

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Letras

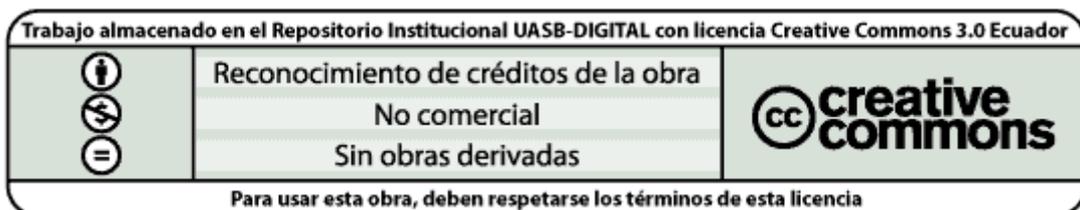
Programa de Maestría en Estudios de la Cultura

Mención en Artes y Estudios Visuales

**Representaciones de los Kamëntsá en el Archivo Fotográfico de
la Diócesis Mocoa-Sibundoy a principios del siglo XX**

Tirsa Taira Chindoy Chasoy

2014



CLAUSULA DE CESION DE DERECHO DE PUBLICACION DE TESIS

Yo, Tirsia Taira Chindoy Chasoy autor/a de la tesis intitulada “Representaciones de los indígenas Kamëntsá en el Archivo Fotográfico de la Diócesis Mocoa-Sibundoy a principios del siglo XX” mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en estudios de la Cultura con mención en artes y estudios visuales en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.

2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.

3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

Mayo 30 de 2015

Firma:

Tirsia Taira Chindoy Chasoy

Universidad Andina Simón Bolívar

Área de letras

Maestría en Estudios de la Cultura

Mención Artes y Estudios Visuales

Representaciones de los Kamënsá en el Archivo Fotográfico de la Diócesis

Mocóa-Sibundoy a principios del siglo XX

Tirsa Taira Chindoy Chasoy

Tutor: Alex Schlenker

Quito- Ecuador

2014

RESUMEN

El pueblo Kamëntsá del valle de Sibundoy (Suroccidente de Colombia) ha enfrentado distintas formas de sometimiento anclados a la conquista, colonización y colonialidad dentro de su territorio. Entre otros factores la presencia de la evangelización como fórmula de progreso, soberanía, civilización a principios del siglo XX influyó para que de manera incisiva sus prácticas culturales se vieran transformadas.

Esta investigación se fundamenta en la lectura de un legado visual constituido por una serie de fotografías que hacen parte del archivo de la Diócesis Mocoa Sibundoy ADMS y en las cuales la presencia los indígenas es visible; tomando como base la metodología propuesta por Javier Marzal y las lecturas de un conjunto de observadores que hacen parte de la comunidad en mención. La fotografía en este caso es asumida como práctica cultural y social que visibiliza una serie de construcciones sobre la etnia, la clase, el género y el territorio.

Agradezco a los espíritus creadores que con su energía alimentaron cada palabra
dicha y escrita

A quienes desde distintas aristas y campos nutrieron cada lectura y reflexión

A mi familia por su apoyo y cariño incondicional

A la vida por permitirme seguir aprendiendo a través de esta experiencia...

Nada hubiese sido posible sin ustedes.

Pai mamita, Pai señorcito, Aslëpay

GRACIAS

A la memoria de mis abuelos

A mi familia

A mis pueblos de origen Kamëntsá e Inga...

