fuerte. De un discurso de

identidad, autogobierno y autonomía, mientras que las mujeres manejaban temas que tenían un color mucho más ligado a las expresiones autóctonas culturales de la comunidad. La palabra política era mayoritariamente ocupada por los hombres, así como la movilidad dentro del territorio y la incentivo de realizar proyectos autónomos de comunicación o video.

La encargada del cabildo menor de mujer y justicia, refería el papel de la mujer a espacios más privados y al apoyo en el proceder político de sus compañeros. Sin embargo, por medio de diálogos informales pude enterarme que muchas mujeres indígenas de la comunidad, si se sentían violentadas por la presencia dominante del hombre, por las relaciones de poder marcadas por el patriarcado. En este tipo de conversaciones tuve la oportunidad de entender la idea del principio de complementariedad desde otro ángulo. Para algunas de estas mujeres que se reunían al rededor del fogón era central la necesidad de desarrollar sus habilidades intelectuales: aprender a escribir mejor, poder realizar informes, poder conectarse entre mujeres indígenas de forma más regular para tratar temas de violencia doméstica, de actividades propiamente para las mujeres indígenas, *Sipaku* decía al respecto: *„Yo quisiera que Warmi nos tomara en serio, que se diera cuenta que nosotras tampoco queremos ser maltratadas por nuestros compañeros y que yo por ejemplo quiero desarrollarme como mujer, quiero ser capaz de poder ir con otras compañeras a reuniones políticas, escribir nuestras demandas, que no me de pena hablar en público, que podamos tener voz y ser nuestras propias constructoras de camino como mujeres e indígenas, para que así la comunidad crezca, que no se siga solo mirando por el ojo del hombre, que se mire por el de la mujer, sino la comunidad anda coja, solo caminando con una pierna y mirando con un ojo. Yo quiero leer más, yo quiero tener a alguien que me apoye si mi marido llega borracho de chicha y me pega, yo quiero criar a mis hijos, pero también quiero que entre ellos hermanas y hermanos sean iguales y que mi hija también se capacite y también de pronto sea gobernadora del cabildo, que no solo los hombres ocupen el espacio político“* (Extracto conversación informal con *Sipaku*, 01.17).

El tema de violencia doméstica, cobraba en estas conversaciones informales un espacio central. Muchas de las mujeres indígenas eran golpeadas por sus compañeros, otras eran agredidas verbalmente, logrando desestabilizar su seguridad emocional y otras lidiaban con problemas de alcoholismo por parte de sus compañeros, viéndose afectadas en el marco

económico y sentimental, ya que se sentían muchas veces dejadas de lado. A diferencia de estas narrativas inoficiales, *Warmi* la representante del cabildo menor de mujer y familia, consideraba, que el esfuerzo mayor debía recaer en la posibilidad de resolver los problemas de violencia de forma interna, sin involucrar a otros entes jurídicamente responsables, como por ejemplo la guardia indígena o el consejo mayor de justicia. Ella decía, que esto generalmente complicaba las situaciones y agravaba los problemas, ya que al final del proceso jurídico, el compañero tenía represalias contra las mujeres que los denunciaban. Abogaba más por la idea de que lo privado se quedara en lo privado y no transgrediera al nivel público.

La postura de *Warmi*, permitía que otras mujeres no se sintieran reconocidas por esta compañera como representante y que se alejaran del cabildo de mujer y familia, donde el centro de las actividades se convertía en espacios conjuntos para tejer, pero no para empoderar a la mujer indígena. De esta forma, las mujeres indígenas se encuentran en un espacio de desigualdad frente al acceso a la justicia indígena y a la justicia ordinaria, poniéndolas en un espacio de vulnerabilidad específico. Gracias a la calamidad que vive en este momento el casco urbano del resguardo de Aponte Nariño, el cabildo mayor, así como los cabildos menores se han quedado sin infraestructura. Sin embargo, casi todos los cabildos menores (menos el de comunicación y mujer) han podido encontrar a la fecha un espacio para su oficina. Al no tener ningún espacio infraestructural, las actividades y recursos invertidos para el empoderamiento de la mujer indígena y su familia se han visto fuertemente afectados, permitiendo así que la única actividad que se hace en conjunto dentro del mismo es la de tejer.

Tejer y el tejido en sí tienen un rol central en el proceso de documentar la historia propia, ya que permite que por medio de la simbología se documente el pasado, presente y el pensar desde lo Inga. El mantenimiento del tejido y del tejer, permite así que las comunidades no solo documenten su historia de forma autónoma, sino también su cosmovisión y los mensajes que reciben en ceremonias donde se hace uso de plantas medicinales y sagradas. En el caso de la comunidad Inga, esto se ve fuertemente representado en el tejido no solo de lana, sino también de las artesanías echas en chaquiras, ya que ellas y ellos hacen uso del remedio

sagrado del Yajé, que transmite claros mensajes por medio de las pintas⁷¹. Es así, como el tejido puede ser visto desde su importancia cultural, espiritual y a la vez política. Sin embargo, dentro de la idea que tienen las y los cabildantes, este espacio es de índole mucho más cultural, permitiendo así que el dominio de lo político permanezca, fuertemente en manos de los hombres.

⁷¹ Palabra usada por la comunidad indígena Inga, para hacer referencia a las alucinaciones producidas mediante el consumo del Yajé

5. Principios de organización económica

En este capítulo, se tratará la importancia de la soberanía alimentaria para la comunidad Inga de Aponte Nariño, así como también se dará espacio para discutir el proceso de comercialización y exportación del café. Tanto el mantenimiento de la soberanía alimentaria, así como la comercialización de productos propios, resultan centrales en el desarrollo de una economía autosostenible que tiene como fin fortalecer las estructuras de organización socio-política afirmando el autogobierno y la autonomía de la comunidad frente al Estado. La idea de organización económica propiamente ligada a las comunidades indígenas, hace referencia a la economía indígena tradicional, en la cual existen conocimientos propios y ancestrales sobre el uso y manejo de la biodiversidad, así como también incluye una reflexión sobre los procesos de comercialización de los productos autóctonos liderados por la comunidad misma.

Según la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) en la revista Nuestra Amazonía N.20 (2015) *„Las sostenibilidad humana es un volver a la maloca, conjugando el saber ancestral y el conocimiento occidental“*, la economía indígena tradicional está basada en la diversidad y en conocimientos y saberes que permiten el uso y manejo de la biodiversidad. Esta se fundamenta en la producción, recolección y pone énfasis en la importancia del intercambio de saberes y formas de cultivo con otras comunidades indígenas y de comercialización autogestionada con comunidades no-indígenas. Es importante la diferenciación que existe dentro de la economía indígena tradicional, con la economía de mercado, propuesta en esta revista: *„Así como para la economía de mercado el eje ordenador, el principio lógico, es la acumulación, para la economía indígena el eje ordenador es la distribución. Mientras la acumulación apela al valor del individualismo, el de la distribución apela más al valor de la solidaridad“* (COICA, 2015:18). De esta forma, puede verse como el eje ordenador de la economía al ser la distribución y no la acumulación, muestra la importancia de la ley del Ayni, donde el principio de la reciprocidad y relacionalidad es fundamental y la centralidad del principio ético del Sumac Kawsay. Siendo este último un concepto orientado a la cooperación comunitaria, a la equidad y la solidaridad. Al igual que existen otros cabildos menores, dentro del autogobierno indígena especializados en cada espacio de la vida social y política, también existe el cabildo menor de economía, este encargado sobre

todo de organizar los espacios de Cambalache, la comercialización de la trucha y la exportación de café. De igual forma, es importante resaltar que las discusiones sobre economía autosostenible y autogestionada de las comunidades indígenas, se centran en primer lugar en la necesidad de sostener una soberanía y autonomía alimentaria y nutricional y promover una seguridad alimentaria para todas las y los indígenas en las comunidades del país. Siendo estas comunidades vulnerables, dado a su historia de marginalización, iniciada por el proyecto colonial y consecuentemente a su posición subalterna en el marco de las relaciones de poder económicas y políticas en Colombia. Seguridad alimentaria y nutricional se entenderá dentro de este trabajo según la definición de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), en la que se enfatiza que seguridad alimentaria existe cuando todas las personas tienen, en todo momento acceso físico y económico a suficientes alimentos, inocuos y nutritivos para satisfacer sus necesidades alimenticias y sus preferencias en cuanto a los alimentos, a fin de llevar una vida activa y sana (FAO, 2013). Esta definición tiene un componente político fundamental, que en el caso de Colombia resulta muy relevante y es la centralidad de un entorno político, social y económico pacífico, que en Colombia debido a la larga historia de conflicto armado no tiene lugar.

Para el movimiento indígena el concepto de seguridad alimentaria solo puede ser pensado, integrado al concepto de soberanía alimentaria. Las reflexiones sobre la seguridad, soberanía y autonomía alimentaria dentro del cabildo menor de economía son centrales, teniendo en cuenta la situación de vulnerabilidad política de la comunidad. No solo la marginalización histórica, promovida por el proyecto colonial es central en esta reflexión, sino también la posición geopolítica de la comunidad y la historia no tan lejana de siembra y comercialización de la amapola, controlada por grupos armados al margen de la ley. Su distancia al centro del país tiene como consecuencia la ausencia de políticas estatales.

En la actualidad, el movimiento de masa rotacional, que ha puesto a la comunidad en una situación de alto riesgo, desplaza el tema de la seguridad alimentaria como tema central dentro del cabildo menor de economía al centro de las asambleas y mingas de pensamiento. Es así, como en este capítulo se verá por un lado la forma en la que se manejan y se dan las discusiones sobre seguridad y soberanía alimentaria dentro de la comunidad Inga y por otra parte los espacios de interlocución con el Estado y otras

instancias no estatales en cuanto al comercio de productos propios, los espacios desiguales del mercado globalizado y las formas justas de exportación de los mismos. Es importante ver también como los principios inmersos en la cosmovisión andino-amazónica como lo son la Mink'a, el Ayni, el Cambalache y el Sumac Kawsay son transversales en las discusiones sobre economía propia.

5.1. Seguridad y soberanía alimentaria para las comunidades indígenas en Colombia

Es importante hacer una distinción entre los temas de seguridad alimentaria y soberanía alimentaria, así como también los espacios de poder que ambas discusiones ocupan. La seguridad alimentaria como espacio de discusión que se abre de forma global, empieza a tener resonancia dentro de las Naciones Unidas a mediados de los años 90', iniciado por la FAO y por las demandas de la red de movimientos sociales con incidencia en el Norte global. Es quizás en la formación de redes de campesinas y campesinos alrededor del mundo y la formación de espacios autónomos transnacionales como la Vía Campesina (fundada en 1993 en Mons, Bélgica), que permiten que el tema de la seguridad alimentaria se torne un tema central en la discusión sobre la importancia de los derechos económicos, sociales y culturales de todas las personas. En el marco de las Naciones Unidas, dentro del Alto comisionado de los Derechos Humanos, el comité de derechos económicos, sociales y culturales (CESCR), se adoptó en 1999 la Observación general número 12, en la cuál se señala que el derecho a la alimentación adecuada debe verse como un derecho dispuesto a atender tanto la disponibilidad de alimentos en cantidad y calidad suficientes para satisfacer las necesidades alimentarias de los individuos, sin sustancias nocivas y aceptables para una cultura determinada, como el acceso a éstos de forma sostenible (Gordillo & Méndez, 2013:5). De esta forma, el derecho a la alimentación se incluye en una discusión ya iniciada en los años 70', que como resultado tiene la formulación del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales firmado en 1976, en el cual participan 169 países miembros de las Naciones Unidas.

Desde una perspectiva transnacional el derecho a la alimentación se vuelve una política de carácter internacional, que todos los estados participantes deben garantizar dentro de sus territorios, esto oficialmente al menos desde 1999. Es así, como el derecho a la seguridad alimentaria se une con el derecho a la autodeterminación y el derecho de cada pueblo de hacer

uso de sus riquezas y recursos naturales sin perjuicio de las obligaciones que derivan de la cooperación económica internacional. Sin embargo es importante reconocer, que la inclusión de este derecho no es una iniciativa aislada de los estados miembros de las Naciones Unidas y solo se da por presión de la FAO, sino que es la movilización de los movimientos campesinos, de los movimientos indígenas, de los movimientos de pequeños y medianos productores, que por medio de las demandas sistemáticas exigen una discusión sobre la desigualdad de posiciones geopolíticas promovida por la globalización, la desigualdad en los precios de venta de los productos agrícolas y las fuertes recesiones y crisis de hambre que afectan a las y los campesinos y las comunidades indígenas, marginalizadas dentro de estas políticas de libre comercio. Las demandas de estos movimientos, abren un espacios de crítica y discusión sobre los efectos negativos de la globalización y sobre la importancia de que exista una seguridad y soberanía alimentaria para todas las personas, con un foco especial en las poblaciones excluidas y más vulnerables.

Quizás como movimiento social de carácter transnacional las demandas propuestas por la Vía Campesina (dentro de este movimiento se encuentran representadas las comunidades indígenas en Colombia, por medio de las organizaciones de base indígenas, como el CRIC y la ONIC), recogen las discusiones locales de los movimientos campesinos, indígenas y de productores de pequeña escala: 1. Defender la soberanía alimentaria, luchar por la tierra y la reforma agraria; 2. La promoción de Agroecología y defensa de las semillas locales; 3. Promoción de los Derechos Campesinos y la Lucha contra la Criminalización de Campesinos. En la recolección de estas tres demandas, resulta importante entender que el concepto de seguridad alimentaria es insuficiente, sino se piensa en la importancia de la soberanía alimentaria como derecho: *„La soberanía alimentaria es el derecho de los pueblos a alimentos nutritivos y culturalmente adecuados, producidos de forma sostenible y el derecho a decidir su propio sistema alimentario y productivo. Es el desarrollo de un modelo de producción sustentable a pequeña escala en beneficio de las comunidades y el medioambiente. La soberanía alimentaria da prioridad a la producción y al consumo local de alimentos, dando a un país el derecho de proteger a sus productores locales de las importaciones baratas y poder controlar su producción“* (<https://viacampesina.org>, 22.10.18, 14:22). De esta forma, la soberanía alimentaria se orienta en primer lugar a la necesidad de que los agricultores de pequeña escala, tengan garantías de participación justa en el

mercado agrícola, donde se prima una agricultura orgánica y se entiende la agricultura como agroecología. Dentro de la agroecología se da una mirada integral a la producción de alimentos, es decir que se mira el ecosistema de producción local, ligado al entorno social y a la cosmovisión de quienes este habitan, intentando reducir al máximo o absolutamente el uso de insumos químicos.

La soberanía alimentaria como concepto, se ha convertido en una plataforma conjunta de lucha global y nacional (en el caso de Colombia), que ha iniciado una discusión acerca de la concentración de poder económico en los diferentes niveles de la cadena alimentaria y sobre el rol central que tiene la Organización mundial de Comercio (OMC), así como sobre las relaciones de poder desiguales, donde las corporaciones transnacionales acumulan poder adquisitivo y ponen en desventaja a las y los pequeños productores.

Otra gran diferenciación entre los dos conceptos es la forma en la que se producen los alimentos. En este punto existe en el concepto de soberanía alimentaria una crítica fundamental a la agricultura industrial, en la que existe un uso intensivo de combustibles fósiles (petróleo, carbón, gas natural, gas licuado del petróleo), que tienen efectos altamente nocivos para el medio ambiente, ya que aumentan la proporción de los gases con efecto invernadero como el metano y el dióxido de carbono, liberando de igual forma elementos tóxicos (como el mercurio y el arsénico) a la atmósfera, siendo recursos no renovables y de gran valor económico, donde su explotación puede originar conflictos socio-políticos y a la agricultura biológica, la cuál hace uso de Organismos Genéticamente Modificados (OGM). Según el artículo de Perseley: *„Aplicaciones de la biotecnología a los cultivos. Beneficios y riesgos“* (1999) Estos tienen consecuencias devastadoras para el medio ambiente, ya que pueden lograr que cultivos no modificados se vuelvan resistentes a los herbicidas por medio de la polinización cruzada y produciendo toxinas insecticidas, trastornando el equilibrio de los ecosistemas, erosionando suelos y amenazando el mantenimiento de la biodiversidad. Este artículo también menciona los riesgos para la salud, entre los cuales pertenece la transmisión de bacterias y virus modificados en los laboratorios y la aparición de alergias imprevistas. De igual forma, implica una tecnologización de la producción agraria, la cual afecta en mayor medida a las y los trabajadores rurales, generando muchas veces desplazamiento de poblaciones enteras por razones

económicas y por otra parte, una privatización de la tierra y el agua, para la producción de cultivos genéticamente modificados. Según las críticas de los movimientos campesinos de base, como el movimiento indígena, la agricultura biológica es una de las causas de aumento de hambre y desprotección en las áreas rurales.

El movimiento indígena en Colombia y en este caso particular, la comunidad indígena Inga de Aponte Nariño, ha convertido el concepto de soberanía alimentaria en un espacio de resistencia y de afirmación de su identidad. Es así, como existe una participación extensa en lo respectivo a la defensa de las semillas autóctonas, a la importancia de la chagra como primer espacio económico de la comunidad y la lucha contra la criminalización de las prácticas agrícolas y de las acciones encaminadas para defender su soberanía alimentaria. De igual forma, esta comunidad, así como el movimiento indígena nacional de base, otorgan una importancia central al Estado para la posibilidad de vivir la soberanía alimentaria, ya que es desde el Estado donde se realizan concesiones a las corporaciones multinacionales, permitiendo la privatización de los recursos naturales. En efecto, el movimiento indígena nacional, en el cual participa la comunidad indígena Inga, genera espacios de interlocución con el Estado nacional, en los cuales hace uso del marco legal formado para la estabilidad de la seguridad alimentaria. En Colombia existe desde la reforma constitucional de 1991 el derecho a la alimentación, como un derecho fundamental. De igual forma, el Estado colombiano participa activamente de las discusiones iniciadas por la FAO, asistiendo a las cumbres mundiales sobre la alimentación en 1996 y 2002.

La participación del Estado en estos espacios transnacionales de discusión permite dos avances importantes en materia de seguridad alimentaria: El proyecto de ley 203 de 2007, el cual tiene como objetivo generar un marco legal de la seguridad alimentaria y nutricional, donde se proteja especialmente a la población que se encuentra en inseguridad alimentaria y en extrema pobreza y el decreto 2055 del 2009, mediante el cual se crea la Comisión Intersectorial de Seguridad Alimentaria y Nutricional (CISAN), donde son miembros principales el Ministerio de Salud, el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), el Plan Nacional y los Planes Territoriales (PNTSAN). En este se establecen los objetivos, las metas, estrategias y acciones del Estado y la sociedad Civil y el Observatorio Nacional de Seguridad Alimentaria y Nutricional, como

sistema integrado por instituciones, actores sociales, procesos territoriales y técnicos.

El Estado colombiano, empieza a ser parte de un marco de carácter global, donde los estados nacionales se comprometen a fortalecer y entablar proyectos de seguridad alimentaria. Es precisamente éste compromiso legal del Estado, el que lo sitúa como ente interlocutor para el movimiento social de base y en particular para el movimiento indígena nacional. Al volverse interlocutor, se vuelve ente al cual puede demandársele el cumplimiento de las acciones encaminadas a proteger a la población más vulnerable del hambre. En este sentido, cobra gran importancia la necesidad de realizar programas de *desarrollo* con enfoque territorial, en el que se incluya la participación de las comunidades rurales (que a su vez hacen parte de los grupos poblacionales más vulnerables) y de forma específica sus formas de cultivo, cosecha, recolección, alimentación y formas de intercambio locales y autoorganizadas. Es así, como en los programas territoriales surge un espacio de interlocución fundamental con el Estado nacional, por medio de la participación. En el caso de las comunidades indígenas del país, esta participación se fundamenta en la inclusión de sus cosmovisiones, las cuáles son el eje organizador de la siembra y producción de alimentos, así como de las dietas alimenticias. En estos programas se tratan temas principalmente sobre la relación desigual entre el campo y la ciudad y la necesidad de protección a las economías ancestrales, así como al desarrollo de la economía campesina y familiar, mediante la formación de cooperativas comunales y asociaciones solidarias.

5.1.1. Violaciones sistemáticas del derecho a la alimentación por el Estado vs. resistencia del movimiento social de base

Es importante resaltar, que aunque existan avances en el plano legal (como decretos, proyectos de ley y ratificación de acuerdos internacionales), el movimiento social de base en Colombia, del cuál el movimiento indígena es un actor central, se ha movilizó en torno a la realidad de inseguridad alimentaria de la población más vulnerable del país. Retomando el informe del estado de la inseguridad alimentaria en el mundo, presentado por la FAO anualmente: *„El estado de la inseguridad alimentaria en el mundo. El crecimiento económico es necesario pero no suficiente para acelerar la reducción del hambre y la malnutrición“*, la inseguridad alimentaria hace referencia a la situación de malnutrición de las comunidades en mayor grado

de vulnerabilidad, que a pesar del crecimiento económico y la industrialización del agro, permanecen desprotegidas. Es así, como la discusión sobre la inseguridad alimentaria centra a la globalización y las condiciones desiguales en las que los países del Sur global y sus comunidades campesinas entran a ser parte de las relaciones comerciales internacionales. Esta situación de desigualdad indica de igual forma, que no hay una competencia justa en la liberación del mercado y que la firma de diferentes tratados de libre comercio (TLC's) no incluye la perspectiva y formas de producción de las comunidades más desprotegidas.

En Colombia, el movimiento social se moviliza masivamente, protestando contra la inseguridad alimentaria, contra los efectos negativos de la globalización y contra la firma de diferentes TLC's, que les afectan desproporcionadamente. Sin embargo, la visibilización de estas manifestaciones, que al menos desde el 2010 ocupa un espacio importante en los medios de comunicación, no pueden entenderse como formas de protesta aisladas, sino que más bien son producto de una larga historia de resistencia sobre la desigualdad en la tenencia de tierra, que se remonta al menos hasta el inicio de la época de la Violencia. Es el tema de la desigualdad en la tenencia de tierra, el que motiva la organización de guerrillas campesinas liberales (como las FARC-EP, EPL y el ELN) y guerrillas indígenas (como Quintín Lame). Esta desigualdad, producto del proyecto colonial, la esclavitud de comunidades indígenas y afrodescendientes y la expropiación de sus territorios ancestrales. En efecto, la concentración de las tierras cultivables en Colombia es fuertemente desigual. La Organización No Gubernamental (ONG) OXFAM International, presentó un informe en Mayo del 2017 titulado: „*Radiografía de la desigualdad: Lo que nos dice el último censo agropecuario sobre la distribución de la tierra en Colombia*“. Este informe, intenta aportar a la discusión sobre la ley de víctimas y restitución de tierras del 2011 por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones (Ley de víctimas y restitución de tierras, www.centrodememoriahistorica.gov.co, 25.10.2018, 13:20).

Al respecto de la ley de víctimas, Gutiérrez (2014) en su texto: „*¿Una historia simple?*“ del Centro de Memoria Histórica y con colaboración de Amnistía Internacional (2014) „*Un título de propiedad no basta*“ describe los resultados de la ley, como una ley congestionada y compleja, donde las

víctimas en muchos casos carecen de la información jurídica que permita una pronta formalización, y en ellos todavía existe la presencia de actores armados o se han establecido prácticas productivas ilegales, como la minería. Por esta razón la restitución avanza muy lentamente porque los territorios a restituir son extensos y están alejados. Es así, como se demuestra que no hay garantías para que las comunidades permanezcan en sus territorios, además de múltiples atentados contra reclamantes de tierra, líderes comunitarios, defensores y defensoras de los derechos humanos, y funcionarios estatales implicados en el proceso de restitución de tierras (Gutierrez en Sarmiento, 2016:7).

El documento de la OXFAM (2017) „*Radiografía de la desigualdad*“ se publica en un momento importante de revisión de la situación de restitución de tierras en Colombia y en la preocupación de las ONG’s internacionales, sobre la situación de hostigamiento político, estigmatización y criminalización de las víctimas (quienes se concentran en los grupos poblacionales más vulnerables y marginalizados, como lo son los campesinos, indígenas y afrodescendientes).

Los procesos de despojo de tierras de las comunidades indígenas tienen una continuidad desde el inicio del proyecto colonial y fueron una de las estrategias fundamentales de la conquista y la represión de comunidades indígenas. La creación de una aristocracia latifundista (Salcedo et.al, 2013:11) solo puede ser explicada con foco en el proyecto colonial y las estrategias de conquista, así como la larga tradición que esta tiene en la tenencia del poder político y económico de las regiones. El término aristocracia latifundista hace referencia a la conformación de una élite política, económica y social desde el proyecto colonial, instaurada en la conquista que por medio del desplazamiento y despojo de la tierra de comunidades indígenas autóctonas ha consagrado su poder. A esta situación se le suma por supuesto, la creación de los grupos paramilitares por parte de la aristocracia latifundista para la protección de sus haciendas. Es así, como la continuidad en el despojo de tierras ha sido permanente. De igual forma, en la contienda del conflicto armado, las diferentes guerrillas han llevado a cabo una ocupación específica del territorio y unas formas específicas de ejercer territorialidad. Esto ha generado una reconfiguración del territorio, los paisajes y la economía del país. En Colombia vemos entonces una continuidad del despojo y a su vez una continuidad de la protesta social, intensificada en el gobierno del presidente Álvaro Uribe Vélez, gracias a su

agenda económica específica, de firmar TLC con EE.UU., posteriormente con la Unión Europea y otras potencias económicas a lo largo del mundo (Rusia, China, Corea del Sur, entre otras).

En cuanto a los procesos de recuperación de tierras por el movimiento indígena del país resulta importante recordar las intenciones del movimiento guerrillero Quintín Lame, fundado en 1984 en el sur-occidente de Colombia entre el departamento del Cauca y el departamento del Nariño (en el que habita la comunidad Indígena Inga), en cuanto a la recuperación de las tierras. En 1983, los indígenas de la región llaman a la primera recuperación de tierras, acción que da fuerza a la unidad y a la organización del movimiento guerrillero indígena en 1984. En el departamento del Cauca y Nariño, según el DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística) en el momento de la primera recuperación en 1983, en el Cauca al menos 40% de la población que habitaban los departamentos era indígena. Sin embargo la mayoría de la tenencia de la tierra estaba concentrada en terratenientes, los cuales practicaban el terraje y precisamente contra esta práctica de terraje, de prestar la tierra y pagar por ella, muchas veces en servicios o productos cosechados, es contra la que el movimiento indígena empieza a movilizarse. Es así como la ancestralidad de pertenencia al territorio se convierte en una de los pilares ideológicos de la organización del movimiento.

Es importante recalcar que los desalojos de las tierras, aunque con estrategias de resistencia física, comprendieron también el uso e intercambio de saberes espirituales y rituales de preparación para la resistencia. En el trabajo de Espinosa *„Surgimiento y andar territorial del Quintín Lame“* (1996) se presentan testimonios de rituales de limpieza y fuerza, en los cuales los mayores de la comunidad, quienes generalmente poseen el conocimiento sobre el uso y efecto de las plantas sagradas, tienen un rol central en estos procesos de recuperación: *„Estos rituales son reguladores espirituales y materiales que se expresan tanto en la recuperación como en la marcha y se hacen extensos a otras actividades cotidianas como la construcción de una nueva casa, la ubicación de una huerta y la interpretación de los sitios habitables y no habitables. En estos ritos internos se leen las ‚señas‘ positivas o negativas para determinar los momentos y formas de resolver conflictos“* (Espinosa, 1996:106).

En estos primeros desalojos, no solo la comunidad Nasa (conocida por los colonos como Paez) tenía un rol, sino también las comunidades indígenas vecinas como lo es la comunidad Inga. *Kjuraj* el mayor entrevistado de la comunidad Inga dice al respecto: *„En esas épocas nos empezamos a reunir en los municipios del Cauca, porque los compañeros empezaron a llamar a desalojar a los terratenientes que estaban ocupando nuestras tierras ancestrales. Nos movilizamos muchos indígenas, no solo Nasa, pero también Inga, Yanaconas, Misak, mejor dicho, muchos indígenas de los pueblos que habitamos estos territorios. Yo ahora soy mayor, pero antes era jovencito y los mayores de esa época hacían rituales para prepararnos, pero también para preparar a la tierra, así sabíamos cuales eran los males que venían y nos íbamos limpietos a la recuperación y cuando regresábamos pues tocaba limpiarnos, porque los blancos siempre han tenido malas intenciones contra nosotros y eso se va pegando“* (Extracto entrevista con *Kjuraj*, 01.17). En este fragmento de la entrevista, así como en el fragmento extraído del texto de Espinoza reconocemos sobre todo que la resistencia indígena no fue y es solamente centrada en la fuerza y agencia física de recuperación de los territorios, sino que tiene un componente espiritual fundamental. Este componente espiritual es un factor de diferenciación de la resistencia del movimiento indígena, con otras formas de resistencia en el territorio nacional. Sobre este tema se ahondará más adelante. Otro factor fundamental es el fortalecimiento de las relaciones intraculturales y del intercambio étnico-cultural en el desarrollo de estrategias de resistencia, donde los mayores de las diferentes comunidades indígenas que participan en estos procesos tienen un papel central. Este intercambio se da en torno a lo espiritual, pero también en torno a la realización de Mink'as de pensamiento, donde se conversa, se dinamizan el proceso de autoorganización, se intercambian productos agrícolas de las chagras y se comparten alimentos.

El Quintín Lame, fue un movimiento armado que luchó para recuperar los territorios indígenas por medio de la práctica de desalojos y fue su continua presencia y lucha que llevó en 1991, a las negociaciones con el gobierno del entonces presidente César Gaviria. Puede decirse que la confluencia de una presión de carácter transnacional, con la participación de Colombia en el Convenio 169 de la OIT y en la construcción del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales así como de una presión nacional marcada por los movimientos guerrilleros con foco en la concentración de la tenencia de la tierra por parte de la aristocracia

latifundista, dispuso al gobierno del presidente César Gaviria a promulgar una nueva Constitución en 1991. El logro fundamental del Movimiento Armado Quintín Lame, por medio de su participación en la Asamblea Nacional Constituyente fue la inclusión en la discusión política de las problemáticas indígenas y la inclusión de los derechos étnicos en la Carta Magna. Es así, como la Ley 21 de 1991 entra en vigencia en Colombia. Reconociendo a los pueblos indígenas los derechos humanos, ilegalizando la esclavitud, reconociendo sus tierras, su cultura, el derecho a la educación, al empleo, entre otras.

Por primera vez, desde el inicio del proyecto colonial se entiende a las comunidades indígenas del territorio nacional, como sujetos de derechos. Quebrando con la concepción legalizada un siglo anterior en la Constitución de 1890, donde se proclama la ley 89 de 1890 vigente hasta 1991 *„Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada“*, otorgando a las comunidades indígenas el título de propiedad de sus resguardos y entregándoles autonomía política y cultural para regir en ellos. Sin embargo el 16 de Diciembre de 1991 se rompen los acuerdos de paz con el movimiento armado indígena, debido a la masacre del Nilo⁷², cometida por la Policía Nacional y los paramilitares contra indígenas Nasa, quienes representaban el Movimiento Armado Quintín Lame. El rompimiento de los acuerdos de paz, logra que el movimiento indígena desmovilizado y el movimiento indígena nacional reafirmen su desconfianza en el Estado colombiano y empiecen a movilizar una plataforma de lucha política y social internamente.

Toda esta reseña sobre la lucha para el reconocimiento de derechos a las comunidades indígenas es un preámbulo importante para entender los diferentes paros agrarios de los últimos ocho años en Colombia, donde el movimiento indígena es un actor central en los reclamos hacia el Estado

⁷² El 16 de Diciembre de 1992 la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) recibió una petición del Colectivo de Abogados "José Alvear Restrepo" en contra el Estado Colombiano por la ejecución extrajudicial de los 20 indígenas en la hacienda El Nilo. El Estado admitió su responsabilidad y el 7 de septiembre de 1995 comenzó un proceso de solución amistosa que fue ratificada el 1 de septiembre de 1995 en un acuerdo adicionado en la María de Piendamó, entre el entonces Ministerio del Interior Horacio Serpa y el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Los acuerdos fueron reiterados entre el Gobierno colombiano y los indígenas del departamento del Cauca. En septiembre de 1999, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos concluyó que el Estado no había cumplido en la totalidad de sus obligaciones, como garantizar derechos escritos en los acuerdos o prevenir violaciones de estos y recomendó adoptar las medidas necesarias para cumplir con los compromisos adquiridos con la reparación social de los indígenas (<http://www.cidh.org/annualrep/99span/De%20Fondo/Colombia11101.htm>, 30.10.2018, 18:01).

colombiano. Es también un intento de mostrar la continuidad de las violencias ejercidas por el Estado, la continuidad de la resistencia del movimiento indígena, actor central en el movimiento social de base y también la continuidad de la organización social de base que demanda al Estado como interlocutor. Es así, como el movimiento social de base colombiano exige al Estado sentarse a negociar y a ser escuchado. El Estado colombiano se vuelve por medio de la exigencia y la resistencia un agente interlocutor obligatorio para el movimiento social y el movimiento indígena.

En la década de los 90 se da esta transformación constitucional, que se saluda con optimismo por parte de las comunidades indígenas y a su vez el Estado colombiano hace una transición en su economía que afecta de forma desproporcional a las y los campesinos, a las comunidades indígenas y afrodescendientes: Colombia transita de una economía proteccionista basada en el modelo de sustitución de importaciones, a un modelo neoliberal de apertura económica (Martínez, 2006:78). Las consecuencias negativas y gran parte devastadoras para las comunidades campesinas, indígenas y afrodescendientes dedicadas a trabajar el agro, agravaron la situación de desigualdad social y pobreza, dejando en descubierto la concentración de la tierra, el empobrecimiento del campesinado y las comunidades étnicas.

En efecto, las movilizaciones sociales que tienen gran visibilidad desde el 2010 se oponen radicalmente a la formulación de nuevas políticas neoliberales propuestas por el gobierno del presidente Álvaro Uribe Vélez. Es así, como vemos en el panorama político y social del país movilizaciones en todo el territorio nacional bajo el nombre de „*Paro Agrario Nacional*“, donde las comunidades, campesinas, afrodescendientes e indígenas se unen para criticar el modelo neoliberal en su conjunto y las diferentes políticas impulsadas por los gobiernos desde el 91. Es quizás la firma del acuerdo del TLC con EE.UU, la que alerta al movimiento social de base a movilizarse y las consecuencias negativas que este tratado tiene para las comunidades mas vulnerables y marginalizadas, en cuanto a empobrecimiento e inseguridad alimentaria y sobre todo en cuanto al despojo de tierras y el desplazamiento interno motivado por grupos paramilitares. Urge en este momento, una discusión nacional sobre el agro en el país, el uso de agrocombustibles, las importaciones y exportaciones de los productos, la ganadería, la tenencia de la tierra, la producción de alimentos. Regresa así un tema fundamental, generador del conflicto armado, de la formación de guerrillas, del financiamiento de grupos paramilitares: la tierra y la producción agraria.

En el 2013 según el Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas (PNUD) en Colombia el 52,2% del área está en manos del 1,15% de los propietarios o poseedores, mientras que el 78% de ellos tiene apenas el 10,5% del área. El informe general „*¡Basta ya!*“ (2013) del Centro Nacional de Memoria Histórica, reconoce que el mantenimiento de las políticas de apertura comercial neoliberales benefician a la aristocracia latifundista y a la élite política del país, dejando desprotegida a las poblaciones más vulnerables y aumentando sus índices de pobreza y hambre, es posible gracias a la financiación de grupos paramilitares y estructuras de hostigamiento, que tienen como objetivo desplazar a la población campesina, indígena y afrodescendiente de sus territorios, abriendo espacio para que estos sean controlados y dirigidos a cumplir los puntos contemplados en los tratados de libre comercio.

Las movilizaciones nacionales que demandan parar la firma del TLC, reconocimiento y representación de las comunidades campesinas, indígenas y afrodescendientes y la necesidad de una política agraria incluyente y participativa para el campesinado, tuvieron gran cobertura. Es así, que desde el primer paro agrario en el 2010 el movimiento social de base se ha movilitado casi anualmente (2010-2014 y 2016-2019). Del 2014-2015 según lo reconoce la Cumbre Agraria Campesina Étnica y Popular, fue un año de negociaciones y acuerdos con el gobierno, que al ser incumplidos llevaron a la organización de los paros agrarios 2016, 2017, 2018 y 2019.

Lo anterior encaminado a demostrar la complejidad y continuidad de la protesta del movimiento social en Colombia, donde el movimiento indígena es sin duda uno de los actores centrales. Es también un intento de mostrar la capacidad de agencia del movimiento indígena y del movimiento social en Colombia, donde la comunidad indígena Inga participa activamente. De igual forma, es necesario entender que las movilizaciones de los últimos tres años fueron significativas en la realización del acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera, donde se incluye en el Punto 1). la reforma rural integral. Sin embargo, resulta indispensable entender que la complejidad de la tenencia de la tierra y el conflicto armado en Colombia, solo pueden verse en este trabajo investigativo de forma superficial. Es de mencionar que el accionar del movimiento indígena dentro del movimiento social, así como el movimiento social de base mismo ha sido estigmatizado y criminalizado en

la larga historia de guerra, despojo y desplazamiento, permitiendo una violación sistemática de derechos étnicos, colectivos y humanos y legitimando la violencia contra las comunidades más vulnerables.

5.2. Soberanía y autonomía alimentaria en la comunidad Inga

Entendiendo que la población indígena es reconocida como una población vulnerable, resulta indispensable realizar esfuerzos para disminuir la propensión de estas comunidades a experimentar inseguridad alimentaria. Es entonces, dentro de esta discusión que el territorio y la cosmovisión empieza a ser central en la discusión sobre seguridad alimentaria, ya que para los pueblos indígenas el derecho colectivo a la alimentación y soberanía alimentaria es imprescindible para la continuación de sus culturas e identidad indígena, por lo cual es necesario respetar las formas tradicionales de tenencia y uso de la tierra, rechazando la privatización, despojo de las mismas y expropiación de recursos naturales en su territorio (Peña Vargas et. al en Cogua Gómez, 2017:2). Dentro de los procesos de resistencia y asambleas del movimiento indígena se construye la demanda no solo a la soberanía alimentaria, sino sobre todo a la autonomía alimentaria.

La demanda social y política sobre soberanía y autonomía alimentaria se construye como plataforma de resistencia contra la apertura del mercado y las políticas neoliberales de comercio, que vuelven aún más vulnerables las realidades económicas de los pequeños productores y grupos de campesinos e indígenas de forma desproporcional. Es así, como la autonomía alimentaria como demanda completa la discusión sobre soberanía alimentaria y las formas sustentables de comercio transparente y justo. La soberanía alimentaria regresa la mirada a las economías y los mercados locales, intentado entregar espacios de poder de decisión en cuanto a los precios y la formación de relaciones comerciales a los campesinos y a la agricultura familiar.

Para el concepto de autonomía alimentaria es central la cosmovisión y la transmisión de la cultura, la relación con el territorio como parte integral de la comunidad y la familia y la centralidad de la espiritualidad, ligada al cultivo de plantas sagradas. De esta forma, la autonomía alimentaria centra el mantenimiento de la lengua como forma de transmisión de la cosmovisión y el conocimiento sobre la siembra de plantas sagradas y

medicinales, así como la siembra de alimentos propios de la dieta nutricional indígena. El uso de la lengua propia con respecto a los alimentos permite la continuidad de formas ancestrales de cultivo y de uso de las plantas, así como de la transmisión y mantenimiento de semillas ancestrales. De esta forma, la autonomía alimentaria se entiende como el mantenimiento del sistema alimentario indígena de forma independiente a las políticas de mercado estatales. Las acciones en torno a la demanda de la autonomía y soberanía alimentaria, están relacionadas claramente con espacios de demandas de políticas y económicas sobre la defensa de sus derechos culturales y políticos, la importancia del territorio y del autogobierno.

La economía tradicional indígena se basa en la producción de alimentos y plantas medicinales y sagradas para el autoconsumo (dieta nutricional autóctona y plantas medicinales), de la producción de alimentos y plantas sagradas para el intercambio étnico-cultural y el fortalecimiento de las relaciones interculturales, el mantenimiento de los espacios de reunión de comunidades indígenas de la región (en los que se realizan rituales, ingestión de plantas sagradas, Mink'as de pensamiento y la disposición de las mismas para la organización y formulación de demandas políticas, sociales y económicas frente al Estado) y de la producción de ciertos productos (en el caso de la comunidad Inga el café, la piscicultura y la granadilla) para el mercado local y la exportación. Es decir, que la economía tradicional indígena no solo contempla la producción y el intercambio, sino que está enfocada en el fortalecimiento de plataformas políticas y la articulación de las diferentes comunidades indígenas en un movimiento indígena nacional y regional, al igual que para el sostenimiento de la medicina tradicional y la espiritualidad.

Según el libro del instituto colombiano de Antropología de Romero & Lozano (1994) *„Senderos de la memoria, un viaje por la tierra de los mayores“*, la comunidad Inga es reconocida como un pueblo principalmente agricultor: *„A partir del conocimiento de las especies animales y vegetales, así como del uso de los desperdicios y basuras, han desarrollado técnicas de cultivo que no requieren la utilización de abonos ni de fungicidas. Desde tiempos precolombinos construyen terrazas de cultivo; hoy en granjas experimentales han adaptado especies vegetales que pertenecen a otros climas, entre ellas, tres variedades de yajé, considerada su planta sagrada“* (Romero & Lozano, 1994:13). Esto lo he podido constatar en el trabajo de campo, al acercarme a los espacios de cultivo de algunas familias.

Marcados por la existencia de dos tipos diferentes de chagras: La de las plantas medicinales y la de los cultivos de alimentación, en las cuales hombres y mujeres trabajan de la misma forma y con la misma intensidad. La chagra, como espacio seleccionado de cultivo por la familia y heredado de generación en generación, tiene una importancia fundamental para la identidad misma de la familia. Es así, como diferentes chagras de cultivos de alimentos comestibles pueden contener diferentes productos que han sido cultivados generacionalmente dentro de la misma familia. La(s) chagra(s) -de plantas medicinales y alimentos-, como unidad primaria de la economía tradicional indígena tiene la función de garantizar la alimentación, el bienestar en temas de salud y armonía y la subsistencia de las familias, permitiendo que cada familia goce de autonomía y soberanía alimentaria y en consecuencia se encuentre en un estado de seguridad alimentaria.

Es fundamental entender que la chagra como unidad primaria está ligada a la posibilidad de tener tierra, que a su vez significa la posibilidad de seguridad alimentaria y sobre todo de gozar de autonomía y soberanía alimentaria, así como de participar activamente en espacios de intercambio de productos y en la conservación de conocimientos originarios sobre el uso medicinal de las plantas y de la dieta autóctona. La tenencia de la chagra, es a su vez la tenencia de la tierra y el mantenimiento generacional de la riqueza cultural de la cosmovisión Inga, en este caso. La posibilidad de participar en espacios de intercambios étnico-culturales, indica de igual forma la posibilidad de participar en la realización de rituales espirituales de forma activa y también de Mink'as de pensamiento donde se debaten temas de relevancia política para el movimiento indígena nacional y regional, *Tarpu*, representante del cabildo menor de economía dice al respecto: *„Para nosotros el intercambio de productos alimenticios, es intercambio de pensamiento. El objetivo es satisfacer nuestras necesidades a través de los productos que tenemos en nuestra región e intercambiar por los que nos hace falta, por eso hablamos de autonomía y soberanía alimentaria, porque queremos decidir que sembramos y seguir sembrando lo de nuestros ancestros y también pues queremos intercambiar y no solo pensar que hay que sacar producción para el comercio y ganar dinero. Sino ser autosuficientes. Cuando hacemos Cambalache, siempre le agradecemos a la naturaleza, la naturaleza es parte de la comunidad, entonces agradecemos y así seguimos fortaleciendo nuestra identidad como indígenas“* (Extracto entrevista con *Tarpu*, 01.17). Es decir, la tenencia de tierra indica de igual manera la configuración del sujeto social, como un actor activo con agencia

política y económica y con la posibilidad del mantenimiento generacional de los conocimientos ancestrales. La chagra es la primera conexión con la tierra y la naturaleza, como parte constitutiva de la comunidad.

Los sistemas alimentarios indígenas, están estrechamente ligados con el territorio, es decir que en ellos puede verse la constitución de la comunidad como unidad entre el territorio y el colectivo de personas. De esta forma, los sistemas alimentarios indígenas al componerse de dos chagras diferentes (una para plantas medicinales y otra para la producción de alimentos comestibles), hacen referencia, no solo a la alimentación en relación con el consumo de alimentos nutricionales, sino también a la nutrición espiritual y al mantenimiento de los sistemas de salud indígena propia, por medio de la siembra y consumo de plantas medicinales. Los sistemas alimentarios indígenas constituyen un aglomerado de rituales, prácticas de cohesión social, normas culturales, simbolismo, mediante el cual se fortalece el intercambio étnico-cultural entre comunidades indígenas de la región, las cuáles a su vez sirven de espacio para el fortalecimiento de una plataforma política y social, teniendo una influencia importante en la capacidad de acción del movimiento indígena regional.

Entendiendo entonces que los sistemas alimentarios indígenas están estrechamente ligados con la cosmovisión de cada comunidad, con las prácticas económicas propias, con la espiritualidad y con formas de organización social y políticas regionales, resulta central la demanda por la autonomía alimentaria, de la que se habló en el acápite anteriormente. Los sistemas alimentarios indígenas, tienen como fin auto-abastecer a la comunidad propia y de forma extensa abastecer a otras comunidades indígenas de alimentos, que quizás no se den en sus pisos térmicos.

La chagra como unidad de producción primaria dentro de la economía indígena y dentro del sistema alimentario indígena permite que cada familia disponga de *unidades de producción autónomas* (Peña-Venegas et.al, 2009:31) que son responsables de la autosuficiencia alimentaria de sí misma y de la comunidad. Es importante resaltar que las familias indígenas Ingas, son generalmente familias extensas⁷³, donde la autoridad se fundamenta en el conocimiento de la naturaleza y las plantas medicinales y sagradas, este

⁷³ Según el trabajo de Romero & Lozano (1994) „*Sendero de la memoria. Un viaje por la tierra de los mayores*“ las familias extensas hacen referencia a familias formadas por un abuelo y su esposa, sus hijos casados y los hijos respectivos, es decir son familias patrilineales. En ellas la autoridad principal la ejerce el padre y el abuelo y se basan en el conocimiento de la naturaleza.

conocimiento se construye desde la chagra, la cuál a su vez representa la dualidad propia de la cosmovisión andino-amazónica. En esta se ve representada la dualidad (el mundo espiritual y el mundo material, el hombre y la mujer). Quién domina los conocimientos sobre las plantas curativas, generalmente las y los mayores, son quienes gozan de mayor autoridad en el colectivo social, es así como son ellas y ellos quienes resultan centrales en la realización de rituales fundamentales para el mantenimiento de la identidad Inga, como lo son el ofrecimiento de alimento a los espíritus, la preparación de alimentos para ocasiones específicas como funeral, matrimonio o perdón, así como la transmisión intergeneracional de la historia propia a través de la oralidad al rededor de la tulpa al preparar los alimentos. En efecto, la autonomía y soberanía alimentaria es fundamental para el mantenimiento de la identidad indígena y para el fortalecimiento del intercambio étnico-cultural.

La comunidad Inga se caracteriza por una movilidad constante por razones de Cambalache, donde las plantas sagradas son centrales en la realización de estas transacciones. Esta movilidad ha permanecido desde épocas precolombinas y ha permitido que su identidad se conjugue entre los andes y la amazonía. Son los productos de pisos térmicos fríos, los que son bien intercambiados en la selva y a su vez de la selva misma traen el Yajé, remedio central y columna vertical de las prácticas espirituales y rituales de la comunidad, según Tarpuy: *„Cuando sacamos a los actores armados del territorio, nos tocó regresar a la espiritualidad y en esa época hasta habíamos dejado de tener plantas para realizar el remedio, entonces pues teníamos que fortalecer las relaciones con las comunidades del Amazonas y el Putumayo, donde el Yajé no ha sido olvidado nunca. Eso fue que el dinero nos confundió y pues fuimos perdiendo eso. Sin embargo siempre hemos sido una comunidad que se moviliza para intercambiar y así fuimos recuperando nuestra espiritualidad. Gracias a los abuelos Siona del bajo Putumayo, que nos volvieron a encaminar para poder tomar remedio y sanar al territorio y a nosotros mismos“* (Extracto entrevista con Tarpuy, 01.17). De igual forma, el resguardo de Aponte se encuentra entre los 1.500 y los 3.800 metros de altura, lo que debido a los diferentes pisos térmicos permite un intercambio de productos agrícolas y plantas medicinales y sagradas entre los mismos sujetos de la comunidad. Sobre la importancia de los intercambios Tarpuy dice lo siguiente: *„Como acá en el resguardo estamos repartidos en tantas comunidades, pues según el piso térmico las familias siembran lo que ahí se cosecha y así nos reunimos para*

intercambiar y cuando bajan las familias de las otras partes, aprovechamos para hacer alguna ceremonia, porque igual se baja y se truequea en momentos que siempre han sido momentos rituales para nosotros. Entonces pues cuando hay cambalaches, hay mingas de pensamiento, ver así como comunidad pues que necesitamos, que demandas también tenemos y eso es bien bonito. Cuando hacemos cambalache más grande, no solo entre nosotros, entonces vienen otras comunidades indígenas que viven en la región y ellos vienen con sus productos y sus plantas sagradas y así vamos aprendiendo, que se usa para que mal, que tenemos de más y podemos intercambiar por lo que nos hace falta y también pues hacemos alguna ceremonia, rituales para darle las gracias a la tierra. Para nosotros es importante también que las nuevas generaciones aprendan las prácticas agrícolas ancestrales“ (Extracto entrevista con Tarpuy, 01.17).

La desaparición de la chagra en la época del narcotráfico, significó la sustitución del autoabastecimiento por una mayor preocupación por el dinero y las transacciones monetarias. Esto por supuesto tuvo una influencia negativa central en el mantenimiento de la espiritualidad, de la cohesión social y en sí de la identidad indígena de la comunidad. Tarpuy dice al respecto: *„Para nosotros haber empezado a sembrar amapola significó un deterioro impresionante en nuestra identidad, en nuestra espiritualidad, en nuestra alimentación. Ya no teníamos ni soberanía, ni autonomía alimentaria. Empezamos a depender del dinero para poder sobrevivir, empezamos a comprar con mas frecuencia productos externos que nada tienen que ver con nuestra cosmovisión y pues la gente se empezó a enfermar más, ya no comíamos lo que necesitábamos para poder vivir bien en este clima, o en este territorio, sino pura comida chatarra, que nos fue alejando cada vez más del ser y sentir indígena. Descuidar la chagra fue descuidar la tierra, fue descuidar una parte fundamental de la comunidad, mejor dicho descuidar a la mitad, porque empezamos a ver a la tierra en su función que nos da productos y esos productos nos dan dinero, se fue perdiendo de a poquitos la conexión con el territorio y con los rituales que se realizaban para sembrar, cosechar y preparar los alimentos“ (Extracto entrevista con Tarpuy, 01.17).*

Desde la recuperación del autogobierno y la expulsión de los actores armados el cabildo menor de economía ha hecho llamados para Mink'as de trabajo orientadas a recuperar las chagras y las formas de producción alimentaria autosuficientes. En este punto me gustaría recuperar otro

fragmento de la entrevista realizada a *Tarpuy*: „*Para nosotros lo más importante es la chagra, en la chagra inicia todo, la chagra representa nuestra conexión con la naturaleza y a la misma vez nuestra cosmovisión. La chagra nos da comida y nos da los remedios con los que fortalecemos nuestra espiritualidad. La chagra es nuestra identidad. La chagra es nuestra lengua, es el primer momento en el que conocemos nuestro territorio, es poder sembrar y comer lo que comían nuestros ancestros, poder realizar nuestros trueques con otras comunidades. La chagra nos da el sustento para las rituales. La chagra es el principio del todo, es el significado primario de la unidad, de la comunidad. Es parte fundamental de la familia*“ (Extracto entrevista con *Tarpuy*, 01.17).

5.3. Productos de comercialización y exportación

Desde la expulsión de los actores armados del resguardo Inga de Aponte Nariño, la comunidad indígena decidió remplazar la siembra de amapola por la siembra de café. Este producto tiene la característica de darse también a más de 2.000 metros de altura, que corresponde a la mayoría de terreno sembrado con amapola. *Chumpy*, con quien sostuve una conversación informal, ya que no representaba a ningún cabildo menor expresa la situación de esos años de la siguiente manera: „*Después de que como comunidad decidimos expulsar a los actores armados del territorio, nos tocó ponernos a pensar que otras líneas económicas podíamos abrir para que las familias indígenas puedan generar también un sustento económico. Para volver a la chagra, nos tocó trabajar en minga, porque sino como le hacíamos. De todas formas mientras preparábamos otra vez las chagras pasó mucho tiempo y pues igual necesitábamos comer y pues necesitábamos conseguir los bienes primarios, pues que ya no estábamos sembrando y entonces el gobernador de ese momento nos propuso sembrar café, que igual ya habíamos sembrado, pero sembrarlo como para remplazar a la amapola y ver como podíamos comercializarlo, entonces así empezamos con lo del café de a poquitos hasta pues que ya ahora nosotros mismos lo hemos logrado comercializar, hasta el punto que lo hemos podido exportar a otras partes del mundo y así fuimos formando una cooperativa dentro del resguardo y lentamente nos fuimos haciendo de la tostadora y bueno todas las cosas que se necesitan para procesar el café*“ (Extracto conversación informal con *Chumpy*, 01.17). Es importante resaltar que el café en la comunidad Inga de Aponte ocupa un lugar central, ya que se ha configurado en imagen de la resistencia de la comunidad indígena frente al

conflicto armado y ha proporcionado ingresos regulares al cabildo menor de economía y por consecuente al autogobierno y la comunidad. En la actualidad es un café altamente reconocido, de variedad caturra⁷⁴ y valorado internacionalmente, esto también por la particularidad del café de la región, ya que su particular sabor se le atribuye a su cercanía con el volcán Galeras y la fertilización del suelo, proveniente de las cenizas que este volcán activo produce cada día.

El café de la comunidad Inga de Aponte Nariño ha cobrado internacionalmente nombre, debido a su reconocimiento como cultivo dirigido a remplazar los cultivos ilícitos voluntariamente. *Chumpy* cuenta en la entrevista lo siguiente: *„Nosotros como comunidad decidimos terminar con los cultivos de amapola y decidimos empezar con el café. Esta fue una decisión que tomamos toda la comunidad para resistir y retomar nuestra autosuficiencia por medio de la posibilidad de comercializar nosotros mismos un producto de calidad que nos diera ingresos a la familia y a la comunidad. Aunque lo nuestro son las prácticas de intercambio sin el uso del dinero, hoy en día, en una sociedad capitalista y neoliberal también necesitamos el dinero. Eso también porque a veces tenemos que comprar cosas para abastecernos. El conflicto armado logró que no siempre pudiéramos intercambiar nuestros productos, porque la guerrilla o los paras cerraban las vías, era muy peligroso encontrarse con otras comunidades y en fin. Esto también nos hizo tomar la decisión de comercializar un producto propio“* (Extracto conversación informal con *Chumpy*, 01.17). Es importante contemplar este acápite de la entrevista ya que se demuestra la conciencia de *Chumpi* frente a la necesidad del dinero y también la influencia que el contexto socio-político en el país tiene sobre las formas no remuneradas de intercambio y las prácticas ancestrales. Existe una noción clara sobre el sistema económico regente en el país y sobre la importancia que hoy en día tiene el hacer parte de una economía neoliberal.

En el 2015 al café Inga *Wasikama* le fue otorgado el premio ecuatorial por el Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas (UNDP), es así como este café fue reconocido internacionalmente como caso exitoso de sustitución de los cultivos ilícitos y por la formación de formas de mercado

⁷⁴ „La variedad Caturra ha sido plantada en el territorio Inga, con los cafetos creciendo a una media de 2.150 metros sobre el nivel del mar. Esta altísima elevación combinada con el volcán Galeras constantemente desprendiendo ceniza rica en nutrientes hace que sea un café excepcionalmente complejo y dulce“ (<http://www.wasikamas.org>)

justo y autónomo; „*Estos ganadores muestran lo que se puede realizar cuando los pueblos indígenas y las comunidades locales cuentan con el respaldo del derecho a administrar sus tierras, territorios y recursos naturales. Protegen los bosques y la fauna, gestionan el paisaje con el fin de proporcionar seguridad alimentaria y agua, crean puestos de trabajo y empoderan a las poblaciones locales. La conclusión es que los derechos sobre la tierra de los pueblos indígenas son buenos para el clima y buenos para el desarrollo sostenible. Los ganadores del premio han asegurado los derechos sobre las tierras de cientos de comunidades, han salvado millones de hectáreas de bosques de la destrucción, han protegido especies animales salvajes en riesgo de extinción y han creado decenas de miles de puestos de trabajo para sus comunidades*“ (Helen Clark, Administradora del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), <http://www.co.undp.org>, 12.11.2018, 16:27). Este premio resulta de gran significado para la comunidad Inga y en general para el movimiento indígena en Colombia, ya que reconoce la importancia de la autonomía y el autogobierno de comunidades indígenas y las consecuencias positivas en el cuidado del clima y la naturaleza, además vincula la autonomía con el empoderamiento, reconociendo este positivamente. *Chumpy* dice: „*Cuando nos dieron el premio de Naciones Unidas nos pusimos muy contentos como comunidad, porque nos dimos cuenta que nuestros esfuerzos estaban dando frutos y eran reconocidos a nivel internacional. También porque este premio fue una señal al gobierno, de que es importante apoyar la autonomía y el autogobierno de las comunidades indígenas en el país, porque estas ayudan al desarrollo sostenible del mismo y también a fortalecer la imagen de los indígenas, como buscadores y constructores de vías para la paz*“ (Extracto conversación informal con *Chumpy*, 01.17).

El premio ecuatorial del 2015 tiene una relación directa con la idea de *desarrollo* sostenible y de esta forma plantea la importancia de una reflexión sobre el posicionamiento de la comunidad en cuanto a su idea de *desarrollo*. En efecto, el premio ecuatorial reconoce, como las iniciativas de base indígenas, como lo es la producción y comercialización del café aportan significativamente a la seguridad alimentaria de la población. Es decir, que se reconocen los esfuerzos en un discurso internacional sobre la importancia de reducir la inseguridad alimentaria en las poblaciones más vulnerables, como lo son las poblaciones indígenas. El reconocimiento por medio de este premio está ligado entonces a dos temas de gran importancia para las

instituciones transnacionales: la seguridad alimentaria y el desarrollo sostenible.

Es interesante ver como este producto por su nombre *Wasikamas*, hace referencia a la guardia indígena, quienes cumplen el rol de proteger el territorio y a la comunidad. La guardia indígena, como fue explicado anteriormente es elegida anualmente y a ella pueden pertenecer todas y todos los indígenas Ingas habitantes del resguardo, sin importar su género o edad. La guardia indígena es elegida por toda la comunidad en forma de asamblea y tiene como fin vigilar el territorio y a la comunidad. La guardia indígena no está armada y se entiende a sí misma a su vez como guardiana del colectivo social y la naturaleza. La guardia representa el ejercicio de justicia propia y hace cuenta de formas ancestrales de organización social, donde la comunidad se pregunta sobre la forma en la que la justicia autónoma debe operar en el territorio. *Wasikamas* traduce literalmente: Guardianes del Territorio. El territorio se entiende como la casa de la comunidad indígena. Al nombrar al café con el mismo nombre, este se liga a la cosmovisión indígena Inga, al territorio y a la defensa de la comunidad y su autogobierno. Es decir, que el nombre tiene implicaciones políticas que celebran la autonomía y autogestión, volviéndose un referente a los procesos de resistencia de la comunidad. De igual forma, el nombre de la empresa comunitaria *Hatuniniaipa*, formada por el cabildo menor de economía y aprobada por el cabildo mayor del autogobierno indígena Inga, tiene un vínculo central con la cosmovisión andino-amazónica de la comunidad. La traducción de este término más aproximada sería „*El pensamiento de Dios*“ Dios, no entendido como se puede leer en la tradición judeocristiana, sino como la Madre Tierra y el Cosmos, como la lectura filosófica del todo, de la unión y del más allá. Interesante resulta este nombre, relacionándolo con el valor que tiene el café mismo dentro de la comunidad Inga, entendido este en su cosmovisión andino-amazónica como „*la bebida de los dioses*“. Es así, como la decisión de comercializar el café, apostándole a un mercado justo y autónomo, está intrínsecamente ligada con el uso de su cosmovisión y con los procesos de resistencia que apuntan a la autonomía y al cuidado del territorio y la comunidad.

En cuanto al Estado como interlocutor, es importante entender que dentro de la comunidad hay una reflexión sobre la importancia de participar en los espacios de mercado desde la autorepresentación y sobre las condiciones desiguales de las relaciones comerciales en la globalización. Es

así, como la comunidad Inga considera que es importante, como indígenas hacer parte de las relaciones comerciales transnacionales sin intermediarios y recibiendo información sobre como funciona el comercio y el mercado internacional.

La información sobre la globalización permite una mirada crítica sobre el comercio y el *desarrollo* y permite también entender la importancia de que esta comunidad empiece a ser actora de su propio *desarrollo* económico. Entender como funcionan los lazos económicos formados por la globalización permite a la comunidad empoderarse sobre sus formas de comercio propias. Al Estado se le pide asistencia técnica apropiada por medio de la participación en proyectos dirigidos al desarrollo de la economía local. Es decir, que existe una demanda de que se consulte previamente y se incluya en las discusiones sobre el *desarrollo* del agro y del campo en Colombia a las comunidades indígenas. De esta forma, ellas mismas pueden expresar que tipo de asistencia técnica resulta pertinente para el desarrollo autónoma de sus empresas comunitarias. Una forma de consulta en la que se tome en cuenta la cosmovisión y necesidades de las comunidades más vulnerables a la inseguridad alimentaria. *Tarpuy* dice al respecto: *„Nosotros también queremos romper con la idea colonialista de que estamos retrasados y que no queremos ningún progreso. Nosotros queremos romper con la opresión por medio de la educación que siempre ha intentado mantener al indígena en un grado de ignorancia para que no pueda defenderse ni hablar por sí mismo, la idea de que el indígena necesita un intermediario que le haga las cosas bien, porque el no sabe hacerlas bien, que siempre tenga un patrón que lo represente. Nosotros queremos quebrar con todas esas concepciones y queremos hablar por nosotros mismos, representarnos nosotros mismos, saber de la globalización, saber de la política y la economía, que nosotros podamos defendernos solitos y resistir, que es lo que hemos hecho por más de 500 años. No queremos ser retrasados, queremos apostarle a un futuro justo y equitativo. Un futuro sin patronos, donde podamos desde nuestra propia cosmovisión planear nuestra vida, hacer que nuestros planes de vida integrales les apunten a un futuro donde la naturaleza y las personas sobrevivamos, donde las siguientes generaciones tengan que comer. Nosotros también queremos futuro y queremos dejar de ser víctimas del sesgo de la información, como si la información solo fuera para las élites, para los blancos. También queremos viajar y compartir nuestra experiencia como pueblo en resistencia, que todo el mundo aprenda de nuestro*

compromiso con la naturaleza y que así pues nosotros podamos solventarnos a nosotros mismos, solitos, sin patrones, ni amos, decolonizarnos de verdad y construir futuro“ (Extracto entrevista con Tarpuy, 01.17).