ÍNDICE

La apertura de un camino: A modo de Introducción.....	8
Capítulo I	
¿Quiénes son los otros? Indígenas del valle de Sibundoy	13
¡Yo conquisto! apuntes sobre los procesos de conquista y colonización.....	15
Territorio y prácticas culturales.....	21
El sistema chamánico. El yagé o bejuco del alma.....	27
Doctrineros y misioneros tras la cristianización de las almas.....	30
Tras los tesoros de la selva, las primeras bonanzas: la quina y el caucho.....	34
De la fotografía como huella del pasado al cuestionamiento de su circulación, producción y consumo	37
Capítulo II	
Representaciones de los indígenas sibundoyes en el Archivo de la Diócesis Mocoa Sibundoy ADMS lecturas en comunidad.....	41
Primera estación: Disputa de sentidos, primeros lectores en acción.....	41
Segunda estación: (las postales) etnia, género y territorio.....	52
Tercera estación: “Clase y género: escrituras de luz”.....	60
Otros lenguajes para leer	66
Aperturas: A modo de conclusión.....	73
Fuentes.....	76
Bibliografía.....	78
Anexos	

LA APERTURA DE UN CAMINO

A MODO DE INTRODUCCION

El pueblo Kamëntsá asentado en el alto Putumayo (suroccidente de Colombia) ha sido marcado por los procesos de conquista y colonización aproximadamente desde el año 1535. Procesos como este, han configurado a lo largo de su historia el despliegue de la colonialidad en sus distintas formas: *colonialidad del poder, del saber, del ser, del ver y de la naturaleza*, articulándose en todas las dimensiones de la vida particularmente en la dimensión visual. En ese sentido la modernidad/colonialidad establece una serie de regímenes visuales que permiten indagar en otras formas de jerarquización, clasificación dentro de los dispositivos visuales.

Este estudio responde precisamente a la necesidad de indagar a través de la imagen formas de lectura de lo visual en distintos niveles de análisis, tomando como campo de análisis una serie de fotografías que hacen parte del Archivo de la *Diócesis Mocoa- Sibundoy*¹ en el alto Putumayo. La colección fotográfica con que cuenta este repositorio documental y visual es bastante significativa, razón por la cual se han seleccionado alrededor de 12 imágenes, 6 de las cuales ocuparán un análisis más exhaustivo. Las fotografías en mención fueron agrupadas bajo dos etiquetas: postales y fotografías de grupo, en el caso de las últimas se les asignaron nombres teniendo en cuenta algunos términos usados por los distintos lectores que participaron en las mingas visuales realizadas.

¹¹ La diócesis Mocoa-Sibundoy constituye una de las jurisdicciones eclesiásticas de Colombia cuya sede principal se encuentra en Sibundoy y Mocoa departamento del Putumayo (suroccidente de Colombia). Fue constituida bajo ese nombre después de ser Vicaria en el año 2009. En la actualidad se encuentra a cargo de Monseñor Luis Alberto Parra Mora, obispo Diocesano.

El capítulo uno corresponde a una lectura de contexto donde factores sociales, históricos y culturales permiten entender de manera general la forma de vida de las comunidades indígenas que habitan el valle de Sibundoy o Alto del Putumayo, principalmente el pueblo kamëntsá. El capítulo dos, explora en las lecturas visuales realizadas y las categorías de: etnia, clase, género y territorio; posibilidades de sentido que articulan diferentes niveles de lectura desde la perspectiva de Javier Marzal Felici destacado investigador visual que dentro de su propuesta presenta cinco niveles de lectura de la imagen fotográfica: contextual, morfológica, compositiva, enunciativa e interpretativa.

El nivel contextual tiene en cuenta aspectos como: la aproximación histórica, datos generales de autoría, parámetros técnicos entre otros hechos relevantes o comentarios críticos sobre el autor. El nivel morfológico considera aspectos como: punto, línea, plano, escala, forma, textura, nitidez de la imagen, iluminación, contraste, tonalidad entre otros elementos. El tercero analiza el sistema sintáctico o compositivo (perspectiva, ritmo, tensión, proporción, ley de tercios, pose entre otros factores); espacio de la representación (puesta en escena, campo y otros); tiempo de la representación (instantaneidad, duración, atemporalidad, tiempo simbólico o subjetivo y otros. El nivel enunciativo tiene en cuenta la interpretación global del texto fotográfico y la articulación del punto de vista donde analiza la actitud de los personajes, relaciones intertextuales y otros aspectos adicionales. Finalmente el nivel interpretativo como su nombre lo indica se centra en la interpretación, al respecto es necesario resaltar que analizar la fotografía no es una tarea fácil ni mucho menos concluida, su interpretación puede recorrer senderos muy distintos (Marzal 2011,17).

Las fotografías en este caso cumplen también la función de enlace con el pasado, invitan a recabar en las memorias. “La memoria también nos dirige. Nos guía

por huellas que recordamos, por rutas de los sentidos, olores, sabores, miradas, sueños, residuos corporales que nos llaman y atienden. La memoria que viene de lejos nos anuncia” (Silva 2008,73).

Este aspecto se vincula estrechamente con el campo metodológico de la investigación donde el hacer memoria se volvió fundamental. Las memorias cuestionan el papel de la *imagen* en la construcción de sentidos. Los interlocutores inmersos en este proceso hacen parte en su gran mayoría del pueblo kamëntsá asentado en el municipio de San Francisco y otros del municipio de Sibundoy, siendo los mayores los principales agentes en las lecturas realizadas, sus aportes ayudan a reafirmar y comprender el papel que ocupan dentro de las comunidades. Los análisis aquí consignados corresponden a la metodología de *Minga visual*¹ y *caseo*² donde a través de encuentros y visitas en las casas los lectores realizaron sus apreciaciones sobre este legado visual. La comunidad de lectores y su articulación en los procesos anteriormente mencionados conforman la base de los análisis aquí consignados. De igual manera, la revisión de diferentes documentos correspondientes a distintas disciplinas permitió encontrar bases para hacer una aproximación de análisis de la producción, consumo y en especial de la circulación del corpus seleccionado.

Al ser parte del pueblo kamëntsá y del pueblo inga asentados milenariamente en el territorio del alto Putumayo, estas reflexiones toman la voz personal como un medio de interacción y de acercamiento a la comunidad de lectores. En el transcurso de este texto se intercambian distintas visiones que incluyen no solo teorías, conversaciones sino también testimonios e interpretaciones sobre las fotografías que hace

¹ La minga visual comprende una categoría metodológica que busca convocar a una serie de sujetos entorno a lo visual. La minga constituye una forma de trabajo comunitario dentro de los pueblos indígenas, esta categoría ha sido trabajada por investigadores culturales como Alex Schlenker.

² El caseo en las comunidades inga y kamëntsá alude al acto de ir de casa en casa, esta categoría hace parte del enfoque metodológico en la presente investigación, el cual desarrollaré más adelante.

aproximadamente un año cautivaron mi atención y que de cierta forma seguiré interpelando.

La perspectiva interdisciplinaria de los estudios culturales-visuales desde la acepción de José Luis Brea (Brea 2005), Moxey (Moxey 2003) y las contribuciones de Stuart Hall (Hall 2010) permitieron concentrar la atención en cómo la *visualidad* se configura en estrechas relaciones de tensión derivadas de la herencia colonial. Cabe mencionar que la presente investigación constituye una aproximación inicial que no concluye caminos sino que intenta darles apertura. No se trata de un modelo a seguir sino un proceso teórico y metodológico en constante transformación. Sin más preámbulos bienvenidos a este viaje hacia las Representaciones de los Kamëntsá en el Archivo Fotográfico de la Diócesis Mocoa-Sibundoy a principios siglo XX.



Las imágenes y por ende la fotografía, nos permiten imaginar el pasado de un modo más vivo. Al situarnos frente a la imagen nos situamos frente a la historia. Son una excelente guía para entender el poder que tenían las representaciones visuales para la vida política y religiosa de las culturas pretéritas.