6. Espiritualidad como columna vertebral de la comunidad Inga

Es central hablar de espiritualidad en la comunidad Inga de Aponte Nariño, como eje central al rededor del cual se organizan la comunidad política, social, cultural y económicamente. La espiritualidad y el mantenimiento de la misma son fundamentales para entender la forma en la que la comunidad sigue viviendo su cosmovisión andino-amazónica. Es importante entender que la espiritualidad se vive por medio de la realización de rituales, al igual que por medio del mantenimiento de prácticas ancestrales (ley del Ayni, Mink'a, Cambalache, Sumac Kawsay) que dan sentido a su cosmovisión. Es la espiritualidad la que ha sido central en los procesos de resistencia frente a los actores armados y su expulsión del resguardo, la que ha sido central en los procesos de organización social frente a la calamidad geológica y la respuesta a la misma, es la espiritualidad la que está presente en la forma de cultivo y en la unidad primaria de la chagra, la que a su vez define la medicina tradicional y propone una forma holística e integral de entender la salud, es la espiritualidad la que da fuerza a la construcción y el mantenimiento de redes entre comunidades indígenas y que funciona como elemento de identificación y reconocimiento en los encuentros dedicados a realizar una plataforma política y social de acción conjunta y de demandas al Estado, es a partir de la espiritualidad y el intercambio de plantas medicinales que se ha mantenido el intercambio étnico-cultural entre comunidades indígenas y es la espiritualidad también la que funciona como elemento central de identificación y construcción de la identidad indígena, así como de la construcción de memoria sobre el ser indígena y las luchas que han tenido lugar desde el inicio del proyecto colonial.

Esto podemos verlo si contemplamos el Movimiento Armado Quintín Lame, como expresión guerrillera, organizada para la recuperación de tierras, que da visibilidad a procesos de movilización y resistencia desde al menos inicios del siglo XX. Manuel Quintín Lame, como indígena en el que se inspira esta lucha, fue quien dio paso a las primeras manifestaciones de resistencia indígena en la República de Colombia, conocidas como las *Quintiniadas*, que tuvieron lugar entre los años de 1914-1917 en los departamentos del sur-occidente de Colombia, donde se reivindicaba el no pago de terraje y la reconstitución de los resguardos (Nuñez, 2008:95), las primeras luchas por la recuperación de los territorios indígenas. Desde este entonces hay registros bibliográficos del uso de la espiritualidad

propriadamente indígena para la organización de la resistencia indígena. Espinosa (1996) en su extenso análisis sobre „*El surgimiento y andar territorial del Quintín Lame*“, reconoce que la concepción de defensa tiene connotaciones espirituales, como en el marco de la autonomía, tanto en el componente territorial. Es así, como en su trabajo la autora expone el uso de rituales de preparación antes del reclamo de los territorios, por parte de los médicos indígenas⁷⁵ quienes preparan a la persona para la confrontación. El Movimiento Armado Quintín Lame, demuestra la inclusión de la espiritualidad y la defensa del territorio en la siguiente declaración: „1). *La defensa espiritual propia se transforma en una defensa militar: la autodefensa, para no dejarse matar de los paramilitares y demás fuerzas contrarias presentes en la región*“ (Espinosa, 1996:64). Desde este momento la defensa propia de los territorios indígenas se manifiesta claramente a la población mayoritaria como una defensa espiritual. Es así, como cada acto de recuperación de territorios está seguido de rituales de agradecimiento y limpieza al territorio recuperado.

Para la comunidad Inga de Aponte Nariño, la espiritualidad como símbolo de resistencia está presente en los relatos sobre la expulsión de los actores armados del resguardo. Anteriormente, presenté un fragmento de la entrevista con *Willana*, en la cual el recuerda como fue el proceso de expulsión de los actores armados del territorio y quisiera complementar ese fragmento con el siguiente: „*Queríamos recuperar el control político, social y cultural de nuestra comunidad, ser nosotros mismos los que creáramos nuestros planes integrales de vida, que pudiéramos atender de nuevo a la tierra, porque la tierra es parte de la comunidad, que pudiéramos enseñar nuestra lengua, vivir nuestras costumbres sin miedo y así empezamos a sanarnos, primero pidiendo la opinión del consejo de mayores y pues ellos nos dijeron que para coger fuerza y poder resistir nos tocaba primero, limpiarnos, tomar remedio, refrescar nuestro espíritu y solo así podríamos tener la fuerza y voluntad de levantarnos contra los actores armados. Los médicos de la comunidad caminaron largo camino para encontrarse con los abuelos Siona, comunidad hermana, para que ellos nos guiaran con el Yajé, porque pues en la época del cultivo de amapola hasta habíamos dejado el Yajé, hasta habíamos olvidado al abuelo y pues los abuelos preparan a nuestros médicos, eso fue una limpia brava, una preparación brava y luego después de unas semanas, cuando ya estaban preparados regresaron y*

⁷⁵ Conocidos según la comunidad como Taitas, Shamanes o Thë' Wala, por solo nombrar algunos.

empezamos a hacer tomas en secreto, para nosotros como comunidad enterita sanarnos y así estar preparados para la resistencia y también para prepararnos de voluntad, ser consecuentes con nuestra decisión. También no solo empezamos a hacer rituales para nosotros las personas, sino para la tierra, porque es que la comunidad tenía que prepararse enterita. Entonces hacíamos riegos, hacíamos saumerios, limpiábamos pues de los malos espíritus, de las energías contrarias del ser indígena y luego entonces cuando ya estábamos listo y los mayores se dieron cuenta que nuestro pensamiento estaba limpio pues llamamos a la reunión en la plaza del pueblo y elegimos al gobernador, elegimos otra vez nuestro autogobierno y nadie fue mas pa los cultivos y les exigimos a los actores armados que se fueran con sus armas, que aquí ya no los queríamos más, y así fue“ (Extracto entrevista con Willana, 01.17). En este fragmento de la entrevista puede verse claramente como la espiritualidad y el uso de rituales es fundamental para el proceso de resistencia de la comunidad. El consejo de mayores se entiende como el que tiene autoridad principal y también el que es capaz de comprender cuando la comunidad está lista. Regresar a los rituales es simbólico como un proceso de regreso a la identidad indígena y a la cosmovisión andino-amazónica.

Los rituales espirituales como fundamento para la acción política, recuerdan que la identidad, el arraigo tienen una influencia absoluta en los procesos de cohesión social. Compartir la identidad indígena y compartir la acción ritual, permite fortalecer la noción de pertenencia a un colectivo social, a una identidad diferenciada y resulta una base para el intercambio y la organización colectiva. Participar como comunidad en los rituales, permite por medio del fortalecimiento de la identidad, que los objetivos de acción política sean compartidos por el colectivo social. Identidad, pertenencia y acción política cobran así sentido. Es importante también resaltar, que por medio de la noción de regresar a la identidad y a la comunidad a través de la ritualidad y la importancia del Yajé, se retoman las relaciones y el intercambio étnico-cultural con comunidades indígenas aledañas, en este caso los Siona. Por medio, de este intercambio no solo se fortalece la identidad y se regresa a la importancia de la cosmovisión, sino que este intercambio sirve también como un espacio de construcción de acciones de resistencia propiamente políticas. El intercambio étnico-cultural y su sostenimiento, es así fundamental para la construcción de una plataforma de acción política, por medio del empoderamiento y de la noción de cohesión social de pertenencia a un colectivo y más allá a una

comunidad. Este fragmento de la entrevista, también problematiza el alejamiento que la época de la bonanza amapolera tuvo en relación con la identidad, la cosmovisión y la cohesión social. Es así, como fue presentado anteriormente, que la pérdida de la ritualidad se ve como causa y explicación del movimiento rotacional en masa, que ocurre dentro del resguardo, es el descuido de la mitad constitutiva de la comunidad, el territorio.

Es interesante entender que los rituales influyen de forma trascendental en la construcción simbólica de lo político. De esta forma, se hace uso de diferentes elementos que tienen un significado cultural central a la identidad propia y que generan una noción de identidad diferenciada, en este caso la identidad indígena. Las emociones evocadas por los rituales tienen una incidencia directa en las conductas y valores, es decir, en la reafirmación de las mismas. Retomando las reflexiones de López Lara (2005) en su texto „*Los rituales y la construcción simbólica de la política*“ es importante entender que el uso de los símbolos de poder, en este caso el Yajé y su ingestión de forma ritual, legitiman las creencias, las formas de acción y estructuran las identidades colectivas. Las consecuencias de los rituales y las ceremonias, pueden verse de forma clara en la producción de lo político (López Lara, 2005:62). Es así, como en el caso de la comunidad indígena Inga, el uso de los rituales funciona para reforzar el sentimiento de colectividad, por medio de la reafirmación de la identidad y de la pertenencia a la comunidad. En el caso de preparación para la resistencia los rituales le regresan el significado a la identidad indígena y a su vez dan fuerza a la cohesión social. En estos rituales hechos previamente a las acciones de resistencia se simbolizan acciones y demarca la intención del colectivo social. Estos rituales manifiestan las tensiones sociales subyacentes y dan fuerza a los principios de organización social fundamentados en la identidad.

6.1. La espiritualidad como organizador social, político y económico

La espiritualidad hace referencia también a la coherencia entre el mundo material y la cosmovisión. Es decir, la forma en la que la comunidad vive su cosmovisión y la representa en el territorio y su día a día. ¿Cómo se representan las historias de origen en la vivencia de la comunidad? ¿Cómo se construyen las casas y se dispone el paisaje del pueblo? ¿Cómo se transmite el conocimiento sobre la lengua a las nuevas generaciones y de

esta forma la manera en la que se interpreta la realidad y se construyen las relaciones dentro de la comunidad? ¿Cómo se mantiene la espiritualidad por medio del sostenimiento de los principios ancestrales de la ley del Ayni, de la Mink'a, el Cambalache y el Sumac Kawsay?

En primer lugar es importante recordar, como fue mencionado anteriormente, que las comunidades indígenas recogen su cosmovisión en un Plan Integral de Vida. Este varía según las historias de origen de cada comunidad indígena y plantea la forma de vida indígena en correlación con su comovisión. Por así decirlo, la expresión social, política y económica de la forma en la que se relacionan y entienden la comunidad. Los Planes Integrales de Vida de cada comunidad son referentes de la organización social y política del colectivo social: *„El Plan de Vida Integral Indígena debe ser visto no como un documento, sino como una forma de vida indígena en donde se interrelacionan todos los aspectos espirituales, culturales y de manejo de la naturaleza plasmada en un territorio; por ello, este documento es tan sólo una parte de lo que es el Plan de Vida Indígena, y tal vez no alcanzarán las palabras, ni los documentos para plasmar todo lo que alberga la cosmovisión y pensamiento indígena y por tanto lo que sería un Plan de Vida Indígena, aunado a que no existe traducción alguna de muchos aspectos del pensamiento indígena, pues la lengua española no tiene los códigos suficientes que permita reflejar lo que las lenguas nativas expresan“* (Corporación para el desarrollo sostenible del Norte y Oriente Amazónico, 2008:4).

La comunidad indígena Inga, basa a su vez sus formas de organización en la realización del mismo. Como investigadora externa, resulta para mí un reto, entender en su totalidad las conexiones entre las formas de organización social y política y la cosmovisión Inga, ya que como lo argumenta el documento citado anteriormente, existen muchos aspectos del pensamiento indígena que no son traducibles y por eso permanecen por fuera de la comprensión de estructuras de pensamiento ligadas a la pertenencia a un grupo de personas hispanohablantes, donde la imposición del español tuvo como consecuencia la invisibilización de conceptos indígenas ininteligibles para los conquistadores, quienes impusieron la lengua española. Es así, como hasta el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural en la Constitución del 91' (Artículo 7), se reconoce y legitima la existencia de diferentes idiomas indígenas (Artículo 10) hasta el momento prohibidos y sancionados. Es decir, que hasta este reconocimiento

y como consecuencia consciente del proyecto colonial se instauró el español como lengua oficial y administrativa. Un acto de violencia epistémica, en el que se intentó borrar conceptos y prácticas ininteligibles a la visión del mundo traída por los conquistadores. La imposición de la lengua española es una forma de asegurar el desplazamiento del territorio epistémico de la modernidad de Europa a las nuevas colonias (Vásquez, 2011:27). De esta forma, se buscó asegurar el dominio no solo territorial, sino cultural de las comunidades indígenas en Abya Yala. En el caso del *Tahuantinsuyo*, del cual hacía parte al norte (*Chinchaysuyo*) la comunidad indígena Inga en la época de la conquista, se impone el español sobre el Quechua, como estrategia de dominación simbólica y estrategia de evangelización, al menos al principio del proyecto colonial. Esta imposición señala la expansión territorial de la iglesia católica y la corona española y demarca una nueva línea entre los conocimientos y pensamientos inteligibles y cercanos a la razón y los mitos e idiomas relacionados a la emocionalidad y contruidos desde la moral judeocristiana como cercanos al mal, se podría decir que con esta dominación lingüística se establece el territorio epistémico de la modernidad, la frontera entre lo inteligible y lo innombrable (Vásquez, 2011:27).

En cuanto a la represión del Quechua en el inicio del proyecto colonial, podemos reconocer entonces una situación inicial diglósica (Cerrón-Palomino, 2010:370). De esta forma, al inicio de la conquista se vio la coexistencia de las dos lenguas, lo que fue transformándose en la existencia de una lengua y el olvido de la otra, por medio de la prohibición en el después llamado territorio del *Virreinato de la Nueva Granada*. Dicha prohibición que se fortaleció en las diferentes organizaciones políticas y territoriales de la hoy llamada República de Colombia fue presente en la primera Constitución de 1886 y vigente hasta la realización de la Constitución del 91'. La evangelización se instauró como excusa para la imposición del español como lenguaje *civilizador*. De esta forma, en la primera Constitución de la República de Colombia en 1886, no se reconocía a las personas indígenas como ciudadanos hábiles y dignos de derechos políticos y civiles y sus lenguas como lenguas aptas para promover el *desarrollo* del Estado-Nación y fortalecer la idea de una identidad nacional homogénea y unificada. La realización de esta Constitución se originó en un momento histórico conocido como la Regeneración.

La anterior argumentación, es presentada entonces para entender la limitada comprensión sobre los planes integrales de vida de las comunidades indígenas y la imposibilidad de traducción de la cosmovisión indígena andino-amazónica al español, como lengua impuesta con la finalidad de borrar otras formas de entenderse y relacionarse con el territorio y la espiritualidad. El plan de vida de la comunidad indígena Inga, representa su cosmovisión andino amazónica y se ha construido mediante un proceso interno a la comunidad. Existen partes del plan integral de vida que no son abiertas a personas externas y son comprendidas solo dentro de la relación lengua-territorio-cosmovisión-organización social. Una relación que como investigadora externa solo alcanzo a comprender de forma superficial. El Plan Integral de Vida se fundamenta en las historias de origen y en la identidad propia de cada comunidad desde su cosmovisión.

Dentro del plan integral de vida se construyen estrategias culturales, que comprenden la identidad, la cultura, el *desarrollo* comunitario, la educación indígena propia y las medicina tradicional, estrategias organizacionales, donde la autonomía y el autogobierno son centrales y estrategias encaminadas a desarrollar acciones de cuidado al ambiente y el territorio como parte constitutiva de la comunidad, en el desarrollo de estas estrategias se trabajan problemáticas medioambientales sobre recursos naturales y políticas en cuanto a la presencia de corporaciones multinacionales, así como también estrategias económicas propias. Las diferentes estrategias dentro del Plan Integral de Vida dan sentido a la comunidad y a la vez al fortalecimiento de las relaciones con otras comunidades indígenas, en la formación de redes y en la construcción de una plataforma política, social y económica común para el movimiento indígena nacional, donde confluyen diferentes Planes Integrales de Vida desde diferentes cosmovisiones.

El académico indígena Chindoy Chindoy (2016), escribe en su investigación: „*Armonización del territorio ancestral para el bien vivir en la microcuenca San Francisco, Resguardo Inga de Aponte, en el municipio del Tablón de Gómez*“, que el Plan Integral de Vida del Pueblo indígena Inga, tiene como finalidad el Sumac Kawsay. En este sentido Chindoy Chindoy expresa la importancia de la revalorización de los espacios comunitarios propios y ancestrales „*donde se genera y se imparte el conocimiento ancestral, como los recorridos por el territorio, las mingas, los rituales y los consensos comunitarios*“ (Chindoy Chindoy, 2016:1). Esto hace

referencia a espacios no escolarizados donde se mantiene la tradición oral, pero también a la enseñanza de la lengua en espacios escolarizados propiamente indígenas, como forma de transmisión de la cosmovisión. Chindoy Chindoy, hace referencia a la importancia de categorías sociales ancestrales y precoloniales como espacios que llevan a la realización del Sumac Kawsay. Es así, como la Mink'a, principio fundamental de organización social, territorial y cultural resulta central. Los recorridos por el territorio al igual que los rituales recuerdan y regresan la noción de unidad orgánica de la comunidad (colectivo social y naturaleza) e implican así mismo que haya un reconocimiento constante de esta unidad.

El Plan de vida Integral de la comunidad Inga de Aponte Nariño se realiza en un momento fundamental de la historia de la comunidad y es la salida de los actores armados del territorio y la erradicación voluntaria de los cultivos declarados ilícitos, que permite su consolidación. Éste se inicia en el 2003, siendo aprobado solo en Asamblea general comunitaria hasta el 2008, como un acto de empoderamiento y autonomía, donde se reclama el gobierno del territorio y la liberación de agentes externos de poder dentro del mismo, *„Ante la necesidad de buscar una respuesta apropiada, surge la necesidad de retomar la ruta de Retorno con identidad y dignidad hacia el Buen Vivir, cual ha empezado a resurgir en la zona andina desde el pensamiento Inga y pueblos indígenas de América - vivir en comunidad y tener una relación cercana y armónica con su entorno para confrontar la crisis ambiental. El pueblo Inga ha adelantado un proceso de recuperación y armonización del territorio bajo unos principios individuales y colectivos plasmados en el Mandato integral de Vida“* (Chindoy Chindoy, 2016:2).

La espiritualidad expresada por medio de los rituales y las armonizaciones al territorio es el motor fundamental para la recuperación de la cosmovisión y su vivencia como comunidad originaria y autónoma. es también por medio de la percepción del territorio como ente vivo, que se revitaliza la noción de comunidad orgánica compuesta por territorio y personas. Es la práctica de rituales constantemente, la que como veíamos en el acápite sobre conflicto armado y recuperación del gobierno autónomo, permitió a la comunidad empoderarse y reclamar el espacio que habitaba, logrando así reunirse y manifestarse directamente contra los actores armados presentes en el territorio. De igual forma, desde el descubrimiento del movimiento en masa rotacional es la espiritualidad, por medio de la

toma de Yajé, la que ha permitido entender esta calamidad como una oportunidad para realizar el nuevo asentamiento sobre la cosmovisión Inga.

Es por medio de los planes Integrales de Vida que la comunidad Inga y las comunidades indígenas de Abya Yala construyen el Sumac Kawsay. En su trabajo Chindoy Chindoy reconoce que *„que para Vivir Bien es necesario satisfacer las necesidades humanas de Ser, Tener, Hacer y Estar, También las necesidades de subsistencia (alimentación y abrigo) entendimiento (educación, meditación) y protección (prevención de enfermedades)“* (Chindoy Chindoy, 2016:6). Es así, como los caminos para satisfacer las necesidades básicas se encuentran dentro de los planes Integrales de Vida, donde la espiritualidad resulta fundamental, como pilar del entendimiento y la resistencia, *„El Plan Integral de Vida, ha servido como un instrumento de concertación, planeación y gestión de la política pública a nivel institucional. En este instrumento se declara áreas ambientalmente sagradas, no siembra de cultivos de uso ilícito, producción de alimentos orgánicos y la responsabilidad de todo el pueblo Inga de proteger y cuidar el territorio para la vida de sus descendientes (Mandato Integral de Vida Inga). Continuando con el fortalecimiento interno y para salir del conflicto armado y hechos conexos con el narcotráfico al cual eran sometidas por esa época las familias Ingas en Aponte, en el año 2003, se inicia el proceso de consolidación del Mandato Integral de Vida para la Pervivencia del Pueblo Inga en Aponte, aprobado en 2008. Bajo este direccionamiento se avanza hacia un proceso de recuperación de la historia, usos y costumbres; de igual manera se plantean las rutas de protección a la Madre Tierra. Este proceso incluye el direccionamiento de los componentes sociales, culturales, económicos, políticos y administrativos desde sus saberes propios; enmarcados en los principios individuales que enmarcan la vida de cada persona los cuales son Mana sisai (no robar), mana llullai (no mentir), mana quillai (no ser perezoso), allí kai (ser digno) y los principios colectivos conocidos como sugllaiuai (unidad), alpa (territorio), nukanchipakausai (cultura), nukanchipaatuiniuai (autonomía) y tandarishpaparlashpa (participación). Los mandatos relacionados con el tema ambiental son los siguientes: respetar a la madre tierra por ser fuente de vida, conservar la diversidad biológica, prohibir la siembra de cultivos de uso ilícito, fortalecer la producción orgánica y limpia, manejar adecuadamente los residuos sólidos, manejar y administrar los bienes naturales, declarar a las zonas de*

paramos, montañas como áreas sagradas y santuario ambiental Inga“ (Chindoy Chindoy, 2016:18).

El plan integral de vida es un instrumento de carácter legal que funciona en cuanto a los tratos y acuerdos con el Estado (ya que comprende diferentes ámbitos políticos, ambientales, gubernamentales y sociales que definen las formas de concertar dentro de la comunidad), así como da dirección a los componentes sociales económicos, políticos y administrativos de la comunidad. Dentro de este también se pueden reconocer reflexiones de carácter moral sobre reglas que pretenden condicionar la vida de las personas de la comunidad. Estas son : „*No robar, no mentir, no ser perezoso, ser digno*“. Estas reglas son complementadas con los principios colectivos que incluyen a toda la comunidad y también a la forma de gobierno autónomo y participativo. El Plan integral de Vida como instrumento legal, regulador de la conducta y con la finalidad de alcanzar el Sumac Kawsay, demuestra la centralidad de la espiritualidad en cuanto a pilar sobre el cual se organiza la comunidad social, política y económicamente.

La espiritualidad es fundamental también por ejemplo en la forma propia de cultivo y de agricultura basada en la Chagra, la cuál se divide entre la chagra de alimentos y la chagra de plantas medicinales, donde están representados el mundo espiritual y el mundo material, el hombre y la mujer, la cultura y la naturaleza. Allí se distribuyen las plantas medicinales según sus propiedades: curativas, preventivas o mágicas, tanto aquellas para uso del hombre blanco como las utilizadas por los indígenas (Romero & Lozano, 1994:16). De esta forma, se evidencia como la chagra misma representa el principio de complementariedad propio de la cosmovisión indígena andino-amazónica y como la preparación de la misma por cada familia, indica inscribirse dentro de este principio de complementariedad, así se reconoce la necesidad de esta complementariedad para la vida cotidiana y la cosmovisión indígena andino-amazónica, donde el mundo de lo material es coexistente al mundo espiritual. La chagra es además la unidad económica primaria de la familia indígena, donde se siembran los productos de su autoabastecimiento que les permite ser autosuficientes y además los productos para la medicina tradicional que les permite fortalecer sus conocimientos sobre la vida y su cosmovisión. Dentro de la cosmovisión andino-amazónica las plantas son el principio desde el cual se aprende a

conocer la vida misma, el territorio, la cosmovisión y se le da sentido a la identidad indígena.

La chagra representa la cosmovisión de cada comunidad, así como también la división social dentro del resguardo. Quién tiene qué productos en su chagra? Qué representa el cultivar ciertos productos y no otros? La diferenciación entre el cultivo de ciertos productos por diferentes familias, da sentido también a la práctica de intercambio étnico-cultural entre las familias de la comunidad misma y entre comunidades indígenas. La posibilidad de intercambiar y la realización de espacios de Cambalache regularmente es propiciada gracias a la diversidad de productos cultivados en las diferentes chagras. Esto lleva a que se mantenga esta práctica económica para acceder a productos que no son cultivados en la chagra propia. Los espacios de Cambalache son fundamentalmente espacios de intercambio étnico-cultural, ya que además de intercambiar productos se aprovecha de la reunión para hacer rituales y para discutir asuntos políticos propios de la agenda del movimiento indígena de la región, fortaleciendo la plataforma de lucha política y resistencia del movimiento indígena. En épocas de siembra y cosecha se realizan Mink'as de trabajo colectivo, fortaleciendo el mantenimiento de este principio de organización social del trabajo de carácter precolonial. De igual forma la siembra y la cosecha marcan momentos especiales en el tiempo indígena, ya que representan su espiralidad. Cada año se siembra, se cosecha y se deja descansar la tierra, en el momento del descanso se le retribuye a la tierra dentro de la ley del Ayni lo dado a la comunidad. Este principio rige así la relación con la chagra.

Por otra parte, la espiritualidad desde el movimiento en masa rotacional que ha puesto a la comunidad en situación de calamidad, ha sido fuente de conocimiento e información en cuanto a la construcción del nuevo asentamiento del casco urbano del resguardo. En la entrevista con *Kjuraj* el dice: *„Que la tierra se este abriendo nos está dando la oportunidad de reconstruir nuestra comunidad sobre la cosmovisión indígena, de construir nuestro pueblo nuevamente frente a otra forma de planeación, es ahora cuando debemos construir nuestras casas con base a la espiritualidad, con base a nuestras concepciones del cosmos y la tierra, nuestras nuevas viviendas deben representar la forma en la que nos relacionamos con la naturaleza, la forma en la que concebimos el tiempo, la forma en la que conectamos los mundos, el de lo espiritual y el de lo material, es una oportunidad de volver a pensar y vivir en Inga, de que el planeamiento del*

nuevo pueblo responda a nuestra espiritualidad“ (Extracto entrevista con *Kjuraj*, 01.17). De esta forma, la espiritualidad como expresión de la cosmovisión y del uso de rituales resulta central también para la construcción de las nuevas viviendas y resulta además casi que un mandato dado por la tierra, para volver a pensar y vivir como Ingas, en Inga. Cuando se presentó la forma en la que la calamidad era interpretada por la comunidad, fue central mostrar que la interpretación de las y los indígenas dentro del resguardo, era que la tierra de alguna forma les estaba castigando por haber quebrado con el principio de reciprocidad y a la vez por haberse olvidado lentamente de que era ser indígena. Ahora en este momento de discusión sobre la reconstrucción del nuevo asentamiento urbano del resguardo Inga, son la espiritualidad y la cosmovisión, las columnas que sostienen la reconstrucción de las viviendas, del cabildo mayor, de las calles y de toda la materialidad dentro del territorio. La espiritualidad como eje de organización social y urbana.

La educación indígena no escolarizada, que es fundamental para la transmisión del conocimiento sobre las plantas y sobre el mundo espiritual, fundamenta su importancia en la transmisión de la tradición oral, de las historias de origen y la centralidad de los elementos de la naturaleza como el fuego. Es alrededor del fuego que se transmiten los conocimientos sobre la identidad. Es alrededor del fuego donde se conocen las historias de origen, donde se transmite la cosmovisión y cobra sentido la identidad andino-amazónica, es alrededor del fuego donde se revive el idioma propio, donde se transmite el conocimiento sobre la interpretación de los fenómenos naturales, del viento, del cielo. Es la educación no escolarizada la que regala centralidad a la espiritualidad, a los conocimientos sobre los rituales y la importancia de los mismos. La educación no escolarizada implica la transmisión de los conocimientos espirituales y rituales y esta resulta central en el mantenimiento de la identidad indígena andino-amazónica, así como fundamental en la lucha y en la resistencia. Es mediante esta educación no escolarizada que se prepara para la lucha, para la resistencia, todo con fundamento en la espiritualidad. *Kjuraj* dice sobre esto: „*La espiritualidad lo rige todo, sin la espiritualidad no hay nada, porque entonces consideraríamos al territorio como lo consideran los blancos, como si no fuera parte de la comunidad, como si fueran recursos de los que podemos apropiarnos, los espacios donde nos sentamos al rededor del fuego, es donde se aprende que es ser indígena, de donde venimos, cuál es nuestra historia, nuestra identidad, nuestra cosmovisión, al rededor del fuego aprendemos que planta sirve para que, que ritual hay que practicar cuando*

y con que fines, la espiritualidad nos hace indígenas, nos hace comunidad, nos hace unidad“ (Extracto entrevista con Kjuraj, 01.17).

La centralidad de la espiritualidad como pilar fundamental de organización social y territorial lo podemos identificar hasta en el producto de comercialización propia que es el café, nombrado *Wasikamas*, guardianes del territorio, producido en una fábrica *Hatuniniaipa* el pensamiento de Dios. Los nombres dados a estos espacios, pueden entenderse como un intento de relacionarse a ellos dentro de la espiritualidad y cosmovisión andino-amazónica, dándole un sentido auténtico conectado con el ser y sentirse Ingas y con su lucha por la autonomía.

6.2. Sistema de Salud indígena Propio

El tema de salud propia indígena es quizás tan extenso, como el tema de educación indígena propia. La larga historia de exclusión de las comunidades indígenas del país y la imposibilidad de acceder a los recursos estatales y sociales del estado colombiano de forma igualitaria y equitativa a otras poblaciones del país han permitido que la población indígena colombiana se encuentre en un estado de vulnerabilidad mayor en términos de mortalidad y morbilidad. Principalmente debido a la falta de tratamiento médico en términos de medicina alópata⁷⁶ de enfermedades particulares que no pueden ser curadas por medio del uso de la medicina tradicional. El reporte del Ministerio de Salud de Colombia realizado en el 2016 *„Perfil de salud de la población indígena y medición de desigualdades en salud“* demuestra que la población indígena en relación con la población no indígena del país presenta dos causas de mortalidad con afectación diferencial: *„las Respiratorias Agudas que representan el 5,54% de todas las muertes y las deficiencias nutricionales y anemias nutricionales que representan el 4,14%. Dentro de este grupo las deficiencias nutricionales y anemias nutricionales (E40-E64, D50- D53), son la primera causa de muerte y aportan el 22,79% (728) de las muertes en este grupo. En promedio se produjeron 121 muertes anuales. Las mujeres aportan el 53,57% (390) y los hombres el 46,43% (338). En segundo lugar están las enfermedades crónicas de las vías respiratorias inferiores (J40-J47), que dentro de este grupo aportaron el 21.53%(665) de todas las muertes en este*

⁷⁶ Según Zhang (2001) *„Legal Status of traditional Medicine and Complementary/ Alternative Medicine: A Worldwide review“*, la medicina alópata hace referencia a la categoría amplia de las prácticas médicas conocidas muchas veces como medicina occidental, biomedicina, medicina científica o medicina moderna.

grupo. Las mujeres aportan el 48.57% (323) y los hombres el 51.43% (342)“. En este estudio puede observarse, que la mayoría de muertes dentro del colectivo indígena en Colombia es la deficiencia nutricional, situación estrechamente ligada con la inseguridad alimentaria que sufre esta población. La siguiente causa de mortalidad, es una causa que en el informe se presenta en relación desigual con la población no indígena del país, ya que estas enfermedades son comúnmente tratadas por la medicina alópata en los centros de salud estatales y privados a lo largo del país. Es así, importante problematizar el hecho de esta tasa de mortalidad desigual y las causas que mantienen esta realidad.

La medicina alópata se entiende dentro del colectivo indígena, como una medicina ajena, que no comprende la complejidad de las cosmovisiones indígenas, ni la forma en la que se entiende la salud de las personas. Este es un factor fundamental al momento de observar, porque las y los indígenas no acceden voluntariamente a este sistema de salud. Sin embargo de forma más contundente es de observar la ausencia estatal en cuando a instituciones de atención en salud en áreas rurales con fuerte presencia indígena (y también afrodescendiente) en el país. Esto por supuesto, ligado a la historia de exclusión étnica y discriminación fundamentada en el proyecto colonial a estas poblaciones. Un efecto de la violencia estructural que acentúa la desigualdad y patrocina la mortalidad de poblaciones específicas. Es así, como tenemos entonces dos factores fundamentales que limitan el acceso a la salud estatal alópata por parte de las comunidades indígenas: La ausencia de confianza frente al sistema de salud, debido a la exclusión de los saberes ancestrales sobre salud holística y la ausencia de infraestructura que preste estos servicios de salud en las zonas rurales indígenas. Es importante reconocer, que el movimiento indígena del país, desde sus primeros levantamientos de recuperación de tierras, demandaron al Estado colombiano la instalación de programas y centros de salud en los territorios mayoritariamente indígenas, ya que a través de la larga historia de colonización, el movimiento indígena reconoció la ausencia de capacidades de manejo de ciertas enfermedades introducidas en la conquista. En efecto, gracias a la memoria de la derrota y del genocidio llevado a cabo por los conquistadores, se reconoce la carencia de un sistema inmunológico en las y los indígenas capaz de combatir enfermedades importadas por los primeros conquistadores: la viruela, el sarampión, el tifus y la gripa (McNeill 1978 en García Cáceres, 2003:41).

En la recolección de escritos como el de las crónicas recogidas por Toribio Polo a principios del siglo XX, al igual que en el trabajo sobre *„Plagues and Peoples“* se demuestra la incidencia nefasta de la importación de enfermedades específicas y la disminución de la población indígena de forma masiva por no recibir tratamiento contra las mismas. La mortalidad alta de las y los indígenas debido a estas enfermedades fue documentada nuevamente en el siglo XVIII, casi dos siglos después del inicio de la conquista, donde se demuestra aún los efectos devastadores de estas: *„La continuidad de los ciclos de enfermedad devino abrumadora. Según S. Austin Alchon (1996, p. 161), entre 1700 y 1785 se vivieron 16 períodos críticos, en los que se difundieron peste y peste japonesa, gripe, viruela, sarampión, esquilencia (anginas), disentería y mal de pujos (disentería con sangre), la mayor parte de las veces con enfermedades combinadas. Para el Ochocientos no se dispone de datos oficiales, pero los curas de la parroquia pusieron de manifiesto en numerosas ocasiones la ferocidad de la viruela y de los síntomas que la acompañaban (fiebre y tos), como se dejó asentado en 1833 y en 1839-1840“* (Vilalta, 2015:73).

Estas enfermedades se reconocen aún dentro del movimiento indígena, como causantes de un alto número de muertes y la continuidad de las mismas como factor de muerte, representa para el movimiento indígena del país un fundamento para exigir al Estado colombiano la instalación de centros de salud, donde estas enfermedades puedan ser tratadas y dejen de ser una causa de mortalidad. El reconocimiento de que existieron históricamente ciertas enfermedades que no pudieron ser tratadas por medio de la medicina tradicional indígena, es sustentado gracias a la disminución de la población indígena de Abya Yala con la introducción de la vacunación a principios del siglo XIX, tres siglos después de iniciada la conquista (García Cáceres, 2003:48). Sin embargo, después de estas primera expediciones, se mantuvo el acceso a la vacunación exclusivo para las élites criollas y mestizas, dificultando su acceso a las comunidades indígenas de la región. De esta forma, el movimiento indígena empieza a señalar la discriminación estructural presente en las políticas públicas del Estado: *„Sin lugar a dudas fueron las condiciones de marginalidad y pobreza las que vulneraron nuestra salud, y afectaron nuestra armonía y bienestar. La desatención estatal y la falta de eficiencia en la prestación del servicio de salud había agravado esta situación“* (Programa de Salud, Consejo Regional Indígena del Cauca -CRIC-, <https://www.cric-colombia.org/portal/proyecto-cultural/programa-de-salud/>, 05.12.2018, 16:23).

En efecto, el movimiento indígena nacional reclama el acceso a las políticas de salud pública del Estado, en cuanto derecho inalienable como seres humanos y lo vincula en su lucha por el reconocimiento de los derechos de ciudadanía de las y los indígenas. Sin embargo, es central resaltar que la lucha por el acceso a las políticas de salud pública es una lucha a la vez por el acceso a la salud institucional alópata y el reconocimiento de la importancia de la medicina tradicional indígena y la necesidad de seguir practicándola. Es así, como en esta demanda por el acceso se reconoce las consecuencias de la colonización en temas de salud y mortalidad, como también el mantenimiento de estructuras discriminatorias que ayudaron a sostener una violencia estructural, por medio de la cual las y los indígenas seguían pereciendo por enfermedades tratables. De igual forma, esta demanda impuso la necesidad de comprensión sobre la realidad de marginalización de las comunidades indígenas del país, en cuanto a inseguridad alimentaria, muertes por desnutrición y enfermedades nutricionales que aumentaron la situación de vulnerabilidad de las comunidades indígenas del país.

Instrumentos legales de corte transnacional como lo fue en un primer lugar la Declaración Universal de los Derechos Humanos, permitió ligar la discusión sobre marginalización y acceso a las políticas públicas de salud, con la discusión sobre inseguridad alimentaria y vulnerabilidad de las comunidades indígenas en Colombia. Esto sumado por supuesto a las enfermedades relacionadas con las fumigaciones con glifosato propias de la política de guerra contra las drogas que en enero de 1992, el Consejo Nacional de Estupefacientes (CNE) autorizó para 2900 hectáreas de amapola, muchas de ellas en territorios Inga. Al igual que el derecho a la educación y el reconocimiento de los derechos civiles de las y los indígenas, el movimiento indígena hizo hincapié en que el acceso a las políticas públicas de salud no significaba el remplazo de las formas propias de medicina tradicional, sino más bien la integración de ambos sistemas, para poder prestar un servicio de atención de salud adecuado a las realidades indígenas. Uno de los puntos importantes para esta integración resultó por parte del movimiento indígena la capacitación de indígenas en el sistema de salud nacional, permitiendo así la interculturalidad en términos de salud. Cada pueblo indígena tiene su forma particular de explicar el mundo que lo rodea y formas propias de representar y entender los procesos de salud-enfermedad (Vieco, 2000). Los determinantes de los problemas de salud

actuales de los pueblos indígenas están relacionados, entre otros, con el debilitamiento cultural de muchas etnias, el deterioro del medioambiente, las relaciones de dependencia con el mundo no indígena, el poco e inadecuado acceso a los servicios de salud que brinda el Estado, y el olvido de los organismos de salud de las representaciones culturales del proceso de enfermar de estas comunidades, que definitivamente difiere de las representaciones de la sociedad occidental (Suárez, 2000:174).

Es así, como el CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) en 1982 empezó a construir un programa de salud indígena que hoy se conoce con el nombre de Sistema Indígena de Salud Propia e Intercultural (SISPI). Este programa de salud indígena se construyó como una lucha por el reconocimiento de las prácticas tradicionales de salud y por la necesidad de las comunidades por tener acceso al sistema de salud estatal. Es decir, que se demandó desde el movimiento indígena del Sur de Colombia la instauración de programas de salud intercultural, *„La desatención estatal y la falta de eficiencia en la prestación del servicio de salud había agravado esta situación. Por estas razones, y porque se recuperaba la tierra y se fortalecían las costumbres, la organización se propuso, a través de un programa especializado, trabajar por ajustar a las necesidades de los pueblos indígenas, los planes y servicios de atención estatal en salud, así como la adecuación de la legislación nacional a las necesidades y procedimientos culturales, dentro de ellos la capacitación de agentes propios en salud“* (Programa de Salud, Consejo Regional Indígena del Cauca -CRIC-, <https://www.cric-colombia.org/portal/proyecto-cultural/programa-de-salud/>, 10.12.2018, 13:03).

Es importante recordar, que justo en el año 1982 se realiza el Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas de Colombia, por la Coordinadora Nacional indígena de Colombia, con el propósito de construir una organización indígena de carácter nacional la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). En su conformación, se estableció la importancia de unificación del movimiento indígena nacional y se reconoció la necesidad que las demandas al Estado por parte del mismo, se hicieran de forma temática. De forma unida el CRIC como fuerza fundadora de la ONIC formularon en conjunto diferentes consejerías (Consejería de planeación, Administración y finanzas, Consejería de Sistemas de investigación, información y comunicaciones, Consejería de derechos de los pueblos indígenas, derechos humanos y paz, Consejería de Educación

Propia e Intercultural, Consejería de Mujer, Familia y Generación, Consejería de Planes de Vida y Desarrollo Propio, Consejería de Medicina Tradicional y Salud Occidental, Consejería de Territorio, Recursos Naturales y Biodiversidad, Consejo Nacional de Justicia indígena y el Parlamento Nacional de Pueblos Indígenas) y fue por medio de la consejería de Medicina Tradicional y Salud occidental que demandaron al Estado colombiano, el cumplimiento de la resolución 10013 de 1981 sobre prestaciones de los servicios de salud en zonas indígenas. Esta resolución se reconoce como la primera resolución emitida en cuanto reconocimiento del sistema de salud tradicional indígena y la importancia de desarrollar programas de salud interculturales, en los cuales exista una coexistencia y complementación entre el sistema de salud alopático y la salud indígena.

El Programa de salud del CRIC, así como la Consejería de Medicina Tradicional y Salud Occidental se conforman en primer lugar como demanda al cumplimiento de este decreto, incluyendo de forma central la situación de discriminación que experimentan las y los indígenas en la prestación de los servicios de salud del Estado. De igual forma, demandar el cumplimiento de esta resolución, está relacionado con la criminalización de los saberes médicos tradicionales y las prácticas tradicionales de medicina indígena. El CRIC lo relata de esta forma: *„Dos problemas se han distinguido en asuntos de salud para la organización, la discriminación hacia los comuneros indígenas en la prestación de los servicios de salud del Estado y la persecución a los saberes médicos tradicionales, por lo cual el Programa de Salud ha buscado, a través de diferentes formas de relación con las instituciones, el reconocimiento de los derechos generales de ciudadanía y particulares indígenas aplicados a salud en legislaciones vigentes. Cuando esto se ha logrado ha sido necesario hacer un seguimiento permanente con el fin que respeten las normas y poder exigir su cumplimiento. La otra exigencia ha sido el reconocimiento y garantía al ejercicio de los recursos propios de salud indígenas, thë walas, parteras, sobanderos y yerbateros entre muchos otros“* (Programa de Salud, Consejo Regional Indígena del Cauca -CRIC-, <https://www.cric-colombia.org/portal/proyecto-cultural/programa-de-salud/>, 10.12.2018, 13:43).

En 1986 se instaura el Decreto 1486 que fue ratificado y remplazado por el decreto 1811 de 1990, donde se reconoce la importancia de la capacitación de indígenas en cuestiones de salud pública como parte fundamental de la formulación de estrategias de medicina interculturales

con el fin de mejorar las condiciones de salud de las comunidades indígenas, *“todo programa y, en general, toda acción de salud que se proyecte adelantar en comunidades indígenas deberá ser previamente acordada con ellas y aprobada por los respectivos cabildos o autoridades que ejerzan el gobierno interno de las mismas”* (Suárez, 1998:76). Este decreto involucra a los indígenas en el diagnóstico, diseño, ejecución, evaluación y veeduría de los procesos pertinentes a su desarrollo. Complementario a este decreto se instaure la resolución número 005078 de 1992, *„según la cuál se adoptan normas técnico administrativas en materia de Medicinas Tradicionales y Terapias Alternativas y se crea el Consejo Asesor para la conservación y el desarrollo de las mismas“* (http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/Resolucion_005078_1992.pdf, 10.12.2018: 14:03). En el marco legal este decreto reconoce la importancia de la interculturalidad en cuanto a la necesidad de que las comunidades participen en los programas de investigación y capacitación concernientes al sistema de salud pública y reconoce la importancia y legitimidad de la medicina tradicional y las terapias *alternativas* ancestrales que se realizan en estas comunidades y a las que las y los indígenas acceden con mayor facilidad y confianza.

De esta forma, en el plano legal y en materia de salud, las demandas del movimiento indígena nacional exigen el reconocimiento de sus programas de salud, teniendo una incidencia definitiva en las formulaciones de ley, acuerdos y artículos, Suárez (1998) recoge en su texto *„Servicios de Salud, Pueblos Indígenas y Prácticas Médicas“*, los diferentes avances en legislaciones que se dieron en la década de los 90's en cuanto a la concertación Estado-movimiento Indígena en materia de salud.

De gran importancia, resulta la centralidad de la consulta previa con las comunidades indígenas en cuanto a políticas de salud pública y programas estatales en sus territorios. El plan de Ley 100 de 1993 es uno de los planes que se discuten de forma problemática dentro del movimiento indígena nacional y es precisamente las discusiones sobre la discriminación que fomenta esta ley, la que lleva a la movilización del movimiento indígena y a la formulación de los diferentes acuerdos y artículos *„A partir de la expedición de la ley 100 que creó el Sistema General de Seguridad Social en Colombia, los pueblos indígenas volvimos a ser discriminados, pues el Congreso de la República no acogió el principio Constitucional de diversidad ni tuvo en cuenta el Convenio 169 de la OIT. Situación que obligó una gran movilidad social indígena para acoplar nuestros*

requerimientos a esta la nueva normatividad, por esta razón el Programa vio la necesidad de implementar una Administradora propia de Recursos del Régimen Subsidiado de Salud“ (Programa de Salud, Consejo Regional Indígena del Cauca -CRIC-, <https://www.cric-colombia.org/portal/proyecto-cultural/programa-de-salud/>, 10.12.2018, 14:27).

En efecto, el movimiento indígena nacional decide por medio de la formación de la consejería de medicina tradicional y Salud Occidental de la ONIC y por medio del programa de Salud del CRIC líneas de acción específicas para el fortalecimiento de la salud indígena y de la medicina tradicional: *„Las líneas de acción político-organizativas del programa de salud tienen como objetivo promover espacios de reflexión, análisis y toma de decisiones frente a la salud indígena al interior de las organizaciones locales, zonales, regionales y nacional, de tal forma que fortalezca la visión cultural, organizativa y política en salud en cada uno de los pueblos.“* (Programa de Salud, Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC-, <https://www.cric-colombia.org/portal/proyecto-cultural/programa-de-salud/>, 10.12.2018, 14:39).

6.2.1. Salud en la comunidad indígena Inga de Aponte Nariño

En la comunidad indígena Inga de Aponte Nariño, desde la salida de los actores armados del territorio, el gobierno indígena por medio del cabildo menor de salud se propuso la construcción de una IPS-Indígena Intercultural, donde se pudiera acceder a la medicina *occidental* alópata y también se pudiera ser remitido a autoridades indígenas en cuestiones de salud. Es así, como dentro de la lucha por el sistema de salud propio, se hace énfasis en la importancia que la salud tiene para el Sumac Kawsay. Las formas tradicionales de servicios de salud dentro de la comunidad Inga de Aponte Nariño son las parteras, las sobanderas, las hierbateras, las armonizaciones y el remedio (la ingestión ritual del Yajé). La IPS- indígena de Aponte intenta así relacionar la práctica médica alópata con la práctica médica indígena. *Tupu* directora actual de la institución dice lo siguiente: *„Nosotros como indígenas tenemos más confianza en la medicina tradicional y dudamos mucho de los médicos occidentales. Eso desde siempre, porque los médicos tradicionales son blancos y generalmente vienen desde la ciudad y nos atienden y muchas veces nos discriminan. Entonces pues a nosotros como indígenas no nos gusta acceder a ese sistema, preferimos que las personas de nuestra comunidad nos traten.*

Ahora sabemos que hay urgencias que nuestra medicina no puede tratar o se queda corta. Urgencias sobre todo por causas de enfermedades o males que se han traído desde la colonización y que nosotros pues antes no conocíamos y con la historia nos dimos cuenta que tenemos que acceder para algunas cosas al médico blanco. Sin embargo, hoy en día ya muchos compañeros y compañeras se capacitan en cuanto a salud, estudian y pueden así aprender de esa medicina, sin olvidar la nuestra y darnos una atención integral. Porque es que la forma en la que entendemos la salud está ligada a la forma en la que entendemos nuestro territorio, en la forma en la que entendemos la enfermedad, la espiritualidad, la comunidad. La forma en la que entendemos la salud esta en nuestra cosmovisión y esta no entendida por personas no indígenas, porque no respetan nuestros saberes y tenemos una larga historia de discriminación, de nuestra medicina, pero también de nosotros como indígenas“ (Extracto entrevista con Tupu, 01.17).

Este fragmento de la entrevista ilustra de forma plástica la desconfianza que existe hacia el sistema medicinal alópata y la historia de dominación del mismo sobre los saberes tradicionales, deslegitimando la importancia y la eficacia de los mismos y la forma en la que estos representan las cosmovisiones indígenas.

La desvalorización de las formas de medicina ancestral, significa igualmente, la desvalorización de la cosmovisión propia y los saberes ancestrales y así la jerarquización de una sobre otra. Una jerarquización enmarcada en el dualismo básico de lo bueno y lo malo, de lo inteligible y lo ininteligible, del saber y el mito, lo existente y lo no-existente. Quizás en este punto resulta pertinente recordar los planteamientos de Sousa Santos (2010) para entender la constitución de la medicina alópata como el sistema científico que representa la verdad y los otros saberes medicinales, designados como lo perteneciente a la *otredad*, a lo que está por fuera de la verdad. La medicina indígena ancestral o tradicional en la que confían las y los indígenas en sus territorios ha sido una medicina perseguida y deslegitimada por el proyecto colonial. En efecto, las experiencias discriminatorias y la desconfianza al sistema de salud alópata tiene que ver con una larga historia de persecución y una larga historia de desentendimiento de las realidades indígenas.

Cuando los médicos vienen de la ciudad a tratar a personas indígenas se encuentran con una explicación de la sintomatología de la enfermedad del paciente desde la cosmovisión propia, dicha explicación se deslegitima de

forma casi inmediata siguiendo una tradición histórica de racismo epistemológico y deslegitimación de los sistemas de saberes de las comunidades conquistadas. Esto lleva a una discriminación individual, pero a la vez estructural y fortalece la apatía de las y los indígenas de hacer uso de estos sistemas. Sin embargo, las problemáticas de salud exaltadas por la pobreza y la inseguridad alimentaria de las comunidades indígenas que también responden a una larga tradición de racismo estructural y exclusión, necesitan concertar con los métodos de salud alópata para asegurar una vida sana a las personas de las comunidades.

En el fragmento de la entrevista, la directora de la IPS-Indígena reconoce estas enfermedades, como enfermedades introducidas por la conquista, que deben ser tratadas por los *médicos blancos*⁷⁷. Para luchar contra los patrones de discriminación reconoce que es importante la capacitación de indígenas en cuanto a estudio de la medicina alópata y de políticas públicas de salud, ya que considera que así puede haber una atención *integral* en cuanto a la complementación de las dos medicinas y al entendimiento de las personas que se capaciten hacia las formas de entender una enfermedad particular de los pacientes indígenas.

Las prácticas medicinales tradicionales responden a labores y conocimientos que se transmiten de generación en generación por medio de la oralidad y el aprendizaje generacional de las actividades de los mayores. En efecto, las parteras cumplen un rol fundamental en los nacimientos, ya que son quienes acompañan el parto. Los partos que sufren complicaciones se remiten a la atención de urgencias del la IPS-Indígena y son acompañados tanto por el médico alópata, como también por la partera. De igual forma, las y los sobanderos al igual que las y los hierbateros son las primeras personas a las que la o el paciente indígena recurre en caso de lesiones musculares o de huesos, en casos de problemas digestivos ligeros, de resfriados y de dolores específicos. Estas personas ocupan un papel fundamental en el mantenimiento de las prácticas ancestrales de salud y son buscadas en primera instancia, antes de hacer uso del servicio de medicina alópata. *Tupu* dice al respecto: „*En primer lugar las y los indígenas buscamos a las personas del resguardo que saben sobar, que saben de*

⁷⁷ Según Castro-Gomez (2005) en „*La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*“, el dispositivo de blanquitud indica que ser blanco no tenía que ver tanto con el color de la piel, como con la escenificación de un dispositivo cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y formas de producir conocimientos.

hierbas y bueno también en nuestra chagra tenemos muchas plantas medicinales de las que hacemos uso. Las parteras son de gran importancia en la comunidad, porque las mujeres prefieren que una partera acompañe su embarazo y su parto a que un médico blanco. No es que tengamos que remitir a sobanderos o hierbateros, las personas mismas los buscan, porque así creemos, que nuestras plantas y nuestro territorio pueden ayudar a sanarnos. Si ya es una urgencia, pues ahí si las personas vienen y consultan al médico que esté de turno y ahí sí reciben medicamentos. Es por eso que sobre todo en nuestra IPS-Indígena manejamos urgencias y también otros programas más prácticos, como salud dental. Intentamos que las mujeres embarazadas se hagan controles en la IPS-indígena y que accedan a las vacunas que creemos son importantes para los niños. Entonces hacemos mucho trabajo de aclaración sobre las actividades que planeamos y sobre la importancia de los servicios que ofrecemos, reconociendo el rol de los médicos y médicas tradicionales y reconociendo también, como nosotros los indígenas entendemos las enfermedades“ (Extracto entrevista con Tupu, 01.17).

Como la trabaja Giraldo T. (2000) en su trabajo *Medicina tradicional de la mujer Inga*, el conocimiento sobre las plantas muestra un sistema de clasificación específico para la medicina ancestral Inga. Es así como estas pueden clasificarse según su especie, clase, uso y transformación. De esta forma podemos encontrar la clasificación de purgantes, jarabes, pomadas, riegos u otros, aplicándola dependiendo del problema de salud que se presente en niños, jóvenes, adultos, mayores o según la enfermedad, dolores, fracturas, espantos, embarazos, etc.

Dentro de la cosmovisión y la forma de entender la salud en la comunidad indígena Inga de Aponte-Nariño el Taita, quien maneja los conocimientos sobre la bebida abuelo, el Yajé, cumple un rol fundamental. El Taita pertenece al consejo de mayores y no solo tiene la tarea de armonizar el territorio, a las personas y así a la comunidad en general, sino que tiene el rol de guiar espiritualmente las decisiones de la comunidad. Cómo se decía anteriormente es el consejo de mayores el que guía al gobernador y al cabildo mayor indígena en las decisiones políticas, sociales y económicas. Sobre el remedio y su importancia se hablará en el siguiente acápite, sin embargo resulta importante mencionarlo, ya que es también el Taita quién atiende a las personas que sufren, de en lo que en la medicina alópata se conoce como trastornos mentales. *Tupu dice: „A veces algunas familias tienen algún miembro que ha sido diagnosticado con trastornos*

*mentales, como decían los médicos blancos y entonces la persona era antes recetada con muchos medicamentos. Cuando nosotros empezamos a reclamar el derecho de practicar nuestra medicina sin ser criminalizados o estigmatizados como brujas y brujos, empezamos a tratar esos casos desde la medicina tradicional, desde la cosmovisión misma Inga, entonces como son casos generalmente muy complicados los tratan directamente los taitas. Primero se le intenta hacer una armonización de espíritu y esto incluye no solo a la persona, sino al espacio donde la persona vive, donde la persona frecuente, se hace una limpia grande grande y se prepara a la persona para una toma de remedio, para que de a poquitos se le vaya aclarando el alma y la mirada, para que regrese a la conexión con la espiritualidad, el territorio y la comunidad. Entonces así los tratamos y no con pastillas que los van atontando y van confundiendo más al espíritu de esa persona, porque para nosotros es que el espíritu no está en armonía y es por eso que las personas se van confundiendo y se les va nublando la mirada“ (Extracto entrevista con Tupu, 01.17). Vemos en este ejemplo de forma clara, la connotación específica de un diagnóstico alópata *trastorno mental* en relación con la medicina ancestral indígena. Este se trata desde otro ángulo y se intenta integrar no solo el estado de salud de la persona, sino también el espacio donde la persona reside, buscando que el espíritu de la persona se armonice y regrese a su conexión con la naturaleza y el territorio. La persona no se entiende como un individuo, sino como un miembro de la comunidad, como un miembro del todo. Es así, como cobra sentido tratar el todo para poder esperar una mejoría en la situación de la persona, *armonizar su espíritu*. Las personas son así inmersas en un proceso que va de la mano con la práctica de rituales y que involucra también a las personas con las que habita, con las que se relaciona, holísticamente involucra a toda la comunidad. Es tomado como un signo de desarmonización desde la comunidad que repercute en la comunidad misma. Es un ejemplo específico de otra forma de entender la salud, la enfermedad y la mejoría.*

Otra forma de relacionarse con la vida y la muerte, la locura y la cordura: *„Nuestra salud y medicina, no se concibe fuera de nuestro territorio, pues cada ser o existencia medicinal actúa desde y en relación con las características físicas y espirituales del lugar de origen, nuestro bienestar se desordena cuando se fragmentan, se transgreden, se contaminan y se expropian nuestros espacios alterando las relaciones con Nukanchipa Alpa Mama, nuestra madre tierra. El territorio como unidad de tiempo y espacio, el viento, agua, fuego y demás seres y existencias son elementos fuente de sabiduría, conocimiento y bienestar físico y espiritual; estos saberes se profundizan cuando entendemos su complementariedad y*

atendemos a las normas y restricciones que ancestralmente hemos construido. Es así que el cuidado de nuestra salud y el manejo de la medicina propia es una práctica que se aprende en la familia, de padres a hijos, de abuelos a nietos, es un aprendizaje que hace parte de la cotidianidad desde la siembra de plantas medicinales en la chagra hasta su búsqueda en las montañas, ríos y aquellos espacios sagrados donde acceden aquellos que profundizan el conocimiento de la medicina, los sinchi, mama u otros especialistas sobanderas, parteras, hierbateros. El manejo de las plantas se da en relación permanente con la madre tierra, con los astros, con el agua, con el fuego, con el espacio“ (Plan de Salvaguarda del pueblo Inga de Colombia, para que nuestra vida y pensamiento pervivan, 2014:125).

6.3. El Yajé, fuente de sabiduría

La salud entonces, para la comunidad indígena Inga, tiene otro significado diferente a la forma en la que se clasifica salud y enfermedad dentro de la medicina alópata. Es así, como según el Plan de Salvaguarda del pueblo Inga de Colombia (2014) la idea de gozar de salud, esta ligada al vivir bien, tranquilo, estar alentado, no tener discapacidades, tener entusiasmo y tener territorio. De igual forma, estar enfermo tiene relación con: no tener quien le visite, no poder realizar actividades, tener discapacidades, no tener tierras, no tener aliento y vivir solo. Así, es visible la diferenciación entre la idea de enfermedad y salud alópata e indígena. La primera basada en los signos corporales y la intención primaria de la desaparición de los mismos y la segunda, la indígena entiende la salud de la persona en conexión al territorio, la tranquilidad, al vivir bien y a la articulación de los sujetos sociales en redes comunitarias de solidaridad. La tierra y el territorio, se presentan así como los indicadores más importantes de tener salud. Tupu comenta al respecto de esta sistematización: *„Nosotros indígenas, no nos entendemos como individuos solos, así como se entienden en las ciudades, es por eso que decimos ‚sí se está solo, se está enfermo‘. Igualmente el territorio para nosotros lo es todo, porque el territorio nos asegura la alimentación y también la medicina, nos asegura que podamos tener chagra y que sembremos nuestras plantas medicinales y nuestras semillas propias, para mantener nuestra dieta propia. Entonces acá pues no entendemos solo los síntomas del cuerpo para decir que alguien está enfermo, sino que vemos como es la vida de la persona, si esta tranquilo, si tiene familia, si tiene terreno y así podemos entender la situación de la*

persona de forma conjunta, como una unidad, como parte de la comunidad. Por eso, hemos luchado tanto para que se considere en las políticas públicas de salud del Estado la medicina tradicional y los tratamientos ancestrales, como forma legítima de practicar la medicina. Así han pasado muchos años que llevamos luchando para que no se criminalice la práctica de los taitas, ni de los abuelos, ni de las parteras o hierbateros o los sobanderos y sobre todo que no se criminalice la toma de remedio, de nuestro abuelo Yajé, que nos da sabiduría y nos limpia. Ayudándonos a fortalecer el sentido de pertenencia al territorio y a la comunidad“ (Extracto entrevista con Tupu, 01.17).

En este fragmento de la entrevista, resulta clara la forma en la que la comunidad entiende la salud y la forma en la que el entendimiento sobre salud y enfermedad cambia radicalmente según el entendimiento de las personas, como individuos o sujetos sociales partes de una unidad comunitaria. La tenencia de la tierra, es un factor fundamental que define la salud o enfermedad, porque de ella se desprende la posibilidad de vivir en soberanía y seguridad alimentaria. *Tupu* reconoce de igual forma la importancia de la legitimación de la medicina tradicional por parte de las instituciones estatales, esta legitimación entendida como descriminalización y como inclusión de las prácticas de medicina tradicional a las políticas de salud pública encaminadas a entender a poblaciones indígenas. No solo las prácticas deben ser legitimadas, sino también las plantas, en el caso especial de la comunidad indígena Inga, el Yajé.