Danny González Cueto y Antonino Vidal Ortega

CAPITULO I

¿QUIENES SON LOS OTROS? INDÍGENAS DEL VALLE DE SIBUNDOY

América no es descubierta como algo que resiste distinta, como el Otro,

Sino como la materia a donde se le proyecta "lo Mismo".

No es entonces la "aparición del Otro", sino la "proyección de lo Mismo": "en-cubrimiento"

Enrique Dussel

1492 inaugura, en lo que hoy llamamos América, una serie de procesos que no solo configuran las identidades, el ser *otro*: el *indio*, *mestizo*, *negro*, sino también la puesta en escena de una serie de métodos de *dominación* basada en estructuras, estrategias de poder, clasificación y negación de esas formas de vida *otras*. La historia en la escuela nos enseñó que Colón descubrió América y que con su conquista nacieron las nuevas razas como resultado de la mezcla entre ellas. Lo lamentable de este discurso es quizás la asimilación del 12 de octubre como el día del *encuentro entre dos mundos*, acepción que como lo menciona Enrique Dussel es problemática. El llamado *encuentro* no implicó un intercambio amigable sino la dominación de civilizaciones mediante el uso de la violencia; no solo violencia que usó las armas sino la negación del otro justificado en el Yo conquisto³. Esta idea que día a día vuelve y se transmite dentro de los diferentes ámbitos no solo institucionales sino también cotidianos, ha contribuido a ocultar la otra cara de este proceso.

³ Ver Dussel, Enrique, "Conferencia 2" en 1492: *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*. Colección Academia, Plural Editores, La Paz, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - UMSA, 1994, p. 23-37.

En nuestro caso como ingas y kamëntsás⁴ no fue el mar quien reveló el rostro del conquistador sino la montaña y la selva que a la vez servían de muralla. En ese contacto con occidente nuestra historia también dio un giro inesperado. Por distintos estudios e investigaciones nuestros pueblos se han acercado al relato de una historia que se sirve de huellas, cicatrices que de por sí nunca agotarán la totalidad del relato.

Tras la utopía de acercarme al pasado de los pueblos indígenas de los cuales provengo, me interesé por indagar en las huellas de la *memoria*. Un campo que busca la organización de las huellas del pasado y las pone en activo, configurando una forma de dar sentido. Bajo estas premisas, mi curiosidad por una serie imágenes que circulaban a través de una de las redes sociales más frecuentadas por estos días se vio estimulada. Se trataba de fotografías que representaban parte de ese pasado que intentaba escudriñar.



Imagen 1: *Ensayos de Canto*, Autor Anónimo, 1912, Fuente Archivo Diócesis Mocoa Sibundoy ADMS

Como menciona Ana María Guash la reivindicación de la *Visualidad* desde Mirzoeff, Jessica Evans y Stuart Hall constituye una táctica que busca dar respuesta al rol de la imagen como portadora de significados en un marco dominado por discursos horizontales, perspectivas globales, la democratización de la cultura entre otros aspectos (Guasch 2003,12). En ese mismo sentido los *estudios visuales* desde la visión de Moxey

⁴ El pueblo inga y el pueblo kamëntsá son dos grupos étnicos que habitan en el valle de sibundoy al suroriente de Colombia y de los cuales hago parte. El pueblo Kamëntsá configura el centro de atención para este estudio.

indagarán a las *imágenes* como prácticas culturales que dan cuenta de los valores de quienes las crearon, manipularon, y consumieron.

Como mujer indígena y a la vez como artista plástica me enfoqué en la necesidad de responder a la inquietud identitaria de conocer ¿de dónde? y ¿por qué? surgieron las fotografías que llamaban mi atención. La búsqueda de respuestas posibles dio pie a una primera pauta metodológica de acopio de información, los insumos producidos por este proceso finalmente fueron sometidos a un proceso de revisión y tamizaje. De esta forma y casi que obedeciendo a un impulso de presentación quisiera retomar el curso poniendo sobre el tapete algunas consideraciones históricas, sociales y culturales sobre lo que constituye el punto de partida (contexto) de este estudio la lectura del legado fotográfico del archivo de la diócesis Mocoa Sibundoy ADMS ⁵ correspondiente a los pueblos indígenas del alto Putumayo, específicamente el pueblo kamëntsa.