El Yajé o la Ambiwaska, como lo llaman también las y los indígenas Inga tiene una importancia central en su cosmovisión, historias de origen, procesos de sanación, armonización territorial, momentos de reunión ritual internos o *intraculturales*, de resistencia y como motor permanente del mantenimiento del intercambio étnico-cultural con comunidades indígenas de la amazonía. *“En el tiempo primigenio toda la tierra estuvo a oscuras. Ya estaba poblada de todos los seres incluido el hombre, pero este carecía de inteligencia y erraba a tientas buscando alimento. Realizando esta tarea los hombres tropezaron con el bejuco del Yajé, lo partieron justo por la mitad y le dieron a probar a las mujeres y ellas tuvieron la menstruación; cuando ellos lo probaron se quedaron extasiados viendo como el pedazo que les sobro empezó a crecer y a trepar hacia el cielo. Poco a poco, las sombras tomaron contorno y las siluetas empezaron a dar pequeños destellos y vieron que el yajé penetraba una flor inmensa que al ser*

fecundada se transformó en el sol. De allí bajaron los hijos del sol, cada uno tocando una melodía distinta con sus flautas y tambores y cada melodía se transformó en un color distinto; cuando llegaron a la tierra se dispersaron y cada uno depositó una luz y el color en cada ser. Y cuando el mundo estuvo totalmente iluminado, toda esa sinfonía de colores y la música hizo brotar el entendimiento en todos los hombres, creándose así la inteligencia y el lenguaje” (El Chumbe Inga. Una Forma Artística de Percepción del Mundo, Jacanamijoy Tisoy 1998 en Plan de Salvaguarda del pueblo Inga de Colombia, para que nuestra vida y pensamiento pervivan, 2014:127).

De esta historia de origen, propia de la cosmovisión Inga, presente en la tradición oral y central en la forma de relacionarse dentro de la comunidad, con el territorio y los astros, podemos reconocer elementos centrales de importancia fundamental en la comprensión del mundo y de la humanidad. Es importante, resaltar nuevamente, que las historias de origen en las comunidades indígenas, tienen una importancia central en su organización social y territorial y no son considerados como mitos, sino como historias primarias que explican el presente. Los elementos que reconocemos son: el nacimiento del sol, la cualidad de menstruar dada a las mujeres, el desarrollo de la inteligencia y el inicio del lenguaje. La historia de origen del Yajé representa así espacios fundamentales de la vida en comunidad y de la vida humana en general. El sol, elemento central de la descendencia Inca de la comunidad Inga, tiene en esta historia su origen, por medio de la flor del Andakí (*Brugmansia de la familia Solanaceae, nativa de las regiones subtropicales*) y su fecundación. El Sacerdote *Sapa Inca* era entendido como el hijo del sol a quien se le rendía culto. Según Temoche (2010) en su libro „*Breve historia de los Incas*“, los diferentes cultos al sol regían la vida política, social y religiosa dentro del imperio Inca. A partir de su centralidad eran organizados los calendarios, las actividades agrícolas, los rituales más importantes y hasta la planeación de los asentamientos humanos. El sol era el centro de la vida incaica.

La centralidad de esta estrella en la comunidad indígena Inga de Aponte es de igual forma presente y ocupa espacio desde su vestimenta, su calendario y protagoniza los rituales más importantes de la comunidad, en cuanto armonización de territorio, personas y como medicina absoluta en los procesos de sanación y cura. Es así casi que entendible, desde una mirada segregada y condicionada por los filtros académicos de las instituciones

universitarias, que el Yajé siendo la medicina central para la comunidad indígena Inga, sea el bejuco que produce la flor del andakí, la cuál se transforma en sol. Tomar Yajé, tiene así un vínculo espiritual directo con entrar en contacto con la deidad principal de la cosmovisión indígena Inga, el Sol. Entrar en relación con el sol, por medio de esta medicina, permite entender que las visiones producidas dentro de los rituales, son entendidas como guías sagradas para la vida de la comunidad. En efecto, la pinta es entendida, como el canal por el medio del cuál esta deidad se comunica con las personas del colectivo social y lleva mensajes de los espíritus que habitan en los seres vivos inertes y activos, que pertenecen a la comunidad pero, con los cuáles no se puede comunicar por medio de la palabra hablada, *„el yajé es una fuerza que tiene poder, voluntad y saber: con el podemos ir a las estrellas, entrar en las plantas, en las montañas, en el espíritu de otras personas, hacer el mal o el bien, podemos conocer el futuro de nuestra vida o de la vida de otros, ver las enfermedades o curarlas, con el yajé podemos ir al cielo o al infierno“* (Curaca Miguel en Romero & Lozano, 1994:16).

El Yajé es la medicina mediante la cual los taitas guían a la comunidad en su quehacer político, económico y social, así como la herramienta espiritual que permite entrar a espacios de conocimiento y conexión con la naturaleza, a los que no se tiene acceso sin su presencia. El Yajé es la medicina más respetada por la comunidad indígena Inga, al igual que por todas las comunidades indígenas del pié de monte amazónico. En el fragmento citado anteriormente es importante reconocer el sincretismo religioso que se presenta en la explicación sobre el viaje del Yajé, el Curaca Miguel, recoge así, los conceptos de cielo e infierno, propios de la religión católica, para resaltar el poder de la bebida y del ritual.

En este punto es importante mencionar, que desde mucho antes de la llegada de la misión capuchina a la región del Nariño y Putumayo a finales del siglo XIX (Bonilla, 2006:114), el Yajé sufrió una criminalización y persecución desde la iglesia judeocristiana, ya en la conquista. En primer lugar, porque se entendía como una bebida intoxicadora que demostraba la lejanía del *alma india* al *alma cristiana* y en segundo lugar, porque permitió la clasificación de las comunidades indígenas, como *paganas*, que hacían usos de ritos de adoración a diferentes deidades, no siendo monoteístas. A finales del siglo XIX se les trato como principalmente comunidades con

creencias *animistas*⁷⁸. Está lejanía se volvió inconmensurable, declarando a las y los indígenas muchas veces como personas *sin alma*⁷⁹. Sin embargo la bula papal (1537) *Sublimus Dei* resalta la existencia del alma en los indígenas, ya que solo así, la evangelización tendría sentido. Sin embargo, al remitirse a las *crónicas de indias*⁸⁰, encontramos diferentes relatos de los conquistadores describiendo las prácticas espirituales, rituales y sexuales de las comunidades indígenas, cómo prácticas incompatibles con la moralidad judeocristiana.

En la actualidad el ritual de ingestión del Yajé presenta aspectos de la misa católica y resulta un ejemplo significativo del sincretismos religioso. En este sentido, es importante recoger el trabajo de Gow (1994) *„River People: Shamanism and History in Western Amazonia“*, en el cuál el autor hace un estudio extenso, sobre el ritual de la toma de Yajé y la inserción de elementos propiamente católicos en el rito, *„Para Gow el ritual que llegó hasta nosotros corresponde a una adaptación indígena de un ritual creado a lo largo de tres siglos en las misiones y luego en las ciudades de Maynas; es, por tanto, una creación de indios cristianos. La recepción indígena – la extensión del ritual que nos resulta familiar hacia los habitantes de la selva – se produce durante el ciclo del caucho, a partir de 1890“* (Musalem, 2017:2). En efecto, alrededor de cuatro siglos de intentos de misión católica en el sur-occidente de Colombia y sobre todo lo que se conoce como *la etapa final de la misión* (Bonilla, 2006:114) que tiene lugar entre finales del siglo XIX y principio del siglo XX influencia de forma determinada la subjetividad y por consecuencia la ritualidad indígena. Esta última etapa de misión se entiende como una evangelización sistemática e intensiva de la orden capuchina, que tiene como fin dentro del proyecto colonial, asegurar la colonización de las tierras, de las parcelas posiblemente aptas para el agro en esta región de difícil acceso. Es así, como en éstos tiempos se instauran las escuelas misionales y las capillas o iglesias en el centro de los asentamientos, avalados por el Estado.

⁷⁸ Según Burnett (1871) *„Primitive culture“* el animismo se entiende, como la dotación de alma a cualquier elemento cotidiano, especial, inerte o activo del mundo natural.

⁷⁹ El papa Pablo III, en su bula *Sublimus Dei* –1537– declara lo siguiente: *„Consideramos sin embargo que los indios son verdaderos hombres y que no solo son capaces de entender la fe católica, sino que, de acuerdo con nuestras informaciones, se hallan deseosos de recibirla“*.

⁸⁰ Este nombre es usado de forma genérica, para referirse a la compilación de escritos producidos por los conquistadores españoles durante *el descubrimiento*, la conquista y colonización de Abya Yala.

No es entonces casualidad, que el ritual espiritual más importante de la comunidad Inga, como de otras comunidades del piedemonte Amazónico presente elementos asumidos por las misas católicas. Musalem (2017) en su artículo „*Redes indígenas del yagé: historia y poder*“ discute sobre estos elementos, reconociendo el uso dentro de las tomas de Yajé del latín, de coros e inciensos que empiezan a encontrarse dentro de estos rituales en las crónicas escritas a finales del siglo XIX y a comienzos del Siglo XX. En su artículo el recoge los trabajos de Calella (1940) „*Apuntes sobre los indios Sionas del Putumayo*“ y Gómez (2006) „*Fragments para una historia de los Siona y de los Tukano Occidentales*“ que describen, como al inicio del siglo XX, el taita en las comunidades del sur-occidente empieza asumir labores propiamente católicas como lo son el bautismo y el matrimonio. Es así, como empieza a describirse al interior de las prácticas rituales del Yajé el uso de la noción católica de *cielo e infierno*⁸¹, ausente en las crónicas escritas sobre estas comunidades antes de la presencia capuchina. Es interesante entonces, reconocer el sincretismo dentro del ritual más importante de la comunidad Inga y de igual manera es interesante reconocer que en la actualidad la religión católica, a la cuál se inscriben muchos de las y los indígenas Inga, acepta el uso del Yajé como compatible con la práctica de la fe católica.

Kjuraj decía al respecto: „*Yo ya soy abuelo y siempre he conocido al Yajé y también siempre conocí a los curas católicos y nunca fue prohibido para mi tomar Yajé. Yo si me acuerdo de cuando mi abuelo me decía que antes los curas creían que eso era brujería, pero después se fueron dando cuenta que era medicina sagrada y hasta algunos tomaron Yajé y entonces decían que iban al infierno o que llegaban directo al cielo y pues yo creo que desde ahí nosotros también empezamos a darnos cuenta del cielo y el infierno. Es que cuando uno tiene una mala pinta, eso es como ir al infierno*“

⁸¹ Según Musalem (2017), en su texto „*Redes indígenas del yagé: historia y poder*“, los taitas van típicamente a ver a dios en su trono del cielo, e interactúan también con las almas de los muertos, especialmente las de otros chamanes, durante las noches de yagé. En 2014, escuché a una anciana Siona enferma contar que se había salvado de morir porque el taita Kofán que la curaba a orillas del río San Miguel – y esto se lo había narrado el mismo taita que la curaba, al día siguiente de la toma de yagé – había conseguido engañar al diablo y hacerlo liberar el alma de la enferma que, en el reino espiritual, ya estaba preso bajo la forma de un loro adentro de una jaula de oro, una historia que encuentra claros correlatos en la literatura oral más antigua (LANGDON, 2004, 1999). Y escuché de un taita Kamentzá, en Sibundoy – un taita que había aprendido con un taita Siona, de quien seguía obteniendo su bebida yagé – la historia del exorcismo de una casa poseída por el demonio, realizado mediante el yagé.

y el Yajé le muestra a uno todos los demonios que uno ha guardado. En cambio cuando uno tiene una buena pinta eso es como ir al cielo, uno se da cuenta de las cosas buenas, de que si uno es bueno tiene pintas buenas, el remedio lo lleva a uno así, al cielo mismo. Entonces pues no es opuesto ya, el Yajé a la religión católica, antes sí, mucho antes, pero ya desde hace un tiempo no“ (Extracto entrevista con Kjuraj, 01.17). Este fragmento de la entrevista demuestra que al menos desde la historia del abuelo y su socialización dentro del Yajé, existían ya los conceptos de cielo e infierno en cuanto a la interpretación de la pinta que se tenía y al menos en su edad, no había vivido la criminalización por parte de la iglesia católica.

Sin embargo, hace referencia a un antes y después y cuenta brevemente que para su abuelo, es decir en la tradición oral en la que el se socializó, sí se decía que los curas creían que esto era brujería. Sachaiaku dice: „Yo no soy católico, porque yo soy aprendiz del taita, pero yo si creo en Dios y creo que Dios está en la Pachamama y en todos sus elementos, por eso yo respeto a la naturaleza. Acá en el resguardo las personas católicas también participan de las tomas de Yajé, no hay ningún problema, porque hoy en día los católicos saben que somos indígenas y que para nosotros nuestra medicina es lo más importante. Ellos también en el pasado se han beneficiado de nuestra medicina, entonces ya no nos castigan, porque ellos mismos conocieron lo importante del remedio. Sin embargo, acá ahora en el resguardo, desde hace poco años tenemos mucha presencia de cultos pentecostales y evangélicos, como la iglesia de Salem y eso si es problema, porque son bien fundamentalistas, entonces todo para ellos es brujería y cuando alguien empieza a ir a esos cultos pues es difícil, porque muy rápido va perdiendo la cultura propia, la identidad indígena y estos cultos prohíben las tomas de yajé, prohíben muchas de las prácticas médicas y así ya las personas empiezan a sentirse evangélicos por ejemplo y ya no se identifican como indígenas y eso ha sido muy difícil. Es como vivir otra etapa de las misiones evangelizadoras, pero ahora, fundamentalistas y adoctrinadoras. A nosotros como autogobierno no nos gusta lo que está pasando y hemos hablado con los pastores que lideran estos cultos, para que se vayan del territorio. Ya igual el gobierno indígena lo decidió, así que hay un plazo y vamos a ver que pasa y si lo cumplen. Para así nosotros poder hacer trabajo con estas personas y hacerles entender que les lavaron el cerebro“ (Extracto entrevista con Sachaiaku, 01.17). Este fragmento de la entrevista es fundamental para entender la inserción de la figura de Dios dentro de la cosmovisión indígena andino-

amazónica actual y también demuestra la aceptación de la religión católica de la práctica ritual del Yajé⁸². Además presenta la situación actual sobre las dificultades de la presencia de los cultos pentecostales y evangélicos dentro de la comunidad, ya que estos significan de alguna forma, experimentar nuevamente la represión de las misiones evangelizadoras en cuanto a la identidad indígena y a la práctica de los rituales propios de su cosmovisión. Es importante resaltar del relato de *Sachaiaku* que el autogobierno indígena se opone a su presencia, considerándola nociva en cuanto otro intento de imposición religiosa dominante y esperan que estas personas salgan de su territorio. Estos pastores, no cuentan entonces con legitimidad dentro del cabildo mayor indígena Inga de Aponte.

El Yajé se presenta como un espacio principalmente masculino. En la actualidad el dominio de la masculinidad sobre el Yajé y su ritual es legitimado por medio del principio de complementaridad „*mientras las mujeres son parteras, nosotros damos Yajé*“ dice *Sachaiaku*. Sin embargo, las mujeres pueden tomar el remedio en las sesiones comunitarias o de forma privada, para fines medicinales. El joven elegido por los abuelos (de la comunidad) para ser *yajecero*, tiene una educación en los misterios del Yajé que puede durar más de una década: „*El aprendizaje del curaca Inga puede durar hasta dieciséis años, tiempo durante el cual conoce el espíritu del yagé y de otras plantas como el tabaco, la coca y las plantas medicinales. El aprendiz va desarrollando observación aguda y gran memoria, con cada toma de yagé crece su sabiduría. La selva, que es como su biblioteca, lo provee de conocimiento, que está vedado a las mujeres*“ (Romero & Lozano, 1994:16). Añadiendo a este fragmento y retomando la opinión de *Sachaiaku*, así como por medio del trabajo de campo, es importante mencionar que la reproducción biológica (desde la menstruación, concebir y criar hijos) y la práctica del yajé, son esferas de la vida separadas y que no deben ser mezcladas.

⁸² Según Briceño (2014) en „*Las Coordinadas del Cielo. Músicas en las ceremonias de yajé del taita Orlando Gaitán*“, al preguntarle al taita sobre la inclusión de oraciones católicas en las ceremonias de yajé, él ha manifestado que esto es consecuente con dos hechos: uno es el alto porcentaje de practicantes del catolicismo que asisten a las ceremonias y que encuentran en la enunciación de oraciones católicas tranquilidad y seguridad. El otro es el sincretismo de gran cantidad de ceremonias indígenas por las relaciones establecidas con las misiones evangelizadoras. A la oración del Padre Nuestro no se le ha hecho ninguna modificación. Algo que especialmente llama la atención durante el rezo de la oración es que su enunciación se realiza a través del canto.

Es así, que dentro del ritual mismo, las mujeres que asisten a las tomas de Yajé no pueden menstruar o estar embarazadas, ya que se considera que de ser así, el taita que ofrece el Yajé puede enfermarse. El Yajé se considera como *el padre de los remedios o la medicina* y tiene una visión predominantemente masculina. Trabajos como el de Robinson (1996) „*Hacia una comprensión del chamanismo Cofán*“ describen que en la tradición oral y aún en la actualidad, existen algunas pocas mujeres que conocen el remedio y dan Yajé, sin embargo explica el autor, que la predominación masculina en el manejo y toma de Yajé, está fuertemente ligada a la separación de la vida reproductiva y a la enseñanza y educación del yajecero en la selva. Es así, como los taitas o aprendices en la época de las misiones de finales del siglo XIX y principios del siglo XX hacían viajes extensos en distancia y tiempo, para visitar a otros abuelos de comunidades del piedemonte Amazónico que hacían uso de esta tradición. Esto por supuesto, relacionado, con la persecución que hasta el momento tuvieron estos médicos por parte de las misiones evangelizadoras y la necesidad de resguardar este conocimiento en solo pocas personas. Muchos de los médicos practicantes, fueron asesinados durante de las misiones evangelizadoras, por ser asociados con prácticas paganas o de brujería. Los abuelos que manejaban el Yajé, fueron así recogidos al interior de sus comunidades de forma muy reservada. Estos viajes significaban ausencias largas e indeterminadas, las cuáles no eran posibles de hacer para las mujeres y su significado dentro de la estructura familiar. Es así, como Robinson da una explicación actual a la predominancia masculina en el manejo del Yajé. *Sachaiaku* dice lo siguiente: „*Yo soy aprendiz del abuelo del bajo Putumayo y cuando fui elegido desde muy pequeño, pues supe que mi vida iba a ser itinerante, que iba a tener que caminar la selva, ir a otras comunidades, conocer a otros abuelos, prepararme espiritualmente con la selva misma, con los espíritus de las plantas y los animales y así supe que no iba a tener familia tan pronto o una relación larga, porque ya en mi elección como taita, supe que mi misión era salvaguardar al Yajé y dar medicina a mi comunidad*“ (Extracto entrevista con *Sachaiaku*, 01.17). En este fragmento, resulta claro para *Sachaiaku* lo diferencial e importante que es ser elegido como aprendiz del taita y la implicación de esta tarea a diferencia de poder tener familia o una relación duradera.

Las ausencias y viajes resultan entonces una razón fundamental para la incompatibilidad de construir un lazo familiar. Sin embargo, las mujeres indígenas dedicadas a la medicina tradicional y al mantenimiento de

prácticas medicinales ancestrales no lo consideran excluyente, sino complementario. *Tupu* dice: „*El Yajé es nuestro regalo de Dios como medicina, pero la vida misma, el nacimiento, también es regalo de Dios para seguir perviviendo en esta realidad y este mundo. El médico yajecero es central para nuestra comunidad, así como lo son los conocimientos de las parteras que traen nuestros niños indígenas al mundo. Las parteras son tan importantes como los médicos yajeceros, ya que sin ninguno la comunidad no podría sobrevivir. Nuestros Taitas son tan importantes como nuestras Mamas, son los mayores que nos aconsejan*“ (Extracto entrevista con *Tupu*, 01.17). En este fragmento entonces, vemos como el principio de complementariedad sirve para explicar la importancia de las parteras y la importancia de los médicos yajeceros, así como la ausencia de una jerarquía implícita. El consejo de mayores del cabildo mayor indígena Inga está compuesto por taitas y mamas que por medio de su conocimiento, van guiando a la comunidad, „*Iachag, Sinchi, sabiduría, fuerza, Taita y Mama, orientadores, guías espirituales, conocedores e investigadores de la medicina guardan una herencia ancestral aprendida con paciencia y disciplina que se profundiza con la práctica constante de la medicina propia, visitando los páramos, las montañas, los lugares sagrados y renovando memoria de los saberes aprendidos a través de la toma de ambiwaska, páramo shishaja, yoko, borrachero. A través de sus contactos con las plantas medicinales y los seres sobrenaturales, son los encargados de mantener en equilibrio y la armonía espiritual, por eso se les debe cuidar y proteger*“ (Plan de Salvaguarda del pueblo Inga de Colombia, para que nuestra vida y pensamiento pervivan, 2014:130). En esta cita se muestra al Taita como la sabiduría y a la Mama como fuerza, los orientadores y guías espirituales de las comunidades indígenas y el gobierno autónomo. De todas formas, cabe preguntarse la valoración de las actividades dentro de la comunidad y la formación de jerarquías gracias a esta valoración.

Resulta interesante entender que existe conocimiento medicinal y espiritual vedado a los hombres y manejado solo por las mujeres, de gran significación como lo son diferentes hierbas, el embarazo y parto, „*Sobanderos, curanderos, parteras, hierbateros, son también especialistas en la medicina de uso cotidiano, hombres o mujeres cumplen una función fundamental en la prevención y el tratamiento de la enfermedad, realizadores de jarabes, pomadas, organizadores de huesos y las mujeres parteras, sobanderas, guían el embarazo augurando un buen parto. El don de curar, les permite caminar al interior de la comunidad y fuera de ella,*

compartiendo y aprendiendo la medicina de otros pueblos y culturas“ (Plan de Salvaguarda del pueblo Inga de Colombia, para que nuestra vida y pensamiento pervivan, 2014:130).

Desde el 2000 en Colombia existe la Unión de Médicos Indígenas Yajeceros de la Amazonía Colombiana (UMIYAC), quienes formularon un código de ética de la medicina indígena del piedemonte amazónico colombiano, en el que se encuentran reunidas cuatro comunidades indígenas Siona, Cofán, Inga, Kamentsá, Coreguaje⁸³, estas comunidades son reconocidas como el núcleo de las redes del Yajé (Musalem, 2017:1) y son las que hoy en día tienen el mayor número de cultores de Yajé y se organizan entre sí, conformando por ejemplo la UMIYAC y cumpliendo un papel político central dentro de las organizaciones de base indígena. El intercambio sobre el Yajé, el conocimiento de la selva y la sabiduría al rededor de esta medicina, resulta posible de trazar al menos desde las crónicas de los capuchinos de finales del siglo XIX, cuando describen los desplazamientos largos de jóvenes con la intención de seguir practicando su medicina. Sin embargo según el texto de Zelada & Flores (2000) *„La importancia de las plantas psicotrópicas para la economía de intercambio y relaciones de interacción en el altiplano sur andino*“ este intercambio y el uso de las plantas se remonta a la época prehispánica. De igual forma los autores hablan sobre la importancia de las redes de interacción en las sociedades andino-amazónicas para el mantenimiento del uso de las plantas y la medicina tradicional. Estas redes de interacción parecen no haber estado controladas por ningún poder centralizado y esta posibilidad recae de igual manera a la dificultad de acceso al piedemonte Amazónico y a las áreas de resguardo, que como la comunidad Inga tiene, se encuentran en zona montañosa de difícil acceso y tránsito. La permanencia de estas redes es posibilitada por la existencia de caminos indígenas entre comunidades, que han escapado a la posibilidad de ser transitados por personas no indígenas. En la actualidad estas redes de intercambio del Yajé, es decir el mantenimiento del intercambio étnico-cultural, son fundamentales para la formación de redes y gremios en los que se trabaja políticamente y se organiza el movimiento, como movimiento indígenas con demandas precisas en la interlocución con el Estado nacional.

⁸³ La comunidad indígena Coreguaje pertenece al grupo lingüístico Tucano occidental y es considerada en la literatura antropológica, como una comunidad que por razones de lingüísticas y territoriales se han unido a los Sionas. Como persona no-indígena, no es fácil reconocer la diferenciación y está es solo posible cuando se accede a los espacios comunitarios Siona o Coreguaje.

En la entrevista con *Sachaiaku* la importancia del mantenimiento de estas redes se ve ligada al proceso de resistencia de la comunidad frente a los actores armados en la década de los 90's: *„La violencia había debilitado mucho la comunidad y nosotros ya habíamos decidido sacar a los actores armados en el territorio, tanta violencia y debilitamiento eran preocupantes, porque la gente tenía miedo. Así empezaron unos mayores, poquitos a recorrer los caminos indígenas en busca de los hermanos Siona, para que nos dieran remedio, para que pudieramos fortalecernos por medio de las tomas de Yajé. Cuando ya el mayor estaba fortalecido, regresaba con un espíritu fuerte a la comunidad y empezaba a hablarnos, como hay que organizarnos, como hay que volver al Yajé, como la tierra está triste con la comunidad y luego lo acompañaron otros mayores, y luego también fui yo, porque yo soy aprendiz y así en esas ceremonias de Yajé se nos fue fortaleciendo la voluntad, la identidad indígena y conversábamos con los otros pueblos, para pedir consejo y nos indicaron que lo primero era armonizar al territorio y luego a las personas, para así armonizar a la comunidad, fortalecernos y resistir hasta sacar a los actores armados de nuestro territorio, así empezamos a organizarnos políticamente, por medio del remedio y para eso por medio de la unión y el intercambio con otras comunidades indígenas del piedemonte amazónico“* (Extracto entrevista con *Sachaiaku*, 01.17).

Es así, como es significativo el rol del intercambio étnico-cultural en la formación de una red indígena donde se actúa políticamente y se construyen procesos de resistencia trascendentales para el mantenimiento de la autonomía territorial y política de las comunidades indígenas del sur-occidente colombiano. El Yajé es indispensable en el fortalecimiento de la identidad indígena y en el fortalecimiento de las acciones de índole políticas dedicadas a fortalecer el territorio y la comunidad. De esta forma, el Yajé resulta central como elemento diferenciador de la cosmovisión andino-amazónica, que rige la espiritualidad y pauta las formas de acción. El consejo de mayores, es el ente que goza mayor autoridad y respeto dentro de la comunidad y está compuesto por Taitas y Mamas, yajeceros y parteras, sabiduría y fuerza. Los yajeceros son así agentes políticos con conocimientos medicinales, pero en primer lugar son personas fundamentales dentro de las comunidades para mantener la cohesión social y la identidad. El Yajé retorna al pensamiento indígena, está inmerso en la forma de entender la realidad, la temporalidad y guía en los procesos de

lucha por la autonomía al igual que define la forma como se entiende la tierra y la comunidad misma. El Yajé como motor de la espiritualidad indígena resulta así el eje vertical de la organización indígena misma. El Yajé, hace que entendamos lo indígena como una unidad orgánica, un sistema complejo, donde diferentes campos interaccionan y se influyen mutuamente. El Yajé es la guía en el camino de la comunidad Inga de Aponte-Nariño.

7. Consideraciones finales

Regresar a la pregunta de investigación al finalizar el documento, no resulta tan simple como se había creído al principio de este largo proceso de escritura e investigación. Es así, como al regresar precisamente a esta pregunta inicial, no hay muchas mas opciones que aproximarla de forma cautelosa y desglosar los diferentes niveles de interpretación que la misma presenta. También para facilitar la lectura de estas conclusiones, he decidido volver a presentar la pregunta de investigación:

¿Como se conforma desde el mantenimiento histórico de las prácticas propiamente indígenas andino-amazónicas, desde la comunidad indígena Inga de Aponte, procesos de cooperación interétnica que permiten la formación de plataformas políticas y alternativas sociales, medioambientales y económicas al desarrollo?

En efecto, esta pregunta se compone de diferentes elementos, que intentaron tratarse dentro del cuerpo de la tesis. Por una parte, al referirse al mantenimiento histórico de las prácticas propiamente indígenas andino-amazónicas, requiere preguntarse cuáles son estas prácticas?Cuál es su tradición histórica? Porqué se hace referencia a prácticas andino-amazónicas? Dichas preguntas subsecuentes a la pregunta de investigación de esta tesis de doctorado, intentaron ser respondidas en los acápites 3.-6., en los que se trataron los principios de organización política, social, económica y espiritual. Es así, como en cuanto a la organización política, social y económica se identificaron la Mink'a, el Ayni y el Cambalache, como principios propiamente andinos, con una tradición pre-colonial que se han mantenido en el tiempo y de forma estratégica se han convertido en espacios de reivindicación de la identidad indígena. Estos han sido fundamentales para la formación de plataformas políticas del movimiento indígena nacional, así como para la organización de espacios de trabajo y asambleas dentro de la comunidad. Hoy en día, sobre todo la Mink'a como principio propiamente indígena andino, es central en la forma en la que el movimiento indígena reivindica su identidad y propone su ancestralidad, como factor diferencial de la lucha indígena. La Mink'a como concepto de unidad y trabajo colectivo para el bien de la comunidad, se ha convertido en una insignia de la protesta indígena. Es así, como el movimiento indígena al menos desde el 2004, ha organizado anualmente paros agrarios indígenas, afrodescendientes y campesinos, bajo el nombre de *Minga de resistencia*

social y comunitaria. Estos han tenido incidencia en el flujo de productos agrarios de las zonas rurales a los centros urbanos y han logrado movilizaciones masivas de los grupos poblacionales protagonistas de estas Mink'as. Sus exigencias frente al Estado son el cumplimiento de diferentes tratados jurídicos firmados desde la nueva Constitución del 91' y por otra parte, la confrontación del Estado debido a la represión que ha llevado al asesinato de líderes y lideresas, quienes luchan en los territorios por la recuperación de las tierras y por el derecho a la libre autodeterminación y la consulta previa. Es así, como sabiendo que un país como Colombia es fuertemente segregado entre lo rural y lo urbano, intentan informar a la población urbana, sobre los crímenes cometidos contra estas poblaciones y el incumplimiento de las diferentes políticas referentes al agro en Colombia, por parte del Estado.

La Mink'a como espacio de asamblea y resistencia, se ha convertido en espacio de fortalecimiento de las redes de acción indígena y ha fortalecido las relaciones intraculturales entre comunidades indígenas e interculturales entre comunidades indígenas, afrodescendientes y comunidades campesinas, todas pertenecientes a grupos poblaciones marginalizados dentro del proyecto de construcción de la República de Colombia. La Mink'a se ha convertido de esta forma, en fundamento de la cooperación interétnica en las zonas rurales colombianas y ha permitido también, la formación de puentes de solidaridad y resistencia entre espacios rurales y urbanos. El congreso de los pueblos y su participación en las diferentes *Mingas de resistencia social y comunitaria* son un ejemplo de la unión de luchas que va más allá de las zonas rurales colombianas.

Podría decirse entonces, que la Mink'a se ha convertido en una plataforma de lucha y resistencia común no solo del movimiento indígena nacional, sino también un espacio de alianza del movimiento social de base de Colombia y es justo en esta alianza, bajo las Mink'as que se discuten en la actualidad las problemáticas del modelo de *desarrollo* neoliberal. De esta forma, se buscan alternativas a esta forma de *desarrollo* desde la recuperación de principios éticos como el Sumac Kawsay y los planes de vida comunitarios. Las políticas de *desarrollo* extractivista, propuestas por el Estado al menos desde la firma de la Constitución del 91' han sido señaladas como políticas que exacerbaban la violación de los derechos de las comunidades a la consulta previa y la autodeterminación. Estas *Mingas de resistencia social y comunitaria*, permiten así problematizar el modelo de

desarrollo de al menos los últimos dieciocho años promovido por el Estado y la aristocracia latifundista del país.

De igual forma, la Mink'a como concepto específico de vivencia comunitaria en la comunidad indígena Inga, se ha convertido en insignia de resistencia al interior de la comunidad. Es así, como en la narrativa comunitaria compartida, se entiende que gracias a la recuperación de esta y los encuentros asamblearios clandestinos que se realizaron a principios del 2000, fue posible expulsar a los actores armados del territorio y erradicar voluntariamente los cultivos ilícitos de amapola. La Mink'a es dentro de la comunidad indígena Inga un espacio de referencia de la lucha por la autodeterminación y la autonomía dentro del resguardo y se ha convertido en una referencia de orgullo e identidad propia. Es importante, referirse en este punto a la idea de recuperación de este principio en la historia de la comunidad, ya que dentro de las entrevistas realizadas en el trabajo de campo se habla de una ruptura con los principios éticos de la identidad indígena andina en los años 90's, provocada por la participación de la comunidad en la siembra y cosecha de amapola. Recuperación, revitalización, reivindicación resultan conceptos fundamentales de la lucha de la comunidad y del movimiento indígena. Es entonces importante preguntarse por la construcción de la idea de ancestralidad como punto de referencia de su lucha diferencial.

De igual forma, la ley del Ayni, entendida como principio de reciprocidad, correspondencia y relacionalidad, es inherente a la forma de entender la Mink'a por el movimiento indígena nacional y al interior de la comunidad Inga de Aponte de Nariño. Al igual que la Mink'a, este principio se rastrea como un principio pre-colonial de central importancia dentro del imperio Inca. En la actualidad todas las transacciones no monetarias, centrales en sus propuestas de alternativas al *desarrollo*, son regidas por este principio. Como ejemplo principal puede verse el Cambalache de productos agrícolas y medicinales. De igual forma, es esta ley la que rige el mantenimiento de los rituales de agradecimiento a la tierra y de conexión con el territorio como parte constitutiva de la comunidad y estructuran las festividades correspondientes a la siembra y la cosecha. El Ayni está inmerso en los llamados a Mink'as comunitarias de trabajo dentro del resguardo, así como también en la cooperación con comunidades aledañas con las que existen lazos económicos, espirituales y políticos.

El Ayni, como principio fundamental de la identidad andina funciona como motor del intercambio étnico-cultural y es central para el mantenimiento de las redes propiamente indígenas en cuanto a la medicina y la oportunidad que este intercambio constante, ofrece para la formación de redes indígenas, donde se acciona políticamente. Es así, como el Ayni, dentro de la cotidianidad y vida social comunitaria está implícito en diferentes tipos de transacciones de intercambio, de reunión, de ritualidad y de accionar político. El Ayni se vivencia como un principio inherente al ser indígena y es central en la cosmogonía, cosmología y cosmovisión de la comunidad indígena de Aponte Nariño. La vivencia y presencia de esta ley, dentro de la comunidad y dentro del intercambio étnico-cultural, permite concebir la formación y el fortalecimiento de alternativas al *desarrollo* por medio del mantenimiento de formas de intercambio no monetarias, como el Cambalache. En efecto, el Cambalache resulta un ejemplo positivo de la vivencia de este principio de reciprocidad y correspondencia. Esta práctica de intercambio no remunerada se rastrea, desde al menos la última fase de expansión del imperio Inca (*Chinchaysuyo*) y responde a una estrategia de abastecimiento de la comunidad de productos agrícolas de pisos térmicos bajos, permitiendo que a pesar de su ubicación en tierras altas, esta tenga seguridad y autonomía alimentaria. Su ubicación en tierras altas, ha exigido el mantenimiento del intercambio étnico-cultural con otras comunidades indígenas, así como el intercambio de productos con estas, siendo una razón central la ausencia de instituciones estatales y en general el abandono del Estado. El Cambalache de productos como práctica económica pre-colonial ha sido una herramienta de supervivencia en estos territorios. Generalmente el Cambalache esta acompañado de rituales, celebraciones y Mink'as de pensamiento, en los que se viven los principios de reciprocidad, relacionalidad y correspondencia entre colectivos sociales y el territorio, demostrando a la comunidad como una unidad entre personas y naturaleza.

Los rituales y las celebraciones están encaminados a agradecer a la tierra y la cosecha y en las Mink'as de pensamiento con las comunidades indígenas participantes se discuten temas que afectan a estos territorios, permitiendo el desarrollo de estrategias conjuntas para enfrentarlos, fortaleciendo las redes indígenas, estableciéndolas de esta forma como ejes de una plataforma política. El Cambalache como ejemplo, donde se vivencia la ley del Ayni, permite también centrar la mirada en la importancia de la Chagra, como unidad económica primaria de las comunidades indígenas. En efecto, se puede decir que la economía tradicional indígena pre-colonial y

pre-capitalista empieza en la Chagra, en su dualidad entre la siembra de plantas medicinales y alimenticias, que soportan una dieta autóctona. Esto posibilitado por medio del mantenimiento de semillas que históricamente han sido plantadas en estos pisos térmicos. A su vez, estas garantizan la producción de plantas medicinales, que sostienen las formas de tratamiento de diferentes malestares corporales, espirituales y emocionales consideradas propiamente Ingas. Es decir, que el mantenimiento de la Chagra dual garantiza la alimentación autóctona y permite el mantenimiento de una medicina propia Inga.

La dualidad se considera un principio antiguo del mundo andino que ordena desde la forma de cultivo, la organización territorial hasta la división social del género dentro de la comunidad y la espiritualidad. La dualidad como principio es intrínseca a la cosmovisión indígena andina. La chagra y los productos sembrados en la misma tienen una influencia en la identidad andina de la comunidad Inga. Como parte del sistema alimentario indígena, la chagra y el Cambalache implican un aglomerado de rituales, prácticas de cohesión social, normas culturales y simbolismos que mantienen y fortalecen el intercambio étnico-cultural. A su vez estas permiten la formación de redes indígenas, donde hay una cooperación interétnica y donde se actúa políticamente, por medio del desarrollo de estrategias de acción sobre las problemáticas territoriales.

Es precisamente el mantenimiento, o más bien la revitalización de estos principios, que se identifican como principios pre-coloniales y pre-incaicos (Enciso & Mendoza, 2011), lo que permite reconocer la vivencia de alternativas al *desarrollo*. Este último entendido, como una política externa de los países, consolidada después de la segunda guerra mundial, que intentó resolver de forma técnica *problemas de subdesarrollo* en el entonces conocido como *tercer mundo* (Matthews 2004:376 en Kippler, 2010: 2). En la vivencia colectiva de estos principios, pueden identificarse estrategias económicas de intercambio que apuntan a la autosuficiencia de la comunidad y permiten el fortalecimiento de la autonomía política y la autodeterminación. De igual manera, estos principios demuestran la forma de entenderse como comunidad, su mantenimiento fomenta la cohesión social y el desarrollo de plataformas políticas en las que se enfrentan los problemas de las comunidades indígenas, en su posición de marginalización.

En este sentido, la teoría del Post-desarrollo⁸⁴ fue relevante en cuanto a la deconstrucción del concepto de *desarrollo*, en aras de develar las relaciones de poder y la violencia epistémica intrínsecas al discurso y las políticas de *desarrollo* implementadas hasta la actualidad. En efecto, en el proceso de escritura de este trabajo, los principios propuestos por la teoría de Post-desarrollo fueron de gran importancia. En este punto, cabe recordar el reconocimiento propuesto por autores como Ziai (2007) „*Exploring Post-Development: Theory and practice, problems and perspectives*“, sobre la imposibilidad de tomar los valores dentro del discurso de *desarrollo* como valores universales. Debido a que estos tienen implicaciones tecnocráticas y autoritarias, contrarias a los valores consensuales de por ejemplo la práctica política y social de las comunidades indígenas en el sur-occidente colombiano. El Post-desarrollo como herramienta de análisis, permitió buscar en las prácticas locales, de la comunidad Inga de Aponte, una apuesta y discurso propio sobre que tipo de *desarrollo* quería esta comunidad alcanzar. Al igual que observar como se construían los caminos para esto, rompiendo con las lógicas intervencionistas. Estas últimas implican que existe una posición de poder de la persona experta y externa a las comunidades que decide sobre que es el *desarrollo* en sí y las estrategias que se deben implementar para llegar a este.

Con base al análisis de las categorías sociales, políticas y económicas mencionadas anteriormente, se recogen también las ideas propuestas por Parfitt (2002) „*The end of development? Modernity, Post-modernity and Development*“ en las que argumenta la imposibilidad de universalización de los valores del *desarrollo*. Su gran aporte, es la reflexión de que estos están basados en las lógicas lineales de progreso del Norte global. En efecto, la imposición de estos valores, implicaría simultáneamente la imposición de una temporalidad lineal, de una forma de entender el tiempo y el espacio específicas, contribuyendo así a la represión de las cosmovisiones locales y su lucha por la autodeterminación. Es quizás el *desarrollo* siguiendo esta argumentación, el sistema de ideas, de prácticas políticas y económicas, el que influye en la permanencia y el ejercicio de la violencia epistémica contra las comunidades indígenas. Dentro de esta mirada, cabe entonces el

⁸⁴ Según Kippler (2010) en su artículo „*Exploring Post-Development: Politics, the State and Emancipation. The question of alternatives*“, el Post-Desarrollo tiene sus orígenes en una crítica post-moderna a la modernidad. El Post-desarrollo deconstruye y critica el concepto de desarrollo y lo analiza desde la lógica foucaultiana del bio-poder. Entendiendo este como un mecanismo de control de las vidas humanas para el beneficio del sistema político y económico del contexto actual.

análisis propuesto por Sousa Santos (2007) en su artículo „*Beyond Abyssal Thinking: From global lines to ecologies of knowledges*“, donde reconoce y analiza la violencia epistémica contra las comunidades indígenas y afrodescendientes desde el inicio del proyecto colonial y la legitimación de la misma en la modernidad. Gracias a esta se han invisibilizado formas de pensamiento y procesos de conocimiento que se distancian de la forma hegemónica de pensamiento moderno.

Retornando a la vivencia y el mantenimiento de prácticas indígenas andino-amazónicas resulta importante diferenciar las mencionadas anteriormente, entendidas como prácticas pre-coloniales propias de la identidad y cosmovisión indígena andina de la comunidad, frente a prácticas de origen amazónicas. Estas últimas desarrolladas gracias al mantenimiento del intercambio étnico-cultural con comunidades indígenas de la Amazonía. Su registro se observa solo después de la expansión al norte del imperio incaico, es decir de la conformación de *Chinchaysuyu* a finales del siglo XV y principios del siglo XVI. La comunidad Inga de Aponte - Nariño se entiende como sucesora legítima de *Chinchaysuyu* y recuerda en su historicidad oral, así como en los registros de archivo, recogidos por Bonilla (1968) „*Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo*“, su permanencia en el territorio. Ya que el resguardo de Aponte se encuentra tanto en zona andina, como en el piedemonte amazónico, las relaciones de intercambio han sido permanentes con otras comunidades indígenas andinas y amazónicas. En el texto de Bonilla, se recogen diferentes escritos realizados por los frailes encargados de las misiones capuchinas de evangelización, donde se reconoce el uso de plantas de origen amazónico, así como su correspondiente ritualidad. Siendo el ritual alrededor del Yajé, el más significativo dentro de estos relatos.

El Cambalache, como forma de intercambio pre-colonial, permaneció en el tiempo, invitando desde la llegada de la comunidad Inga al territorio, a comunidades amazónicas a formar parte de estos intercambios. Esto permitió la apropiación de diferentes productos agrícolas y medicinales propios de la Amazonía. Hoy en día el Yajé ocupa un papel central para la comunidad y se ha convertido en un eje de su resistencia. El uso de rituales y consumo de plantas sagradas, como momentos preparativos para la resistencia se empieza a documentar por medio del análisis hecho a las Quintinadas, ofrecido por ejemplo por Espinoza (1996) en su texto „*Surgimiento y andar territorial del Quintín Lame*“. Se reconoce entonces

que la resistencia, como idea de defensa física de un territorio, va de la mano de la defensa espiritual de la comunidad, entendida en su unidad territorio-colectivo de personas. El Yajé, como elemento fundamental del ámbito social y político, ha permanecido como una ritualidad central dentro de la comunidad Inga. Este es usado en la preparación para la defensa de su territorio, así como para la lucha por la autonomía política, siendo de igual forma central en la estructuración de un sistema de salud propio.

La centralidad de este remedio ha tenido como consecuencia, que el intercambio étnico-cultural no solo en cuanto a productos agrícolas se haya fortalecido y mantenido en el tiempo, sino también en cuanto a plantas medicinales y los saberes sobre las mismas. En su artículo Musalem (2017) „*Redes indígenas del yagé: historia y poder*“, explica no solo el mantenimiento y fortalecimiento de estas redes en la última etapa de la evangelización (identificada desde finales del s. XIX y comienzos del s. XX), sino también el sincretismo religioso que se contempla en la práctica de este ritual. Específicamente, la comunidad indígena Inga de Aponte, reconoce al Yajé como una práctica propia que ha sido recuperada gracias al intercambio étnico-cultural con las comunidades de la Amazonía, principalmente con la comunidad Siona. El Yajé, dentro de la experiencia colectiva al interior de la comunidad Inga es quien ha proporcionado a la comunidad con fuerza política y social para asumir su autonomía política y retomar el autogobierno indígena. Es así, como el uso del ritual del Yajé, en el contexto marcado por la siembra y cosecha de amapola, se recuerda como fundamental para el empoderamiento de la comunidad y la expulsión de los actores armados del territorio. El análisis de López Lara (2005) en su texto „*Los rituales y la construcción simbólica de la política, una revisión de enfoques*“, resulta una herramienta útil para comprender como el ritual, al volverse un mecanismo regulador de cohesión social, funciona en cuanto al fortalecimiento de la identificación del colectivo social, con la identidad indígena y sus principios éticos. En efecto, permite que esta cohesión fuese clave en el momento de resistir y expulsar a los actores armados del territorio. El hecho de presentar este ritual, como un ritual propiamente indígena permite reafirmar y crear solidaridad entre el colectivo social indígena legitimando la autoridad basada en su cosmovisión y sus creencias tradicionales.

Como prácticas pre-coloniales se reconocen la Mink'a, el Ayni y el Cambalache a diferencia del ritual del Yajé que se entiende como práctica

asumida desde el inicio del proyecto colonial. Las primeras respondiendo a la tradición y cosmovisión andina de la comunidad y la última siendo una práctica primariamente amazónica, posibilitada por el mantenimiento del intercambio étnico-cultural y el flujo de conocimiento medicinal permitido por este. Al igual que estas prácticas, es importante recordar que hay roles sociales dentro del colectivo de personas que también permanecen en el tiempo y se presentan como roles propiamente indígenas ancestrales. Estos son los mayores, los taitas, las mamas, las parteras, las y los hierbateros, las y los sobanderos. Espacios como lo es el cabildo y el rol del gobernador indígena, son en cambio propios de las figuras coloniales de gobernabilidad delegada y han sido ocupados nuevamente, en la comunidad Inga, al menos desde la expulsión de los actores armados del territorio. La guardia indígena sin embargo, resulta una estrategia introducida por el movimiento indígena nacional para impedir que los jóvenes indígenas, en las épocas más álgidas del conflicto fuesen reclutados por los actores armados dentro de los territorios. Los roles entendidos como ancestrales, juegan un rol central en la lucha por el reconocimiento de la medicina indígena. Siendo esta, parte de un sistema de salud diferencial al que deben tener derecho los integrantes del colectivo social. Estos roles hacen parte del *constructo* de ancestralidad de las comunidades indígenas. De igual forma, la criminalización de los mismos es una demostración contundente de la violencia epistémica iniciada por el proyecto colonial, donde al borrarse prácticas que ante los ojos de los conquistadores eran ininteligibles, estas fueron construyéndose como no-existentes.

Es interesante contemplar, como a partir de la existencia de estas prácticas, se proponen y viven alternativas al *desarrollo* dentro de las comunidades indígenas en la región norte-andina. Al menos dentro de la comunidad indígena Inga de Aponte, en vez de *desarrollo* se comparte sobre la importancia de construir el Sumac Kawsay, concepto que no puede entenderse como análogo de ninguna forma al concepto de *desarrollo* y que responde a las necesidades específicas de la comunidad, con la inclusión de su cosmovisión, cosmogonía y cosmología. Es importante entender que este camino se define por la elaboración de planes de vida comunitarios, donde se recogen códigos éticos o espirituales en relación al medio ambiente. Los caminos para el Sumac Kawsay se reúnen en el plan de vida integral de la comunidad, donde la comunidad se entiende como la unión entre el colectivo de personas y el territorio. Esta unión permite que la práctica de rituales a la tierra cobre significado dentro de la ley del Ayni y sus principios

de reciprocidad, relacionalidad y complementariedad. Es de esta forma, como en primer lugar es de constatar según la vivencia de las comunidad Inga de Aponte, que en efecto el mantenimiento de prácticas históricas (en cuanto a prácticas pre-coloniales y coloniales) logran la creación de planes de vida que tienen como meta la vivencia del Sumac Kawsay y pueden entenderse como alternativas concretas al modelo de *desarrollo* hegemónico. Dichos principios han sido fundamentales para el fortalecimiento y sostenimiento del intercambio étnico-cultural y por la tanto de espacios de cooperación interétnica entre comunidades indígenas de la región norte-andina y el piedemonte amazónico.

Siguiendo con la argumentación de la importancia de mirar de cerca la pregunta de investigación, es central analizar porqué se conforman procesos de cooperación interétnica? Entendiendo esta como la cooperación entre comunidades indígenas, mantenida en el tiempo. En efecto, la cooperación interétnica ha sido posible gracias al sostenimiento del intercambio étnico-cultural, que sin duda ha sido una estrategia de supervivencia y pervivencia en el tiempo. La comunidad Inga de Aponte Nariño, entiende a la cooperación interétnica, como fundamental dentro de la necesidad de afianzar la intraculturalidad. Esta estrategia, ha permitido la conformación de un movimiento indígena nacional, que aunque heterogéneo apueste a reivindicar derechos concernientes a todas las comunidades indígenas del territorio nacional, así como la formación de alianzas con comunidades afrodescendientes, campesinas y sectores de la población mestiza urbana, marginalizados en la historia de conformación de la identidad nacional.

La conformación de estas alianzas, sobre todo en los últimos veinte años, ha logrado el fortalecimiento de un movimiento nacional de base, central en los procesos de interlocución con el Estado y en la formulación de demandas hacia este. El Estado se entiende como garante y guardián de los derechos colectivos de comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas. Sin embargo, se confronta también en cuanto a la violación de derechos humanos por su parte, cometidos en la larga historia del conflicto armado del país. De forma nacional, el movimiento social de base, ha sido un espacio principal de intercambio de lo político entre diferentes movimientos y grupos poblacionales afectados históricamente por el patrón colonial del poder, el conflicto armado en Colombia y la represión de Estado. Sería posible, decir que la articulación de los diferentes procesos de resistencia y reivindicación en un movimiento nacional de base, tendría

como partida compartir la historia de marginalización de todos estos grupos poblacionales. Sin embargo, es necesario entender, que tanto como el movimiento indígena nacional, así como el movimiento nacional de base no son una unidad homogénea libre de conflictos.

Es indispensable resaltar que este trabajo de investigación doctoral, se ha centrado en un estudio de caso, de una comunidad indígena particular, la comunidad Inga de Aponte y ha visto de cerca, las propuestas y principios que conforman las alternativas al *desarrollo* dentro de la comunidad. Desde el estudio cercano sobre estas propuestas y principios se ha observado las redes de acción que se han conformado con otras comunidades indígenas, por medio del intercambio étnico-cultural, que tienen como consecuencia el fortalecimiento de la cooperación interétnica entre comunidades indígenas dentro de un movimiento nacional. De igual forma, se han trazado las redes de acción y solidaridad con otros actores sociales que confrontan al Estado nacional en la arena política, articulándose como movimiento indígena, en un espectro más amplio dentro del movimiento social de base. Las redes de acción política son fundamentales en la actualidad, en cuanto a las demandas del movimiento indígena nacional y de forma particular, en cuanto al reconocimiento de las propuestas y prácticas alternativas al *desarrollo* dentro de la comunidad Inga.

La perspectiva epistemológica de este trabajo doctoral no permite la generalización de las experiencias de represión, resistencia y autodeterminación de la comunidad en lo referente a otras comunidades indígenas. Sin embargo, gracias al análisis de la matriz colonial del poder, se trazan experiencias de marginalización y violencia compartidas por otras comunidades indígenas dentro del territorio nacional. Los procesos de articulación política de la comunidad son específicos según su ubicación geográfica y su contexto histórico-político y económico y de esta forma, se analiza como se dan estos procesos de articulación. Es precisamente, la imposibilidad de la generalización que destaca las experiencias propias de la comunidad Inga y descubre la particularidad e importancia de sus propuestas socio-políticas y económicas. Como crítica, nacida desde lo post-colonial, sobre la imposibilidad de generalizar las experiencias de los sujetos subalternizados, con aras a reconocer las particularidades de cada contexto histórico-político, este trabajo busca exaltar la experiencia propia de la comunidad en cuanto a los procesos de resistencia al Estado y dentro

del contexto del conflicto armado, hacia los *para-estados* que surgieron dentro de su territorio.

La ausencia estatal dentro del territorio perteneciente al resguardo Inga de Aponte, es quizás uno de los factores determinantes en cuanto al mantenimiento y fortalecimiento del intercambio étnico-cultural y la articulación con comunidades indígenas andinas y amazónicas, así como en el mantenimiento de estructuras propias de gobierno y sobre procesos organizativos. De igual forma, las estrategias económicas de intercambio no remunerado, han sido centrales para la supervivencia no solo de la comunidad Inga, sino también de las comunidades aledañas. Es también esta ausencia estatal, la que sin duda ha influenciado no solo la práctica del Cambalache, sino también la formación de redes de acción y la constitución de plataformas políticas para la confrontación e interlocución con el Estado colombiano. Es en prácticas como el Cambalache y su permanencia en el tiempo, lo que permite no solo el intercambio de productos, sino discusiones extensas de estrategias políticas de confrontación y resistencia. Los espacios de intercambio, se ven así en la actualidad como espacios fuertemente politizados, donde también por medio de la práctica ritual se fortalece la identificación con el colectivo indígena. El Estado, tema al que se regresará posteriormente, juega un doble papel, por un lado como garante y guardián de los derechos colectivos y por el otro, como figura que por medio de sus políticas económicas nacionales y externas, amenaza la autonomía política y cultural de la comunidad.

Dentro de la comunidad y las propuestas políticas para mantener la autonomía cultural y el reconocimiento de sí como actores políticos activos, el SEIP es una propuesta contundente, que tiene como objetivo no solo el empoderamiento del colectivo social dentro de su identidad indígena, sino sobre todo salir de la situación de subalternización histórica, que le ha sido designada a la población indígena desde el inicio del proyecto colonial. Es también una estrategia que conscientemente problematiza la matriz colonial del poder y apunta a la descolonización de las subjetividades indígenas y a la transformación de la representación, que desde ese momento se ha construido sobre las comunidades indígenas. El SEIP confronta la violencia epistémica perpetuada desde el inicio del proyecto colonial, legitimando los saberes indígenas y exigiendo al Estado y la sociedad en general el respeto por estos. Desde esta confrontación con la violencia epistémica, se ha tematizado la historia de marginalización, criminalización y eliminación de los saberes indígenas, así como la violencia implícita en la creación de una

identidad nacional homogénea, donde el referente principal ha sido el dispositivo de blanquitud y la construcción del deseo con respecto a este.

El Estado colombiano, se presenta en la actualidad, pero también en la historia del movimiento indígena nacional, así como de la comunidad indígena Inga, como principal actor en la interlocución para el reconocimiento de la autonomía, la autodeterminación y en cuanto a la garantía de derechos constitucionales y colectivos y todos los entendidos como derechos humanos. El resguardo, como institución reconocida por la Constitución del 91', se considera dentro de la comunidad como una garantía de autonomía y de la realización del autogobierno. Sin embargo, es importante reconocer que dicha institución es una institución carácter colonial, impuesta como dispositivo de gobierno delegado en zonas, en las que el poder colonial, no podía ejercer control político completo. Fue una forma, de estructurar la vida política de las comunidades en estos sectores, permitiéndoles la autonomía local y el ejercicio de la autoridad tradicional por parte del gobernador indígena del resguardo, pero exigiendo de estos sectores la cosecha de productos agrícolas para el servicio del poder colonial. De igual forma, la repartición de la propiedad colectiva de la tierra, reconocida en la colonia por medio del resguardo, se vio influenciada por los intereses económicos de la corona. Es decir, que los predios otorgados a las comunidades indígenas, dentro de este gobierno delegado, fueron decididos contemplando los intereses territoriales de los conquistadores, quienes tuvieron en primer lugar el derecho de decidir donde ubicar sus haciendas y privatizar estos territorios. Es así, como muchos de los territorios otorgados, no respondieron solamente a su uso ancestral por parte de las comunidades indígenas, sino que fueron producto del desinterés de los conquistadores por estas zonas y la necesidad de estructurar de forma administrativa al territorio hoy conocido como Colombia.

A medida, en la que se descubrieron otras formas de explotación de los predios otorgados, por ejemplo por nuevos encuentros mineros, los territorios indígenas se fueron expropiando y privatizando como propiedad de los interesados. La figura política de resguardo fue sostenida, aunque sufrió fuertes divisiones en el transcurso del tiempo entre la conquista y finales del siglo XIX. La recuperación hecha por Pineda (1997) en su texto *„La política indigenista entre 1886 y 1991“*, presenta un detallado recuento sobre los cambios estructurales en la figura del resguardo, problematizando de esta forma la ley 89 de 1890, en *„la cual se determina la manera como*

deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada“ y la que permite no solo la división masiva de los resguardos existentes hasta el momento, sino también que forja una idea sobre la imposibilidad de las comunidades indígenas de gobernarse a sí mismas, representando un obstáculo para el desarrollo de un país civilizado. De esta forma, su administración fue entregada definitivamente a la tutela de la iglesia, se propuso la moral cristiana como máxima del territorio nacional y se exigió la *occidentalización* absoluta de las comunidades indígenas. Nuevamente se presentó en el territorio nacional el fortalecimiento de lo que Pineda llama la continuación de una *política de extinción de las comunidades indígenas*, que tenía como intención simultánea acabar con los resguardos indígenas.

Desde los primeros levantamientos a principios del siglo XX, protagonizados por Manuel Quintín Lame, se recuperó la figura del resguardo, como figura territorial que permitía la autonomía y el autogobierno indígena. La defensa de los resguardos que hasta el momento no habían sido expropiados o fragmentados en su totalidad, se convirtió en un espacio de reivindicación dentro de la lucha y resistencia indígena. Es así, como puede reconocerse la apropiación de la figura colonial del resguardo, como punto de la lucha del movimiento indígena nacional. Los levantamientos constantes caracterizados por las Quintinadas, tuvieron como finalidad la recuperación de los territorios despojados. El reconocimiento del resguardo como título de propiedad inalienable se legalizó nuevamente por la Constitución del 91', reconocimiento que era indispensable por ser Colombia uno de los países firmantes del Convenio 169 de la OIT. Esta figura colonial, se ha convertido en un punto de lucha fundamental para el movimiento indígena actual y es para la comunidad Inga de Aponte la posibilidad de ejercer autonomía y autogobierno dentro del territorio habitado históricamente. Es importante entender que éste dispositivo político de gobierno delegado ha sido indispensable para la formación del autogobierno y de igual manera, para la conformación del colectivo social de la comunidad como actor político con demandas específicas del respeto por la autonomía y la autodeterminación dentro de su territorio. Es la figura de resguardo, la que legitima precisamente este ejercicio.

Podría decirse entonces, que desde la colonia, el poder estatal, representado por la corona española o por el Estado republicano, han sido

actores de interlocución fundamentales para la garantía de la autonomía y el autogobierno indígena. Es así, interesante y paradójico, que el Estado tenga un reconocimiento como garante y dador de derechos frente a la idea de autonomía. Una autonomía negociada. Al igual que el derecho de la autodeterminación, el Estado ha sido central en la lucha por el reconocimiento y mantenimiento de este derecho. Al reconocer al Estado, se le exige igualmente responsabilizarse por las violaciones contra estos derechos. Se convierte así, en el responsable legítimo y el que debe rendir cuentas a la comunidad y a organismos internacionales en materia de derechos, los que a su vez han sido reconocidos en espacios políticos y sociales de negociación histórica. Esto presenta una paradoja en sí, ya que por un lado se confronta al Estado y responsabiliza de crímenes cometidos contra las comunidades indígenas y por otra parte se reconoce que figuras como la del resguardo, no podrían ser posibles sin las legislaciones estatales.

El discurso sobre la necesidad y deseo de alcanzar la civilización presente desde la colonia y legalmente justificado al menos hasta la Constitución del 91', es un discurso que tiene una temporalidad lineal específica, en la cuál las comunidades indígenas se ubican en el pasado y son sinónimas de retraso y primitividad y no pueden tener derechos legales. Al pertenecer a esta idea temporal del pasado, son consideradas como menores de edad, como carentes de razón y en un estado natural casi *rousseauiano* al que se le suman las construcciones sobre su cercanía al mal y al misterio propio de la naturaleza. La civilización, como producto de la modernidad y fundamentada en la razón y los modelos de sociedad eurocéntrica, se ubican en cambio en el futuro y se construyen como sinónimo de progreso, adelanto y superación. La valoración positiva de este modelo de pensamiento y sociedad basado en Europa, es una de las causas de la violencia epistémica en su forma más cruda, de la eliminación de saberes y formas de conocer el mundo, gracias a su ininteligibilidad en los ojos de Europa. La civilización eurocéntrica, los deseos y esfuerzos para conseguirla han sido fundamentales en la legitimación del dispositivo de blanquitud como deseo generalizable en países que como Colombia, fueron colonizados con la más basta moral cristiana.

Este discurso civilizador representa una temporalidad específica, una linealidad y tecnicidad específicas, al igual que un modelo de sociedad específico. Pareciera entonces que el discurso del *desarrollo* se convierte en una prolongación del discurso civilizatorio iniciado con el proyecto

colonial. En efecto, el *desarrollo* tiene un carácter modernizador que apunta a la construcción de un modelo de sociedad específico, así como a un sistema económico específico y una forma de organización socio-política particular representada por el Estado-Nación moderno. Quijano (2000) en su obra „*La colonialidad del poder*“, problematiza como el *desarrollo* está estrechamente ligado con el modelo capitalista desarrollado en la modernidad y como este reproduce modelos de dominación/explotación/conflicto que se configuran desde la conquista de América con características democráticas determinadas. Estas sin embargo, surgen de un contexto histórico desigual en el que gracias a los procesos de marginalización histórica, no todos los grupos sociales tienen el mismo acceso a los recursos políticos, culturales y económicos. Muchos de estos grupos, como las comunidades indígenas y afrodescendientes se encuentran en posiciones de subordinación, construida por la racialización de las comunidades víctimas de la colonización, quienes fueron señaladas como primitivas (que dentro del discurso del *desarrollo* se transformo en *subdesarrolladas*). Precisamente contra estas ideas eurocentricas fundamentadas en el racismo y la exclusión, así como en la anulación de sistemas de saberes indígenas, el movimiento indígena en Colombia y de forma ejemplar la comunidad indígena Inga de Aponte proponen alternativas al *desarrollo*, como reivindicación histórica de sus cosmovisiones y saberes ancestrales.