¡YO CONQUISTO! APUNTES SOBRE LOS PROCESO DE CONQUISTA Y COLONIZACIÓN

“No somos gente de mundo ajeno con anhelo de seguir viviendo; no somos gente de territorio de quienes mañana se escuche hablar que nosotros fuimos. No somos pueblo venido de otros lugares, nuestras raíces son de aquí. Somos árbol-hombre, somos gente, somos pueblo, nacidos del fondo de la tierra, árboles caminando por el lugar heredado de nuestros taitas, gente cuidando la armonía y equilibrio natural, pueblo construyendo la casa para que nuestros hijos vivan felices y de manera natural”.

Hugo Jamiy Juagibioy

⁵ Esta sigla corresponde a la manejada en los diferentes documentos analizados para esta investigación y que han tomado no solo referencias escritas sino también visuales de la misma. En adelante también haré uso de ella para referirme a la ubicación de mi objeto de estudio. Es necesario tener en cuenta que dentro de este estudio resultó difícil identificar a profundidad a sus precursores. Por las lecturas realizadas a nivel personal y colectivo se identificó a los misioneros capuchinos como sus creadores, Según algunos datos sueltos proporcionados por la actual secretaria de Monseñor, la organización actual del archivo se debe a una monjita que hace tiempo colaboró con esta actividad. Las fotos se encuentran agrupadas en sobres, cajas y otras en álbumes mientras que los documentos y libros en archivadores y estantes de madera.

*Bengbe Uaman Luare*⁶, constituye para el pueblo *Kamëntsá* el espacio no solo físico sino también *cosmogónico* sobre el cual se configuran sus prácticas culturales como pueblo indígena. Territorio para muchos *privilegiado* por su ubicación estratégica entre las montañas y la selva, conforma una de las zonas geográficas del departamento del Putumayo⁷ (Suroccidente de Colombia) mejor conocido como Valle de Sibundoy o Alto Putumayo. El Putumayo hace parte de uno de los 32 departamentos que conforman la división geográfica del territorio colombiano; limita al norte con los departamentos de Cauca y Caquetá, al este con el departamento de Amazonas y al oeste con el departamento de Nariño, limita también con la zona norte de Ecuador y Perú. Su nombre obedece al río que lo surca de occidente a oriente, hace parte de la región del Amazonas y por su ubicación geográfica y riqueza natural ha sido objeto de la mirada ambiciosa de entidades nacionales y extranjeras.

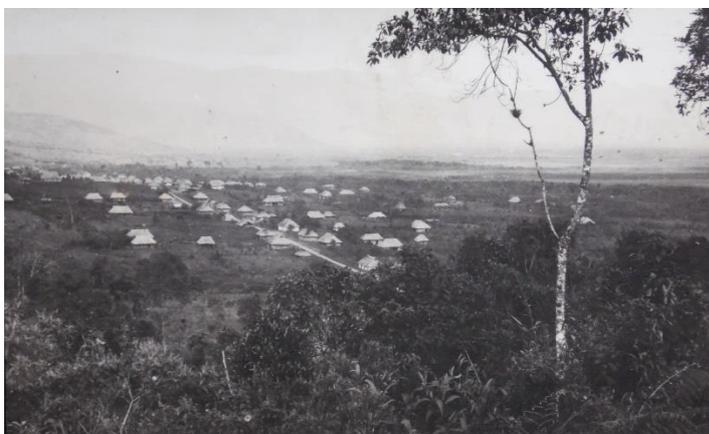


Imagen 2: *Colón Putumayo*, autor anónimo, Fuente ADMS, 1912

En la imagen # 2 se observa una vista panorámica del pueblo de Sucre hoy conocido como Colón, este poblado fue uno de los fundados en el alto Putumayo por los hermanos capuchinos, su constitución tuvo como objetivo la concentración de población

⁶ Traduce nuestro sagrado lugar, el pueblo *Kamëntsá* considera al pueblo de Sibundoy o Tabanok como su lugar de origen al contrario de algunos investigadores que han llegado a la conclusión de que este pueblo descende de Malasia -Polinesia, Oceanía o los pueblos amazónicos.