El Estado como interlocutor en cuanto a la garantía de derechos tiene una historia desde su conformación en el territorio de lo que hoy se conoce como la República de Colombia y en la actualidad se ve confrontado en la arena política por el movimiento indígena y por el movimiento social de base. A esta confrontación se le añade las exigencias al Estado colombiano que vienen desde el plano internacional y recuerdan el compromiso del Estado frente a garantías de derechos territoriales, el deber de asegurar la autodeterminación de las comunidades indígenas y la realización de procesos de consulta previa en cuanto a políticas de *desarrollo* del Estado (sobre todo en lo relacionado en recursos naturales y explotación minera, compromisos asumidos por la firma de acuerdos transnacionales y las ratificaciones de los mismos). No solo todo lo comprendido en el Convenio 169 de la OIT es relevante en esta exigencia de interlocución al Estado colombiano, sino también por el deber que este tiene en cuanto garantizar la seguridad alimentaria de los grupos poblaciones en condiciones de marginalidad. El contexto socio-político y económico particular de

Colombia, influenciado de forma determinante por el largo conflicto armado ha creado condiciones de inseguridad alimentaria marcadas fuertemente en las zonas rurales del país. De alguna forma, estas se han exponenciado debido a la ausencia histórica del Estado y sus instituciones en estas zonas y a la formación de *para-estados*. Estos últimos tenían como interés principal el cultivo de plantas declaradas ilícitas y no en primer lugar, garantizar la seguridad alimentaria de las poblaciones.

El derecho de autodeterminación ha logrado así, confrontar al Estado, no solo en la exigencia de garantizar la seguridad alimentaria, sino también de incorporar las demandas del movimiento indígena por la soberanía y autonomía alimentaria. De igual forma, sobre el derecho de la autodeterminación se han construido demandas importantes en cuanto al empoderamiento de las comunidades indígenas, como el reconocimiento del SEIPy la descriminalización y legitimación de los saberes tradicionales en cuanto a salud y medicina. En efecto, se identifica una continuación desde el inicio del proyecto colonial de violencias estructurales, que han tenido como consecuencia la muerte de gran parte de la población indígena por razones de hambre y malnutrición, al igual que por la falta de acceso al sistema de salud. Esto ha provocado muchas muertes por enfermedades tratables, que han sido importadas al continente americano y que no pueden ser tratadas por medio de la medicina indígena. La violencia estructural entendida también como la opresión y represión al movimiento indígena y a líderes indígenas, el mantenimiento de una educación misional y escolarizada, donde no se reconocen los saberes ancestrales y se prohíbe el uso de las lenguas indígenas, las condiciones de pobreza y desigualdad para competir en un mercado capitalista, la falta de seguridad social, la discriminación política perpetuada al inicio del proyecto colonial y continuada en la conformación del Estado-Nación.

La comunidad Inga de Aponte, como ejemplo de estas demandas al Estado colombiano en su rol de interlocutor, hace un reclamo contundente en cuanto a la descriminalización de los saberes médicos tradicionales indígenas, del ritual del Yajé y del apoyo estructural que necesita la comunidad en la coyuntura de calamidad geológica en la que se encuentran, para poder reconstruir sus casas y salir de las condiciones de hacinamiento en la que se encuentran las aproximadamente 350 familias damnificadas. Es así, como estas demandas se unen a la problematización de la continuación de la violencia epistémica desde el inicio del proyecto colonial hasta la actualidad. Dicha problematización tiene como fin, entrar en el discurso

oficial y desplazarse del plano de invisibilidad otorgado a estos saberes, dejar de ocupar así el lugar de lo innombrable. De forma conclusa, es importante entender que el Estado es fundamental para el movimiento indígena, así como de forma particular para la comunidad Inga de Aponte y que la historia de reconocimiento y mantenimiento de derechos colectivos e individuales, surge solo en relación con el Estado. El Estado asume su rol protector y delegador y es central como ente responsable de la violación de estos derechos. La resistencia indígena actual, así como los procesos de conformación de redes políticas y plataformas de lucha, no pueden pensarse por fuera del Estado, no solo en su lógica territorial, sino también en su rol político y jurídico. La interlocución con el Estado es codependiente a la interlocución entre el movimiento indígena y la construcción de demandas específicas.

Es así, como el Estado es indispensable para la formulación de la crítica a la modernidad, al discurso del *desarrollo* y sus políticas. El proyecto de modernización propio de las políticas estatales del *desarrollo* responde a una temporalidad específica que tiene como fin la modernización infraestructural de los medios de producción y el agro para asegurar el crecimiento económico de la nación. Las ideas de progreso propias del *desarrollo* se fundamentan en un modelo de sociedad específico y apuntan a la homogenización cultural y social del colectivo social que se encuentra en el territorio nacional, amenazando la autonomía de las comunidades indígenas (Kippler, 2010:5). En cuanto a la inclusión de las estrategias económicas del movimiento indígena, o del autogobierno y la importancia del mantenimiento de su identidad, es el Estado nuevamente el interlocutor principal. Es el *desarrollo* entonces como conjunto de ideas, discursos y estrategias políticas, el que funciona en la actualidad como prolongación de la temporalidad instaurada con la colonia, el progreso entendido como sinónimo de semejanza a Occidente y la perpetuación del deseo inalcanzable absolutamente propuesto por el dispositivo de blanquitud, lo que Escobar (1992) en su texto *Planing* reconocería como los mecanismos colonizadores del *desarrollo*.

La deconstrucción del concepto de *desarrollo*, ofrecido por la teoría del Post-desarrollo, nos permite entender este como un discurso y un conjunto de ideas que crean modelos de sociedad específicos, basados en temporalidades lineales, que son la base para las prácticas políticas y económicas actuales. Este marco teórico nos permite igualmente reconocer las posibilidades de alternativas al *desarrollo*, por medio de las propuestas nacidas en la base de los movimientos sociales que luchan por su *des-*

subalternización (Kippler, 2010:21). La búsqueda del Sumac Kawsay, resulta entonces central como alternativa al *desarrollo* ya que crea espacios comunitarios y formula planes de vida, que ayudan a las comunidades indígenas a reclamar su autonomía en aras de articularse y alcanzar procesos de transformación social que corresponden a sus cosmovisiones, sus normas y valores culturales.

En una comunidad como la Inga de Aponte, el proceso de construcción de alternativas al *desarrollo* hegemónico ha pasado por el imperante de recuperación de su identidad. Su historia específica de colonización, educación misional, presencia misional hasta ya entrado el siglo XX y presencia de actores armados, quienes a su vez impusieron sus normas y modelo de sociedad, ha permitido una hibridación cultural particular que ha puesto en cuestionamiento el mantenimiento de su identidad indígena Inga ancestral. Desde el proceso de resistencia a los actores armados del territorio y su consecuente expulsión, ha sido indispensable proponer la necesidad de revitalizar, recuperar y reivindicar su identidad indígena Inga. La formación del autogobierno, al menos después de la expulsión de los actores armados ha sido suplementaria al fortalecimiento de la identidad propia, por medio de diferentes dispositivos culturales y sociales. La realización de rituales y la ingestión del Yajé, han sido sin duda centrales en la exaltación de una identidad diferencial y en la producción de un entramado de emociones propias del ser y sentirse indígenas. Es por medio de la realización repetitiva de estos rituales que en la comunidad Inga se han exaltado los sentimientos identitarios y han dado sentido a los procesos de resistencia comunitarios. Es quizás la identificación diferencial con cosmovisiones propiamente indígenas, la que caracterizan al movimiento indígena en el reclamo de su ancestralidad, como elemento que legitima la lucha y resistencia contra el patrón colonial del poder.

La ancestralidad se ha convertido en un momento diferencial de su lucha y se ha construido simultáneamente con las formación de plataformas políticas de lucha y reclamo de derechos. Es así, como la construcción de este momento diferencial, se ha vuelto indispensable para legitimar la lucha como movimiento indígena, recurriendo a la memoria de la constancia en los levantamientos en cuanto a la recuperación de tierras y exaltando la memoria violenta del proyecto colonial. Entender la ancestralidad como una construcción necesaria en cuanto a una identidad diferencial, es importante

para poder comprender los discursos sobre revitalización, recuperación y reivindicación de la identidad indígena. Es también central para entender que el proyecto propio de autodeterminación, autogobierno y autonomía es mejor para las comunidades indígenas que cualquier proyecto propuesto hasta el momento, bien haya sido por la colonia o el Estado. Es la aceptación de esto, lo que busca en su interlocución el movimiento indígena.

La resistencia indígena, diferente a otras formas de resistencia, tiene como eje vertical el cuidado del territorio, de su cosmovisión y su identidad orgánica como sujetos colectivos y naturaleza. El reconocimiento de que es necesario la revitalización de la identidad devela la hibridación cultural intrínseca a las identidades indígenas y permite el posicionamiento de estas en la búsqueda de alternativas radicales al proyecto de *desarrollo*. Entendido este en su continuidad como proyecto *civilizatorio* fuertemente violento. Para la comunidad indígena Inga de Aponte, el núcleo de esta recuperación se centra en la recuperación de la lengua, en cuanto a ámbito donde se vivencia la cosmovisión Inga. La lengua en este amplio discurso de la ancestralidad es un factor de legitimidad esencial. En la historicidad de la resistencia indígena, puede verse dentro de la comunidad Inga de Aponte un entrelazamiento entre la espiritualidad y el ámbito de lo político, donde la ritualidad es central en la exaltación de los dispositivos identitarios. La espiritualidad como componente de la resistencia indígena pertenece a uno de sus elementos diferenciales al igual que el territorio y la tenencia de la tierra que son indispensables para la configuración del sujeto social indígena con acción política.

Quizás resulta relevante la pregunta sobre porqué se buscan alternativas al *desarrollo*, desde el posicionamiento y la historia de las comunidades indígenas en la región norte andina, donde posiblemente la única respuesta pueda ser buscada en la historia de marginalización y subordinación de las comunidades indígenas en el territorio de la actual República de Colombia. Es de concluir entonces, por medio de la mirada profunda a la historia de la comunidad Inga de Aponte y al movimiento indígena de la región del norte de los Andes, que estas propuestas cobran sentido al entender la exclusión sistemática de las comunidades indígenas (pero también afrodescendientes y campesinas) en el proyecto de consolidación del Estado-Nación y en la construcción de la identidad nacional. Es quizás el compartir una historia de exclusión que permite a las comunidades indígenas del sur-occidente colombiano, articularse en redes

que confrontan al Estado y a la sociedad colombiana. En el caso de la comunidad Inga de Aponte, la coyuntura específica de la época de los cultivos ilícitos de amapola resulta un factor central en la necesidad de buscar alternativas para desarrollarse autónomamente y garantizar la soberanía y autonomía alimentaria del colectivo social. Al expulsar a los actores armados del territorio y organizar de nuevo el autogobierno indígena, el colectivo social necesitó crear políticas y estrategias económicas, así como realizar un plan de vida, que les permitiera alcanzar el Sumac Kawsay, como forma de *desarrollo* propio. Por otra parte, la necesidad de este *desarrollo* alternativo o autogestionado está ligado al contexto específico de explotación de recursos naturales de forma insostenible que ocurre regularmente por parte de corporaciones multinacionales, en zonas con mucha riqueza natural. Estas zonas generalmente se ubican en espacios de territorio declarados como resguardos, ya que las comunidades que habitan estos espacios han hecho usos de los recursos sin una explotación masiva de los mismos.

En efecto, el interés económico por estos espacios ha crecido con el paso del tiempo. Esto ha llevado a desplazamientos forzados de poblaciones indígenas enteras y ha agravado los crímenes cometidos por el paramilitarismo en el país, ya que en la mayoría de los casos son estas estructuras paramilitares las que representan los intereses de las corporaciones multinacionales que entrarían a los territorios a la salida de las comunidades indígenas. Es importante entender que la entrada de corporaciones multinacionales para la explotación de los recursos naturales, está ligada a la idea de progreso-igual *desarrollo*-igual industrialización y tecnificación del agro-igual más exportaciones-igual más *desarrollo*-igual más riqueza. Es decir, que la explotación de los recursos naturales en un país como Colombia, se liga a la idea de *desarrollo* proclamada como tecnificación e industrialización de los medios de producción para generar una mayor cantidad de ingresos y una explotación mayor en menor tiempo. Esta explotación es generalmente desmedida e insostenible para el medio ambiente y las generaciones futuras. En una economía globalizada, son las comunidades indígenas las que se encuentran en una situación de desigualdad en las relaciones económicas de este mercado global. La competencia es por ende nunca justa. Este panorama, que se intentó detallar dentro del cuerpo de la investigación, es una razón fundamental para que las comunidades indígenas discutan la necesidad imperante de buscar alternativas a esta forma de *desarrollo*.

Como lo podemos ver en las resoluciones emitidas dentro de las cumbres y encuentros indígenas, así como en los encuentros realizados por el movimiento social de base en Colombia, el modelo de *desarrollo* del gobierno ocupa un punto principal en la agenda de discusiones e intercambios de saberes. La recuperación del Sumac Kawsay y de los planes de vida, se ha convertido en la tarea más importante en materia de alternativas al *desarrollo* para las comunidades indígenas de la región. De igual forma, esto surge y se fortalece, gracias a la concepción holística de comunidad orgánica propia de las cosmovisiones andinas y amazónicas de las comunidades indígenas de Abya Yala. El hecho de que la naturaleza es parte constituyente de la comunidad.

El Estado se interpela en cuanto al derecho de autodeterminación y se le confronta en cuando a las garantías de la consulta previa en comunidades indígenas. Las relaciones económicas actuales en el panorama nacional y global develan las relaciones desiguales de poder entre comunidades indígenas y Estado. Esta desigualdad producto de una larga historia de colonización, violencia, subordinación y opresión, en la que las comunidades indígenas se han construido como sujetos sociales tradicionales, *subdesarrollados*, con un pensamiento no racional y una moral dubiosa. Gracias a esto, es que hasta la Constitución del 91', la ley concebía a los indígenas como menores de edad y su educación estaba bajo la tutela de la iglesia católica, donde la iglesia desarrolló un proyecto cultural-nacional civilizador basado en la escolarización y la enseñanza del español, el cristianismo y algunas prácticas económicas como la ganadería (Sánchez, 2018:37). La lucha del movimiento indígena nacional tiene una incidencia fundamental en el cambio de la representación actual de las comunidades indígenas, como comunidades guardianas de la naturaleza. Sin embargo, hasta hace menos de treinta años, en el plano legal, no se consideraba aún al indígena como ciudadano con los mismos derechos políticos que la población mestiza o criolla. Es así, como desde el inicio del proyecto colonial y por casi cuatro siglos se construyó una representación de las comunidades indígenas como *inferiores e incivilizadas* que tiene consecuencias diversas en la actualidad. Estas consecuencias pueden verse en la marginalización de las mismas en cuanto a su representación política, en cuanto a la falta de acceso a los recursos sociales y económicos dentro del territorio nacional, la consecuente situación de empobrecimiento y alta tasa de mortalidad de las y los indígenas y en situaciones de discriminación

estructurales e institucionales contra las y los indígenas. La construcción de estas identidades por parte del poder colonial, permitió una división del trabajo desigual, donde mestizos y criollos tuvieron mayor acceso a los recursos económicos, políticos y sociales de la nación. Esto fue extensamente tratado en el cuerpo de la tesis y resulta fundamental, para entender la subalternización de las comunidades indígenas.

La representación de las comunidades indígenas, construida desde el inicio del proyecto colonial ha sido determinante en cuanto a la implementación de políticas de *desarrollo* en países como Colombia. Es la teoría postcolonial en este caso, la que permite durante todo el cuerpo del documento analizar la construcción de esta representación, las continuidades de las relaciones de poder fundadas con el inicio del proyecto colonial y la marginalización de las comunidades indígenas. Al igual que la teoría del post-desarrollo, la teoría postcolonial, ha sido fundamental para poder realizar el análisis sobre la situación de las comunidades indígenas en Colombia en la actualidad. Al igual que para entender, los procesos políticos iniciados dentro del movimiento indígena nacional que apuntan a la *des*-subalternización de estas comunidades y a la inclusión de sus cosmovisiones en la formulación de estrategias políticas y económicas frente al *desarrollo*. Es así, como resulta pertinente discutir la pregunta sobre la subalternidad y la condición de subalternidad de las comunidades indígenas en la actualidad. Pregunta fuertemente discutida en la teoría postcolonial.

Spivak (1998) recuerda la imposibilidad de salir de la condición de subalternidad, gracias a la imposibilidad de articulación política de los sujetos subalternos, al igual que la inexistencia de un público que desee escucharlos. Sin embargo, en cuanto a las comunidades indígenas del país, podemos ver que por medio de la cooperación interétnica existe una articulación política que posibilita el desarrollo de estrategias específicas para afrontar las consecuencias de las políticas de *desarrollo* y formular propuestas alternativas desde lo medioambiental, lo político y económico. De esta forma, podría decirse entonces que dicha cooperación demuestra un proceso de *des*-subalternización de las comunidades indígenas en la región del norte de los Andes y el estudio de caso de la comunidad Inga permite trazar estas líneas de articulación y formas de cooperación interétnica. Este proceso ligado también a las discusiones dentro del colectivo indígena sobre la necesidad de rastrear las continuidades del proyecto colonial en la

identidad indígena, en la subjetividad y las formas de entender la comunidad. En cierta medida el proceso de *des*-subalternización se ha visto alimentado por la necesidad sobre la discusión del empoderamiento y descolonización de sus identidades y prácticas políticas y culturales. Recuperar la identidad indígena, la lengua, la unidad económica primaria son procesos que se entienden como propios de la descolonización de la identidad y que recuperan prácticas que han sido marginalizadas y anulada por el proyecto colonial y su violencia epistémica.

La pregunta sería, si en la actualidad podría considerarse a este grupo, como un grupo subalterno? La articulación política de los colectivos sociales, presentaría evidencia de que se encuentran en un proceso de *des*-subalternización. Sin embargo, sería necesario analizar las relaciones de poder internas a estos procesos de cooperación interétnica y en forma más específica dentro de la comunidad, para problematizar, si dentro del colectivo social, existen sujetos que siguen en condición de subalternidad. De esta forma, resulta relevante observar las relaciones de poder existentes dentro de la comunidad, estas pueden expresarse por medio de la presencia de un grupo particular en el dominio político y el acceso diferencial a ciertos espacios. Quienes se articulan políticamente al interior de la comunidad? Quienes están excluidos de esta articulación? Existen espacios de subalternidad al interior de la comunidad Inga de Aponte y que categoría juega un rol en cuanto a la exclusión de estas personas o grupos en la articulación de demandas políticas y económicas? La pregunta por las relaciones de poder devela también la heterogeneidad misma al interior de la comunidad y demuestra la importancia estratégica de presentarse como una comunidad con intereses homogéneos que se articula en un movimiento indígena igualmente homogéneo, siendo la ancestralidad el pilar central de la idea de esta homogeneidad.

Así, como en el movimiento indígena del sur-occidente del país existen grupos que tienen más o menos voz en las decisiones de las estrategias para interlocutar con el Estado, así también puede verse que los sujetos sociales tienen diferentes niveles de autoridad y acceso a las decisiones de poder. En efecto, el género como categoría que estructura las relaciones sociales y políticas dentro de la comunidad, resulta indispensable para entender las relaciones de poder internas. Quién sería el verdadero subalterno entonces? La cosmovisión indígena se basa en el principio de complementariedad, donde las tareas organizativas, económicas, agrícolas y

sociales se dividen y complementan también a través del género. Sin embargo, es evidente que el dominio político es habitado mayoritariamente por los hombres. Es así, como las entrevistas con los representantes de cada cabildo fueron realizadas a hombres cabeza de cabildo y solo una con una mujer, quién era la representante del cabildo de mujer y familia. Solo en esta relación puede verse una diferencia en la presencia según el género en los dominios políticos. Quienes tomaron la palabra fueron en casi todos los casos, al menos en cuanto a las entrevistas oficiales hombres. Es entonces, como la pregunta sobre la interseccionalidad se relaciona directamente con la pregunta por la subalternidad. La intersección de categorías identitarias que son más propensas a sufrir discriminación como son la etnicidad, la pertenencia de clase y la pertenencia de género, posicionan a los sujetos sociales en espacios diferentes en las relaciones de poder.

En el caso de la mujer indígena, su pertenencia étnica como indígena de la mano del hecho de ser mujer empobrecida históricamente, la ubican en desventaja en cuanto a su presencia en espacios políticos, pero también al acceso a los recursos dentro de la comunidad misma. En efecto, el colectivo masculino dentro de la comunidad asume en sus demandas y discusiones las voces de todos los miembros de la comunidad, minimizando muchas veces los intereses y las demandas de las mujeres indígenas. La voz del colectivo indígena se convierte así en evidentemente masculina, dando la perspectiva *falsa* de un movimiento sin género. Es quizás el problema de la violencia doméstica y su invisibilización como un problema socio-político interno dentro de la comunidad, el que evidencia el posicionamiento diferencial en cuanto a género. En efecto, las mujeres indígenas han intentado organizarse en el plano regional para problematizar la importancia de la descolonización, pero también de la despatriarcalización de las comunidades e identidades indígenas, planteando así que las luchas por la autonomía de las comunidades indígenas, no puede ser desligada de la lucha contra los sistemas de dominación patriarcal.

Es así y por medio de la articulación regional de mujeres indígenas, al exterior de las comunidades que como mujeres han realizado demandas al movimiento indígena, en cuanto a garantizar el acceso de las mujeres a la justicia propia cuando hay situaciones de violencia doméstica. En el caso de la comunidad Inga de Aponte, este parece un tema importante que no es carente de conflictos al interior de la comunidad misma. Una de las entrevistas informales, realizadas a una mujer indígena no involucrada con

el cabildo (que se muestra en el cuerpo de la tesis), ejemplifica su desconfianza con la representante del cabildo de mujer, quien no considera que los temas de violencia doméstica deban ser tratados dentro de la justicia propia, sino al interior de la familia. La falta de acceso a mecanismos de justicia y reparación, invisibiliza la realidad de muchas mujeres al interior de la comunidad y acentúa la situación de subalternidad de la mujer indígena. En condiciones de violencia doméstica, invisibilizadas en el dominio político, tienen las mujeres violentadas menos posibilidad de articulación política y acceden generalmente a menos recursos económicos. Es así, como en el dominio político de la comunidad, el tema de violencia doméstica se desplaza a la esfera privada y no se tematiza como un problema estructural dentro de la comunidad. La ausencia de este tema dentro de las discusiones políticas, promueve medidas hacia la mujer que no promueven su empoderamiento como actoras políticas, sino que las restringe a su identidad tradicional en el ámbito artesanal y familiar. Muchas de estas mujeres sin embargo, desearían que las estrategias desde el autogobierno indígena apuntaran al empoderamiento político y económico de la mujer indígena y ofrecieran planes de aprendizaje de la escritura o la oratoria, a partir de los cuales las mujeres podrían ocupar de forma más igualitaria el dominio político dentro de la comunidad. El poder de representación político de la comunidad sigue en mano de los hombres.

De igual forma, existen espacios culturales con un poder simbólico grande, como lo es por ejemplo, el conocimiento sobre el Yajé, columna vertebral de la espiritualidad indígena amazónica central en la comunidad Inga. El conocimiento sobre el Yajé, al igual que la posibilidad de ofrecerlo a otras personas corresponde únicamente a los hombres, volviendo este dispositivo religioso-espiritual und dispositivo de poder masculino, donde la figura del hombre se construye como más cercana a la espiritualidad y a la comunicación con las deidades y los ancestros. Los hombres gozan de este privilegio, lo que permite que se ubiquen en espacios de poder diferenciales a las mujeres. Es también, en la pregunta por la *des*-subalternización importante observar la invisibilidad de géneros no hegemónicos dentro de la comunidad Inga y dentro del principio de complementariedad central en la cosmovisión andina. Son las personas con deseos no heterosexuales e identidades de género diversas, quienes representan un grupo no-existente dentro de la comunidad. Sobre su presencia, no existe ningún discurso más que la patologización de sus preferencias sexuales, como preferencias presentes, porque el espíritu de la persona no se encuentra en armonía. Este

grupo resulta el subalterno absoluto al interior de la comunidad. El lugar declarado de no-existencia y la explicación de sus preferencias sexuales, desde la patologización o el desvío de estas personas, son indicadores de su estado subalterno. En ningún caso, pudo accederse a ninguna de estas personas, ya que por causa del oprobio social, ninguna se reconocería como con identidad de género diversa. Existe así, una ausencia absoluta de sus voces y no son representadas dentro de este trabajo de investigación doctoral.

Por otra parte, es importante la observación de relaciones de poder al interior de la comunidad, para así contribuir a la desromantización de las comunidades indígenas y observar de forma crítica sus realidades. Esto también en cuanto a la pregunta por el pasado Inca de la comunidad Inga y las formas imperiales de control territorial propias de esta expansión, que acentúan las relaciones de poder entre comunidades andinas y amazónicas, donde las voces se representan de forma desigual, homogenizando realidades distantes a las propias de comunidades andinas.

Ziai (2012) en su texto „*Post-Development: Fundamentalkritik der Entwicklung*“ reconoce la existencia de dos variantes, la neopopulista y la escéptica, este trabajo hace uso de esta última. En su crítica al desarrollo, la variante escéptica reconoce que las culturas no son estáticas y que años de dominación, intercambio y contacto han permitido la hibridación de prácticas culturales autóctonas (como el caso del ritual del Yajé), que no se consideran negativas, sino coexistentes a la historia de las sociedades. Sin embargo, propone que dentro de esta idea fluida y no cerrada de cultura, son las comunidades afectadas por la idea de un *desarrollo* lineal, técnico, sinónimo de progreso, las que deben decidir que tipo de *desarrollo* desean para sí. Es dentro de la variable escéptica del Post-desarrollo en la que el derecho de la autodeterminación cobra central importancia. Como crítica fundamental al *desarrollo*, esta promueve que se respete la diferencia cultural frente al *occidentalismo* universal y que este sea evaluado críticamente como modelo único de sociedad próspero para todas las comunidades. Es así, como la variante escéptica regresa la mirada a la autorepresentación y autodeterminación en la búsqueda de alternativas al *desarrollo*, entendiendo la hibridación cultural como un proceso natural de las culturas.

La pregunta por la representación se vuelve nuevamente fundamental. Es así, como la comunidad indígena Inga, al igual que el movimiento indígena en el sur-occidente colombiano, construyen estrategias mediáticas posibles a través del uso de tecnologías de comunicación virtuales, para que sean reconocidos a un nivel global, como actores políticos con demandas y estrategias de resistencia frente al patrón colonial del poder. Sus propuestas educativas, por un lado recogen la importancia de la lengua indígena y de la cosmovisión, así como su transmisión generacional y por el otro, hacen hincapié en la necesidad de conocer el uso de tecnologías y conocimientos propios de la globalización. Es así, como consideran que la educación misional, que tuvo la tutela sobre las comunidades hasta finales del siglo XX, tuvo como propósito mantener a las comunidades en condiciones de subalternidad, con acceso desigual a conocimientos específicos sobre el mundo y la ciencia. En la actualidad, las comunidades indígenas quieren romper con ese patrón de educacional formal *inferior*, exigiendo el acceso a esta información.

La representación cobra central importancia en la búsqueda de alternativas económicas que generen ingresos a la comunidad y es así, como la comunidad Inga de Aponte necesita acceder al mercado global por la decisión de exportar el café *Wasikamas*. La decisión sobre esta exportación está ligada a la coyuntura de la erradicación voluntaria de los cultivos ilícitos de amapola y la necesidad de generar ingresos para la comunidad de forma autónoma. La comunidad Inga de Aponte es parte de relaciones comerciales a nivel global e intenta autorepresentarse en materia de exportación, para esto ha sido indispensable la formación de indígenas Ingas en las áreas de economía y mercado, necesarias para hacer parte de las relaciones comerciales transnacionales. El hecho de que hayan propuestas y estrategias internas que apuntan a la participación de la comunidad en un mercado globalizado transnacional, así como la centralidad de la educación global y la comunicación tecnológica virtual, son evidencias que alejan a la comunidad de ideas estáticas y románticas de una comunidad que solo quiere regresar a su pasado, por medio del aislamiento regional. Estos no son los deseos propios de la comunidad, ni de su derecho de autodeterminación. La desromantización se evidencia también en sus formas de vivienda y vestido, asumidas positivamente gracias al contacto con Occidente y la hibridación cultural.

Se concluye así, que la *des*-subalternización progresiva de la comunidad, no significa que dentro de la misma no hayan sujetos subalternos, sin embargo apunta no solo la descolonización epistémica, sino también al cambio contundente de la representación de las comunidades indígenas a nivel nacional, regional y global. La identidad indígena cobra sentido enfrentándose a otras identidades instauradas desde el proyecto colonial, develando que existe un lazo colonialidad-proyecto civilizatorio-dispositivo de blanquitud-*desarrollo* que presenta una continuidad histórica y que ha sido fuertemente violento, designando espacios específicos de acceso al conocimiento (qué y quién puede conocer) y manipulando el deseo, por medio de la construcción de subjetividades específicas a favor de la matriz colonial del poder. La resistencia indígena empieza con el proyecto colonial y aún en la actualidad crea estrategias y debates que develan su continuidad y violencia. Existen estrategias y plataformas de acción y lucha específicas, mediante las cuales las comunidades de la región norte andina se han articulado por medio de la cooperación interétnica, presentando una agenda propia por medio de la construcción de sus planes de vida, de la consecución del Sumac Kawsay como una alternativa al *desarrollo* y la centralidad que ocupa en sus luchas el derecho de autodeterminación.

Por medio de una mirada profunda a una comunidad específica fue en el caso de éste trabajo doctoral, posible trazar las redes de acción y de cooperación, así como desromantizar la idea estática de comunidades con culturas cerradas, que solo esperan retornar a un pasado idílico. De igual forma, se pregunta por el rol del Estado y la necesidad constante de interlocución con este. El ejercicio etnográfico y la reflexión crítica han sido en este proceso una herramienta fundamental. Por último, esta tesis intenta aportar al entendimiento más amplio del movimiento indígena de la zona e intenta aportar al conocimiento de luchas por la autonomía, desde la realidad específica de la comunidad Inga de Aponte-Nariño.