⁷ El Putumayo posee tres regiones que por sus características geográficas han sido denominadas: Alto Putumayo, Montaña; Medio y bajo Putumayo; zonas donde las faldas de las montañas comienzan a desaparecer entre la impenencia de la vegetación selvática. Putumayo en lengua indígena significa río de garzas.

colona dentro este territorio. En el seno del fértil valle de Sibundoy no solo kamëntsás han experimentado una historia atravesada por procesos de *conquista, colonización y colonialidad*⁸ sino también el pueblo Inga. En el caso de este último se afirma que su procedencia está ligada a las comunidades del Imperio Inca; luego de conquistar el reino de los Karas (Quito), las tropas incaicas lideradas por Wayna Kapak intentaron llevar su expansión hacia el Norte, pero se toparon con la resistencia de los Pastos y Kuaikeres. En el intento por rodear a estas comunidades, entraron por la selva y por el oriente de la cordillera, pasaron por el territorio de los Quijos y de los Cofanes, llegaron a Mocoa y se internaron en las tierras de los Sibundoyes o Kamëntsás; estando allí llegaron a acuerdos con esta comunidad que evitaba a toda costa resistirse militarmente. Su lengua constituye un dialecto del quechua y pese a quedar aislados de las demás comunidades quechuas de Ecuador, Bolivia y Perú mantienen bastante familiaridad respecto a algunas de sus prácticas culturales. El arribo de los ingas al valle de Sibundoy se estipula hacia el año 1492 (Jacanamijoy 1993).

Tanto para Ingas como para Kamëntsás la familia nuclear es parte principal, se destacan sus habilidades artesanales, comerciales, el trabajo en minga, el cultivo de la chagra y la organización política bajo la figura del cabildo. No obstante estas dinámicas han ido variando con el pasar del tiempo. Al igual que el pueblo inga, los kamëntsás experimentaron el primer contacto con occidente aproximadamente hacia el año 1535, cuando Juan de Ampudia y Pedro de Añasco, batidores españoles, la emprendieron contra los nativos. Este primer contacto con el mundo occidental obligó a los nativos a emprender batalla, luego de la cual el capitán Ampudia, se vio obligado a retirarse para ir en busca de otras riquezas fuera de este territorio (Bonilla 1969).

⁸ Para Ramón Grosfoguel la colonialidad hace referencia a un patrón de poder que se inaugura con la expansión colonial europea a partir de 1492 y donde la idea de raza y la jerarquía etno-racial global atraviesa todas las relaciones sociales existentes.

El segundo encuentro con occidente se efectuó hacia el año 1542 según lo manifestado por Víctor Bonilla⁹. Fue Hernán Pérez de Quesada quien acompañado de 240 peninsulares y cerca de 8000 indios muiscas inició un recorrido hacia el suroriente en busca de El Dorado. Este trajín tuvo como resultado la baja de más de siete mil de sus hombres a causa del hambre, las enfermedades, la batalla con los indígenas, el clima entre otros factores. Debido al asedio que los indígenas *Mocoas* profesaban contra Quesada y a la noticia de un país situado en tierras altas donde los terrenos eran adornados con maizales y huertas con infinidad de legumbres por comer, Pérez de Quesada emprendió su marcha hacia el verde Valle. Los diferentes relatos y fuentes investigadas por Bonilla dan cuenta de la existencia de un lugar donde su población era gente de paz y que pese a todo intercambiaba alimentos con los extranjeros; en esta planicie ya existían tres poblados: Putumayo, Manoy y Sebundoy¹⁰.

Los estudios sobre el proceso de colonización en el territorio putumayense han sacado a la luz el conflicto constante entre indígenas y colonos¹¹, estos últimos abusando de su posición engañaban y maltrataban a indígenas para despojarlos de su tierra. Algunos relatos mencionan que al no existir la noción de *propiedad privada* muchos colonos soltaban sus reses sobre las cementeras de los nativos para dañar sus cultivos; de igual manera y con el pretexto del arrendamiento los terrenos indígenas fueron poco a poco expropiados. La declaración como baldíos a los terrenos que reposaban de la siembra de maíz desconoció todo derecho del indígena sobre el territorio que había habitado desde la antigüedad.

⁹ Víctor Daniel Bonilla, autor de la obra titulada *Siervos de Dios y amos de Indios el estado de la misión capuchina en el Putumayo*, afrontó denuncias por calumnia debido a esta publicación. Su libro causó tanta conmoción que fue retirado de las librerías meses después de su salida a la luz. Pese a estos conflictos finalmente salió bien librado de las acusaciones impuestas por los religiosos, este libro constituye una valiosa fuente bibliográfica citada constantemente en distintas investigaciones que se han interesado por los pueblos indígenas del sur occidente de Colombia especialmente los del valle de Sibundoy.

¹⁰ Putumayo y Manoy territorio de ingas y Sebundoy por su parte habitado por indígenas kamëntsa.

¹¹ Estos términos son de uso común entre los pobladores de esta zona para hacer referencia a las personas no indígenas.

Estas tensiones frente a la lucha por el territorio han sido recurrentes en el transcurso de la historia de estos pueblos aborígenes. Como lo menciona Stella Barrera, “los conquistadores, misioneros, encomenderos, colonos, comerciantes y grupos al margen de la ley, en diversos momentos históricos han generado actitudes y acciones explícitas de colonialidad” (Barrera 2011,178) que de poquito en poquito y de manera agresiva han instaurado otras formas de vida, de esta forma el conocimiento racional se impone como la única forma válida. La *colonialidad* tiene como aspecto básico una clasificación racial/étnica de la población del mundo fundamentada en un patrón mundial de poder capitalista que a su vez opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social. Se origina y se mundializa con América (Quijano 2000,342).

Dentro de las distintas investigaciones históricas, antropológicas y de otra índole que han desarrollado temáticas alrededor de las costumbres y tradiciones del pueblo kamëntsá, la voz y palabra de los *mayores* ha sido parte fundamental. Estas otras formas de conocimiento basadas en la oralidad, el mito, las relaciones con el entorno entre otros aspectos demuestran la importancia de los abuelos dentro de las comunidades. Al respecto valdría la pena revisar el por qué tantos estudios, documentos e investigaciones sobre algunas comunidades indígenas finalmente terminan depositados *casa afuera*¹² lejos del alcance de sus protagonistas. Un ejemplo de lo anterior se visibiliza en la cantidad de material que se ha escrito sobre el pueblo kamëntsá y del cual se desconoce porque se encuentra en archivos institucionales o en ciudades lejanas.

¹² Esta categoría fue inicialmente propuesta por el activista e intelectual afro esmeraldeño Juan García (Ecuador), para referirse al hecho de transparentar lo interno en los colectivos, así mismo propone la categoría *casa adentro* para referirse a la acción contraria. Ver Catherine Walsh, “Interculturalidad, y Colonialidad”, *Revista de Educación y pedagogía*, (Medellín: Universidad de Antioquia, facultad de educación, 2007), 25-35.