8. Literatura

ADARME, A.(2005): Producto multimedial. El resguardo indígena Inga de Aponte (Nariño), historia y situación actual. Departamento de Matemáticas y Estadística, Universidad del Nariño: Pasto

AGUIRRE, G. (1991): Regiones de refugio, el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América. Universidad Veracruzana: México

AMNISTÍA INTERNACIONAL (2014): Un título de propiedad no basta. Por una restitución sostenible de tierras en Colombia. Amnesty International Lt.: London

ALTBACH, P.G. (1971): Education and Neocolonialism: A Note. Comparative Education Review, Págs. 237-239

ÁLVAREZ, S.E. (2009): Repensando la dimensión política y cultural desde los movimientos sociales: algunas aproximaciones teóricas, en: Hoetmer, Raphael (Ed.): Repensar la política desde América Latina. Programa democracia y transformación global, Universidad Nacional Mayor de San Marcos: Perú. Págs. 27-36

AMBULUDÍA, L.M. (2010): Abya Yala and the Decolonization of Democracy, Knowledge, Education, and the State, en: Meyer et. al, New World of indigenous Resistance. City Lights Book: San Francisco

ANDERSON, B. (1993): Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo, Fondo de cultura económica: México

ASCHROFT, B. (2007): Post-Colonial Studies. They key Concepts. Second edition. Routledge: London & New York

ASSIES, W. (2010): Autonomía y jurisdicción indígena originario en América Latina, en: Memoria del Foro internacional: Autonomías indígena originarias, procesos políticos del movimiento indígena en América Latina y Bolivia. Centro de estudios para el desarrollo laboral y agrario, CEDLA: Bolivia. Págs. 41-68

BALANDIER, G. (1994): *El poder en Escena. De la representación del poder al poder de la representación.* Paidós: Barcelona

BECK, U. (2003): *La industrialización: El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas.* Paidós: Barcelona

BENAVIDES, N. (1969): *Origen del juego de negritos,* Revista Cultura Nariñense, Vol.2, N. 18, Pasto. Pág. 43

BHABHA, H. (1992): *Freedom's Basis in the Indeterminate,* en: *October,* Vol. 61, *The Identity in Question.* The MIT Press: Cambridge. Págs. 46-57

BONILLA, V. D. (2006): *Siervos de Dios y amos de indios: El estado y la misión capuchina en el Putumayo.* Universidad del Cauca y Universidad del Valle: Cali

BRICEÑO, M. S. (2014): *Las Coordenadas del Cielo. Músicas en las ceremonias de yajé del taita Orlando Gaitán.* Universidad Nacional de Colombia: Bogotá

BURNETT, S.E. (2010): *Primitive culture.* Vol. 2. Cambridge University Press: Cambridge.

CALELLA, P. (1940): *Apuntes sobre los indios Sionas del Putumayo,* en *Anthropos* 35-36, ANTHROPOS: Sankt Agustin. Págs, 737-739

CARVAJAL-CARMONA, L. G. et.al. (2000): *Strong Amerind/White Sex Bias and a Possible Sephardic Contribution among the Founders of a Population in Northwest Colombia,* en: *Am J Hum Genet.* 2000 Nov; 67(5): Bethesda MD. Págs. 1287-1295

CASTRO, M.d.M & TAMAYO, C. (2017): *Den Leviathan zähmen. Indigener Widerstand und koloniale Wissensproduktion in den nördlichen Anden,* en: *Aram Ziai (Hg.): Postkoloniale Politikwissenschaft Theoretische und empirische Zugänge.* Transcript Verlag: Kassel. Págs.377-399

CERRÓN-PALOMINO, R. (2010): *El contacto inicial quechua-castellano: la conquista del Perú con dos palabras,* en: *Lexis,* Vol. XXXIV (2).*Lexis – Journal of English Lexicology:* Lyon. Págs. 369-381

CHINDOY CHINDOY, A. (2015) Representación identitaria del grupo de mujeres del cabildo menor de mujer y familia en el resguardo indígena Inga de Aponte-Nariño-Colombia, Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad tecnológica de Pereira

CHINDOY CHINDOY, L. A. (2016): Armonización del territorio ancestral para el bien vivir en la microcuenca San Francisco, Resguardo Inga de Aponte, Municipio del tablón de Gómez - Nariño. Universidad tecnológica de Pereira, Facultad de Ciencias Ambientales, programa de Administración del Medio Ambiente: Pereira

COICA -La Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (2015): La sostenibilidad Humana es un „volver a la MALOCA“, conjugando el saber ancestral y el conocimiento occidental, en: Revista Nuestra Amazonía N.20: Ecuador

CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA -CRIC- (2004): Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia. Editorial Fuego Azul.: Bogotá 2004

CRENSHAW, K. (1991): Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color, en: Stanford Law Review Vol. 43, No. 6 (Jul., 1991): Stanford. Págs:1241-1299

DURKHEIM, É. (1991): Las formas elementales de la vida religiosa. Fondo de cultura económica: México

ENCISO, A.J. & MENDOZA (2011): El Ayni y la Minka: dos formas colectivas de trabajo de las sociedades pre-Chavín, en: investigaciones sociales Arqueología, Vol.15, N.27. Universidad Nacional Mayor de San Marcos: Perú. Págs. 43-75

ENGEL, F. (1963): A preceramic Settlement on the Central Coast of Peru: Asia, Unit 1, en: Transactions of the American Philosophical Society Vol. 53, No. 3 (1963): Paris. Págs. 1-139

ESCOBAR, A. (1992): Planning, en W. Sachs (Hg.) The Development Dictionary: A guide to Knowledge as Power. Witwatersrand University Press: Johannesburg. Págs. 145-160

ESCOBAR, A. (1995): *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton University Press, Princeton/New Jersey

ESCOBAR, A. (2010): *Una minga para el postdesarrollo. Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones locales*. Programa democracia y transformación global, Lima

ESPINOSA, M.A. (1996): *Surgimiento y andar del Quintín Lame*. Ediciones Abya-Yala: Quito

FALS BORDA, O. (2001): *Participatory action research in social theory: Origins and challenges*, en: P. Reason & H. Bradbury (Eds). *Handbook of action research: Participatory inquiry and practice* Thousand Oaks, CA: Sage. Págs. 27-37

FALS BORDA, O. (2008): *La subversión en Colombia: el cambio social en la historia*, en Borja et al: *análisis político* no 64, Bogotá, septiembre-diciembre, 2008. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá. Págs. 130-133

FALS BORDA O., et. al. (2005): *La violencia en Colombia*. Editorial Taurus: Colombia

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS -FAO- (2013): *FAO Estudios sobre tenencia de la tierra*. Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la alimentación: Roma

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS -FAO- (2015): *Comida, territorio y memoria*. Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la alimentación: Bogotá

FERGUSON, J. (1990): *The Anti-Politics Machine: 'Development', Depoliticization, and Bureaucratic Power*. Lesotho. University of Minnesota Press: London

FOLEY, D., VALENZUELA A. (2005): *Critical Ethnography: The Politics of Collaboration*, en: Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln, eds.,

Handbook of Qualitative Research. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, Págs. 217-230

FOUCAULT, M. (1980): Power/Knowledge. Pearson Education Limited:Harlow

FREIRE, P. (1970). Pedagogy of the oppressed. Seabury Press: New York

GIACALIA, M. (2002): Hegemonía, concepto clave para pensar la política, en: TÓPICOS, Revista de Filosofía de Santa Fe (Rep. Argentina) N.10. Universidad Nacional de Entre Ríos: Argentina. Págs. 151-158

GIRALDO T., C.(2000): Medicina tradicional de la mujer Inga, en: Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales. Vol 24, N.90: Colombia. Págs. 5-14

GIRALDO V., J.H. & YUNDA R., M.C. (2000): La chagra indígena y biodiversidad: sistema de producción sostenible de las comunidades indígenas del Vaupés (Colombia), en: Cuadernos de Desarrollo rural, N. 44, Mayo 8 del 2000. Universidad Javeriana: Colombia

GLISSANT, É. (1991): Poétique de la Relation. Gallimard: Paris

GÓMEZ , J. (2006): Fragmentos para una historia de los Siona y de los Tukano Occidentales, en: Revista Inversa, Vol. 1, No.2 (2006). Universidad Nacional de Colombia: Bogotá. Págs. 80-107

GORDILLO, G.& MÉNDEZ, J. (2013): Seguridad y soberanía alimentaria. FAO: Buenos Aires

GOW, P. (1994): River People: Shamanism and History in Western Amazonia, en: Thomas, N. Shamanism, History and the State. The University of Michigan Press: Michigan. Págs.90-114

GUHA, R. (1997): Subaltern Studies Reader 1986-1995. University of Minnesota Press: USA

GUHA, R. & SPIVAK, G.C. (Hg.) (1988): Selected Subaltern Studies, New York/Oxford: Oxford University Press

HOETMER, R. (2009): Después del fin de la historia: reflexiones sobre los movimientos sociales latinoamericanos de hoy, en: Hoetmer, Raphael (Ed.): Repensar la política desde América Latina. Programa democracia y transformación global, Universidad Nacional Mayor de San Marcos: Perú. Págs. 85-109

GARRIDO, M.B. & MOULY, C. (2015): Peace Territories In Colombia: Comparing Civil Resistance In Two War-Torn Communities, en: Idler et al, Journal of Peacebuilding & Development, 10:3. Taylor & Francis Group: England. Págs. 1-15

JORDAN, G. & WEEDON, C. (1995): Cultural Politics: Class, Gender, Race And The Postmodern World. Wiley: New York

KIPPLER, C. (2010): Exploring Post-Development: Politics, the State and Emancipation. The question of alternatives, en: POLIS Journal Vol.3, Winter 2010. University of Leeds: Leeds. Págs. 1-38

KLEMP, L. (2000): Entwicklungspolitik im Wandel : von der Entwicklungshilfe zur globalen Strukturpolitik. Deutsche Stiftung für Internationale Entwicklung: Bonn

KOTHARI, et al (2014): Buen Vivir, Degrowth and Ecological Swaraj: Alternatives to sustainable development and the Green Economy, en: Development (2014), Vol. 57, Issue 3-4. The journal of Development Studies: England. Págs. 362-375

LÓPEZ AUSTIN, A. (2015): Las razones del mito, la cosmovisión mesoamericana. Ediciones Era: México

LOUAI, E. H. (2011): Retracing the concept of the subaltern from Gramsci to Spivak: Historical developments and new applications, en: African Journal of History and Culture (AJHC) Vol. 4(1), January 2012: Nigeria. Págs. 4-8

MARTÍNEZ, N. (2006): El análisis de la Apertura económica en Colombia y el sector externo (1990-2004), en: Apuntes del Cenes, I Semestre de 2006. Escuela de Economía perteneciente a la Facultad de Ciencias Económicas y

Administrativas de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia:
Bogotá

MCNEILL, W. (1978): *Plagues and peoples*. Anchor Press /Doubleday:
New York

MIGNOLO, W. (1994): *Writing without words. Alternative Literacies in
Mesoamerica and the Andes*. Duke university Press: Durham

MIGNOLO, W. (2001): *Coloniality of Power and Subalternity*, en: *The
Latin American Subaltern Studies Reader*. Duke University Press: Durham.
Pags. 224-244

MIGNOLO, W. (2008): *La opción decolonial*, en: *Revista Letral*, Duke
University Press: Durham. Págs. 4-22

MIGNOLO, W. (2012): *Mariátegui and Gramsci*, en: "latin" *America:
Between Revolution and Decoloniality*, en: Neelam Srivastava/ Baidik
Bhattacharya (Hg.): *The Postcolonial Gramsci*: Routledge: New York/
London,. Págs. 191-217

MÍNGUEZ, V.M. (2005): *Sincretismo Cultural*, en: *Perú: indígena y
virreinal*. Fundación Dialnet: La Rioja,. Págs. 196-201

MOHANTY, Ch.T. (1985): *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and
Colonial Discourses*, en: *boundary 2* Vol. 12/13, Vol. 12, no. 3 - Vol. 13, no.
1, *On Humanism and the University I: The Discourse of Humanism* (Spring
- Autumn, 1984). Duke University Press: Durham. Págs. 333-358

MONTAÑA, T. (2009): *Quintín Lame, 1980s*, en: *The international
Encyclopedia of Revoution and Protest*. Wiley: New Jersey

MUÑOZ, L. (1985): *Historia del Carnaval andino de blancos y negros*.
Ediciones IADAP - Instituto Andino de Artes Populares del Convenio
„Andrés Bello“: Quito

MUSALEM, P. (2017): *Redes indígenas del yagé: historia y poder*. Texto
presentado en el V Congreso De la Asociación Latinoamericana de

Antropología -XVI Congreso de antropología 6-9 junio de 2017, Colombia: Bogotá

NACIONES UNIDAS (2015): Objetivos de Desarrollo del Milenio Informe de 2015. Naciones Unidas: New York

NKRUMAH, K. (1965): Neo-Colonialism, The Last Stage of Imperialism. Thomas Nelson & Sons, Ltd.: London

NOLLA, N. (1997): Etnografía: una alternativa más en la investigación pedagógica, en: Revista Cubana Educación Media Superior. 11(2), Págs 107-115

NUÑEZ, L.Á. (2008) Quintín Lame: mil batallas contra el olvido, en: Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, núm. 35. Universidad Nacional de Colombia Bogotá: Colombia. Págs. 91-124

PARFITT, T. (2002): The End of Development?: Modernity, Post-Modernity and Development. Pluto Press: London

PEREIRA, L. (2016): Sistematización Etnográfica. Una propuesta para la evaluación de experiencias de desarrollo comunitario. Fondo Editorial UNERMB: Venezuela

PERSELEY, G.J. (1999): Aplicaciones de la biotecnología a los cultivos: Beneficios y riesgos. Programa de conservación de recursos genéticos, Universidad de California: California

PINEDA, R. (1997): Estado y pueblos indígenas en el siglo XX. La política indigenista entre 1886 y 1991, en: Credencial Historia N.146. Banco de la República: Bogotá. Págs.12-13

PRIEN, H. (1993): Lenguas y evangelización en la época colonial, ¿adaptación o dominación?, en: Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas - Anuario de Historia de America latina (JbLA). N. 30. De Gruyter: Berlin

QUIJANO, A. (1992): Colonialidad modernidad y racionalidad, en: Perú Indig. 13(29). Órgano del instituto indigenista peruano: Perú. Págs. 11-20

QUIJANO, A. (2000): Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America, en: *Nepantla*, No. 3, Duke University Press: Durham, North Carolina. Págs. 533-580

QUIJANO, A. (2007): Colonialidad el Poder y Clasificación Social, en: Castro-Gómez & Grosfoguel (Eds.) *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Pontificia Universidad Javeriana / Siglo del Hombre Editores: Bogotá. Págs. 94-95

QUIJANO, A. (2009): El nuevo imaginario anticapitalista, en: Hoetmer, Raphael (Ed.): *Repensar la política desde América Latina. Programa democracia y transformación global*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos: Perú. Págs.: 59-74

QUIJANO, A. (2011): Colonialidad del poder y clasificación social, en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO: Buenos Aires. Págs. 285-327

QUINTÍN LAME, M. (1939): *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Universidad del Cauca: Colombia

RATHGEBER, T. (2011): Cooperación interandina: Organizaciones indígenas como actores internacionales, en: Büschges Christian, Kaltmeier Olaf, Thies Sebastian (Eds.): *Culturas políticas en la región andina*. Vervuert Verlag: Madrid. Págs. 319-338

ROBINSON, S. (1996). *Hacia una comprensión del chamanismo Cofán*. Ediciones Abya-Ayala: Quito, Ecuador

ROCHER, A. (2013): La Montaña: espacio de rebelión, fe y conquista, en: *Estudios históricos novohisp. no.50 México ene./jun. 2014*: México. Págs. 45-76

ROMERO, .E & LOZANO, N. (1994): *Sendero de la Memoria Un Viaje por la Tierra de los Mayores*. Instituto Colombiano de Antropología (ICA): Bogotá

SMITH, T. (2012): *Decolonizing methodologies: Research and Indigenous Peoples*. University of Otago Press and Zed Books Ltd: London & New York

SANCHÉZ, C. (2013): *Análisis de la movilización indígena promovida por el Consejo Regional Indígena del Cauca-(C.R.I.C), como herramienta política y social para la restitución de los derechos de los pueblos indígenas del Departamento del Cauca, en el marco de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria (2006-2010)*. Universidad del Rosario: Bogotá

SCHULTES, E. & HOFFMAN, A. (2006): *Plantas de los Dioses: orígenes del uso de los alucinógenos*. Fondo de cultura económica: México

SCOTT, J.C. (2009) *The Art of Not Being Governed, An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. Yale University Press: New Haven & London

SOTOMAYOR, J. (1994): Colombia: Encrucijada de poderes estatales y paraestatales. Paramilitares, milicias populares y reinstitucionalización autoritaria en Colombia, en: *Jueces para la democracia*, N.24, 1994. Fundación Dialnet: La Rioja,. Págs: 89-100

SOUSA SANTOS, B. (2007): *Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges*, en: *Review Research Foundation of State* , Research Foundation of State. University of New York: New York City. .Págs. 45-89

SOUSA SANTOS, B. (2010): *Refundación del Estado en América Latina Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Instituto Internacional de derecho y sociedad/ Programa democracia y transformación global: Lima

SPIVAK, G.Ch. (2008): *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, en: *Buden, Boris/Kastner, Jens (Hg.): Es kommt darauf an, Band 6*. Verlag Turia+Kant, Wien/Berlin

STOLER, A. (1995): *Race and Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of things*. Duke University Press: Durham

SUÁREZ, M.C. (1998): *Una propuesta en modelo de salud para los pueblos indígenas de la Amazonía*. Instituto Amazónico de Investigaciones Imani, Universidad Nacional de Colombia: Leticia. Págs. 173-195

TAYLOR, S.J.& BODGAN R. (1984). La observación participante en el campo. Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados. Paidós Ibérica: Barcelona

TELLEZ, F. (2017): Diseño de indicadores de pobreza subjetiva para la inclusión étnica de la comunidad inga del Resguardo Aponte-Nariño. Facultad de economía y empresa. Universidad de Murcia: Murcia

TEMOCHE, P. (2010): Breve historia de los incas. Ediciones Nowtilus: Madrid

TERBORG, R. (2006): La "ecología de presiones" en el desplazamiento de las lenguas indígenas por el español. Presentación de un modelo, en: Forum Qualitative Social Research, Volumen 7, No. 4, Art. 39: México.

VALDEZ, Z. (2012) Etnografía crítica. Surgimiento y repercusiones. Revista Comunicación, 2012. Año 33 / vol. 21, No. 1. Instituto Tecnológico de Costa Rica, Págs. 16-24

VÁSQUEZ, R. (2011): Translation as Erasure: Thoughts on Modernity's Epistemic Violence, en: Journal of Historical Sociology Vol. 24 No. 1 March 2011. Taylor & Francis: Abingdon. Págs. 27-44

VASQUEZ-LABA, V. (2008): Las contribuciones del feminismo poscolonial en los estudios de género: interseccionalidad, racismo y mujeres subalternas, en: Pórfiles de la cultura cubana, Enero-Abril 2008. Revista del instituto cubano de investigación cultural Juan Marinello: la Habana

VELÁSQUEZ, E. (2007): Historia del paramilitarismo en Colombia en História. Vol. 26. N.1. Sao Paulo, Brasil. Págs. 134-153

ZELADA, D. & FLORES, J.M. (2000): La importancia de las plantas psicotrópicas para la economía de intercambio y relaciones de interacción en el altiplano sur andino, en: Complutum, 11, 2000. Universidad Complutense Madrid: Madrid Págs. 275-284

ZHANG, X. (2001): Legal Status of traditional Medicine and Complementary/Alternative Medicine: A Worldwide review. World Health Organisation -WHO: Ginebra

ZIAI, A. (2004): The ambivalence of Post-Development: Between Reactionary Populism and Radical Democracy, en: Third World Quarterly, 25(6): England. Págs. 1045-1060

ZIAI, A. (2006): Post-Development: Ideologiekritik in der Entwicklungstheorie, en: Politische Vierteljahresschrift Nr. 2, Vol. 47, Juni 2006, Págs.193-218

ZIAI, A. (Hg.) (2007): Exploring Post-Development: Theory and practice, problems and perspectives. Routledge. New York

ZIAI, A. (2010): Postkoloniale Perspektiven auf Entwicklung, en: Zeitschrift Peripherie, N. 120. Wissenschaftliche Vereinigung für Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik: Münster. Págs. 399-426

ZIBECHI, R. (2009): Gobiernos y movimientos: entre la autonomía y las nuevas formas de dominación, en: Hoetmer, Raphael (Hg.): Repensar la política desde América Latina. Programa democracia y transformación global, Universidad Nacional Mayor de San Marcos: Perú. Págs. 185-194

8.1. Enlaces de internet

ACOSTA, A. (2016): Repensar el mundo desde el Buen Vivir. (https://www.degrowth.info/wp-content/uploads/2016/09/DIB_Buen-Vivir_es.pdf) 22.5.2019, 13:45

AGENCIA PRESIDENCIAL PARA LA ACCIÓN SOCIAL Y LA COOPERACIÓN INTERNACIONAL - ACCIÓN SOCIAL (2011): Ley de víctimas y restitución de tierras, Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones (http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/ley_victimas/ley_victimas_completa_web.pdf) 27.5.2019, 12:10

ALTO COMISIONADO PARA LA PAZ (2016): Acuerdos para la terminación definitiva del conflicto. (<http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/procesos-y-conversaciones/Documentos%20compartidos/24-11-2016NuevoAcuerdoFinal.pdf>) 26.5.2019, 20:09

ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE (1991): Constitución política de 1991. (<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Colombia/colombia91.pdf>) 26.5.2019, 20:07

BOLAÑOS, A. (2017): Inculturación y educación en comunidades nativas Inga y Kamçá. La presencia capuchina. *Revista Electrónica en Educación y Pedagogía*, 1(1), 59-74. (<http://dx.doi.org/10.15658/rev.electron.educ.pedagog17.09010104>) 22.5.2019, 13:38

BUSTAMANTE, G. (2012): El desarrollo del derecho fundamental a la Consulta Previa en Colombia. (<http://viva.org.co/cajavirtual/svc0300/articulo05.html>) 26.5.2019, 20:00

CAFÉ WUASIKAMAS (2003): Nosotros (<http://www.wuasikamas.org/nuestra-historia/>) 27.5.2019, 12:42

CASTRO-GOMEZ, S. (2005): La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816) (<http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/pensar-puj/20180102042534/hybris.pdf>) 27.5.2019, 12:57

CAVIEDES, M. (2007): Guardias indígenas de la zona centro y Caldon. En paz y resistencia. Experiencias indígenas desde la autonomía: Centro de Cooperación al indígena CeCoin: Bogotá. (<http://www.observatorioetnicocecoin.org.co/descarga/pazyresist.pdf>) 22.5.2019, 13:10

COGUA GÓMEZ, L.A. (2017): Análisis de los procesos comunitarios relacionados con la seguridad, soberanía y autonomía alimentaria de la comunidad indígena Nasa de la vereda Solapa, municipio de Jambaló, departamento del Cauca. Magister en Seguridad alimentaria y nutricional, Universidad Nacional de Colombia (<http://bdigital.unal.edu.co/57562/1/Trabajo%20de%20grado%20Laura%20Cogua.pdf>) 27.5.2019, 12:00

COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS, ORGANIZACIÓN DE LOS ESTADOS AMERICANOS (2000): Informe N. 36/00, Caso 11.101, Masacre Caloto-Colombia (<http://www.cidh.org/annualrep/99span/De%20Fondo/Colombia11101.htm>) 27.5.2019, 12:38

COMISIÓN NACIONAL DE TRABAJO Y CONCERTACIÓN DE LA EDUCACIÓN PARA LOS PUEBLOS INDÍGENAS -CONTCEPI- (2013): Perfil del sistema educativo indígena propio SEIP. (<http://www.caminosinterculturales.org/documentos/Debates-Pedagogicos/Pedagogia-propia/Para-ir-mas-alla/SEIP.pdf>) 24.5. 2019, 20:54

CONGRESO DE LOS PUEBLOS (2010): Nuestra historia. (<https://www.congresodelospueblos.org/nuestra-historia/>) 27.5.2019, 11:41

CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA - CRIC- (1971): Plataforma de Lucha. (<http://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/plataforma-de-lucha/>) 24.5.2019, 20:58

CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA - CRIC- (1971): Programa de educación (<http://www.cric-colombia.org/portal/proyecto-cultural/programa-educacion/>) 24.5.2019, 21:01

CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA -CRIC- (1982): Programa de Salud, (<https://www.cric-colombia.org/portal/proyecto-cultural/programa-de-salud/>) 27.5.2019, 12:56

CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA - CRIC - (2006): Masacre del Nilo, crónica de la impunidad. (<https://www.cric-colombia.org/portal/masacre-del-nilo-cronica-de-la-impunidad/>) 29.5.2019, 14:04

CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA - CRIC- (2006): Primer congreso itinerante de los Pueblos Indígenas- CRIC, en: Colombia Internacional 63, ene - jun 2006, Págs. 200 - 205. (<https://revistas.uniandes.edu.co/doi/pdf/10.7440/colombiaint63.2006.10>) 27.5.2019, 11:39

CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA - CRIC- (2009): Universidad autónoma indígena intercultural. (<http://www.cric->

colombia.org/portal/universidad-autonoma-indigena-intercultural-uaii/) 26.5.2019, 19:57

CORPORACIÓN PARA EL DESARROLLO SOSTENIBLE DEL NORTE Y ORIENTE AMAZÓNICO (2008) Plan Integral de Vida indígena. (https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pivi_ozcimi_001_final_final.pdf) 22.5.2019, 12:57

EL ESPECTADOR (2018): #SinClóset | Indígenas trans: las rebeldes del santuario (https://www.youtube.com/watch?v=SD_GdprDL-0) 27.5.2019, 11:46

FARIA, C. & PAEZ, E. (2015). Anthropocentrism and speciesism: conceptual and normative issues. *Rev. Bioética y Derecho* 2014, n.32. Págs. 95 - 103. (http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1886-58872014000300009&lng=es&nrm=iso) 22.5.2019, 13:08

FLOTO, E. (1989): El sistema centro-periferia y el intercambio desigual. *Revista CEPAL*. (<https://repositorio.cepal.org/handle/11362/11758>), 19.5.2019, 14:07

GONZÁLES-MONTEAGUDO, J.G.(2001):El paradigma interpretativo en la investigación social y educativa. Nuevas respuestas para viejos interrogantes, en : *Cuestiones pedagógicas: Revista de ciencias de la educación*, N.15, 2000-2001. Págs. 227-246. (http://institucional.us.es/revistas/cuestiones/15/art_16.pdf) 24.5.2019, 14:28

GUTIÉRREZ, F. (2014): ¿Una historia simple? Centro de Memoria Histórica. (<http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/mesa-de-conversaciones/PDF/una-historia-simple-1447167162-1460380556.pdf>) 22.5.2019, 13:42

LA VÍA CAMPESINA (1993): La Vía Campesina: La voz de las campesinas y de los campesinos del mundo (<https://viacampesina.org/es/la-via-campesina-la-voz-las-campesinas-los-campesinos-del-mundo/>) 27.5.2019, 12:04

LÓPEZ LARA, Á. (2005): Los rituales y la construcción simbólica de la política, una revisión de enfoques, en: *Sociológica*, año 19, número 57, enero-abril de 2005. Págs. 61-92 (<http://www.redalyc.org/pdf/3050/305024871004.pdf>) 24.5.2019, 14:32

MOLINA, V.A. & TABARES, J.F (2014): Educación Propia. Resistencia al modelo de homogeneización de los pueblos indígenas de Colombia. *Polis*, 38 | 2014. (<http://journals.openedition.org/polis/10080>) 22.5.2019, 13:20

NACIONES UNIDAS - OFICINA DEL ALTO COMISIONADO PARA DERECHOS HUMANOS (1976): Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales/Pacto internacional de derechos civiles y políticos. (<https://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CESCR.aspx>) 24.5.2019,12:51

NACIONES UNIDAS (1992): Convenio sobre la diversidad biológica. (<https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-es.pdf>) 24.5.2019, 14:13

NACIONES UNIDAS (2007): Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf) 24.5.2019, 14:14

OBSERVATORIO ÉTNICO CECOIN (1992): Resolución Número 005078 de 1992 (30. Junio,1992).(http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/index.php?option=com_content&view=article&id=389:resolucion-numero-005078-de-19-30-junio-1992&catid=53:nacional&Itemid=124) 29.5.2019, 13:49

OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO -OIT- (1989): Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales, Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. (https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf) 24.5.2019, 14:12

ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA -ONIC- (2001): Pueblos indígenas (<http://www.onic.org.co/noticias/2-sin-categoria/1038-pueblos-indigenas>) 26.5.2019, 20:05

ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA -ONIC- (2017): Agenda Minga Nacional Indígena, Por la defensa de la vida, el territorio, la paz y el cumplimiento de los acuerdos (<https://www.onic.org.co/comunicados-onic/2884-llamamiento-minga>) 27.5.2019, 11:45

OXFAM (2017): Radiografía de la desigualdad. Lo que nos dice el último censo agropecuario sobre la distribución de la tierra en Colombia (https://www-cdn.oxfam.org/s3fs-public/file_attachments/radiografia_de_la_desigualdad.pdf) 27.5.2019, 12:16

PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA DE COLOMBIA (1996): Decreto 1397 de 1996. (http://historico.presidencia.gov.co/prensa_new/decretoslinea/1996/agosto/08/dec1397081996.pdf) 28.5.2019, 13:39

POPE, P. (1532): Sublimus Dei, On the Enslavement and Evangelization of Indians (<http://www.papalencyclicals.net/paul03/p3subli.htm>) 27.5.2019, 13:02

SALCEDO, L. et.al (2013): El paro nacional agrario: Un análisis de los actores agrarios y los procesos organizativos del campesinado colombiano, en: Área de Investigación Aplicada CENTRO DE ESTUDIOS INTERCULTURALES Universidad Javeriana de Cali 25/09/2013 (https://www.javerianacali.edu.co/sites/ujc/files/node/field-documents/field_document_file/el_paro_nacional_agrario_-_un_analisis_de_los_actores_agrarios_y_los_procesos_organizativos_del_campesinado_colombiano._centro_de_estudios_interculturales._.pdf) 27.5.2019, 12:16

SARMIENTO, J.P. (2016) El acaparamiento de tierras en Colombia, entre la concentración de la tierra y el conflicto armado. (http://www.msh.univ-nantes.fr/servlet/com.univ.collaboratif.utils.LectureFichiergw?CODE_FICHER=1519047926191&ID_FICHE=5742) 22.5.2019, 13:03

SECRETARÍA DISTRITAL DE DESARROLLO ECONÓMICO (2009): Decreto 2055 del 2009. Fuente:(<http://www.desarrolloeconomico.gov.co/sites/default/files/marco-legal/Decreto-2055-2009.pdf>), 28.5.2019, 13:44

SERVICIO GEOLÓGICO COLOMBIANO (2016): Informe visita técnica de emergencia, Resguardo Indígena Aponte en el municipio del Tablón de Gómez- Departamento del Nariño. (<http://catalogo.sgc.gov.co/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=37989>) 24.5.2019, 14:24

SUAREZ, J. (2012): Grupos armados ilegales en Colombia. Observatorio de Derecho Internacional Humanitario. Observatorio de Derecho Internacional Humanitario. SV. Francisco Aldemar Franco Zamora. (http://www.observatoriodih.org/_pdf/gaoml) 24.5.2019, 14:32

UNIÓN DE MÉDICOS INDÍGENAS YAJECEROS DE LA AMAZONÍA COLOMBIANA -UMIYAC- (2000): El pensamiento de los mayores. Código de ética de la medicina indígena del piedemonte amazónico colombiano (https://www.bialabate.net/pdf/laws/el_pensamiento.pdf) 27.5.2019, 13:13

VILALTA, M.J. (2015): Muerte en los Andes: sociedad colonial y mortalidad en las haciendas andinas (Ecuador, 1743-1857). Rev. bras. estud. popul. 2015, vol.32, n.1. Págs.73-100. (http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-30982015000100073&lng=en&nrm=iso) 22.5.2019, 12:43

ZIAI, A. (2012): Post-Development: Fundamentalkritik der Entwicklung, en Geographica Helvetica: 67. Págs. 133-138. (<https://www.geogr-helv.net/67/133/2012/gh-67-133-2012.pdf>) 24.5.2019, 20:58