En el caso específico del pueblo kamëntsá vale la pena mencionar que muchos de los estudios que sobre él se han desarrollado contemplan entre algunos intereses la fiesta tradicional, la tradición oral (mitos y cuentos antiguos), prácticas artesanales, el simbolismo presente en sus prácticas culturales, la medicina tradicional, la lengua entre otros. Dentro de esta investigación se realizó un acopio de diferentes documentos, tesis e investigaciones para tener un panorama más o menos general sobre la historia, forma de vida y ante todo sobre la situación actual del pueblo kamëntsá y así mismo de la población indígena presente en el país.

Desde hace algún tiempo la situación de grupos indígenas en peligro de extinción en Colombia ha empeorado. Entre las causas se encuentran los efectos adversos del conflicto armado interno, el empobrecimiento, la discriminación, el abandono institucional y la penetración de la minería en sus territorios. La lengua constituye uno de los factores culturales que más se ha debilitado en algunos pueblos indígenas del país, el Kamëntsá por ejemplo solo cuenta con un número aproximado de 1.000 a 5.000 hablantes.¹³

Pese a esos factores sociales y las prácticas de discriminación que aún continúan vigentes, procesos de revitalización cultural también toman fuerza; se trata de estrategias de resistencia frente a la herencia colonial. Es necesario mencionar que, desde hace varios años algunos decretos y leyes de carácter nacional e internacional juegan un papel fundamental como marco jurídico para la defensa de los grupos étnicos. “Deberán adoptarse disposiciones para preservar las lenguas indígenas de los pueblos interesados y promover el desarrollo y la práctica de las mismas” (convenio 169 de la OIT, artículo 28, punto 3). “El estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación Colombiana. Es obligación del Estado y de las personas proteger las riquezas culturales

¹³ Ver Jon Landaburu, *Clasificación de las lenguas indígenas de Colombia*, Centro colombiano de estudio de lenguas aborígenes, Universidad de los Andes, 1999.

y naturales de la Nación” (Constitución Política de Colombia: Artículo 7 y 8). Aunque estas normas y otras son contundentes mucho deja que pensar la situación actual de los pueblos indígenas en este país.

TERRITORIO Y PRÁCTICAS CULTURALES

Como indígenas debemos nuestra pervivencia a dos elementos fundamentales: el territorio y las prácticas culturales que en él se derivan. Siendo así es hora de dar una mirada en la actualidad del valle de Sibundoy. Está constituido por cuatro municipios principalmente: Santiago, Colón, Sibundoy y San Francisco. Como se puede apreciar solo el pueblo de Sibundoy¹⁴ (Sebondoy) conserva parte de su historia indígena en su nombre, Santiago por su parte reemplazó el nombre de Manoy y tanto San Francisco como Colón (Sucre) merecen su creación al afán colonizador que los misioneros profesaban dentro del proyecto civilizador encargado a la prefectura apostólica de Caquetá y Putumayo. Así mismo el corregimiento de San Andrés ubicado en el municipio de Santiago debió la castellanización de su nombre original (Putumayo) a los primeros doctrineros franciscanos que hicieron presencia en este territorio. Estas poblaciones alojan en la actualidad a indígenas de las dos comunidades mencionadas que en su mayoría se vieron obligadas a desplazarse hacia la zona rural como consecuencia del despojo territorial del que han sido objeto no solo a mano de los colonos, misioneros y bajo la complicidad del estado colombiano.

Los pueblos indígenas inga y kamëntsa pese a poseer diferencias culturales bien marcadas como en el caso del idioma comparten también una serie de prácticas donde la

¹⁴ Sibundoy o Sebondoy como se llamaba antiguamente hace alusión al nombre un cacique que se destacó por su capacidad de liderazgo y la transmisión de las tradiciones. Dotado además de un talento extraordinario en las funciones de gobierno. Ver, Alberto, Juagibioy, *Lenguaje Ceremonial y narraciones tradicionales de la cultura Kamëntsa*, (Bogotá, FCE Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales del Banco de la República, 2008).

frontera liminal entre unas y otras parecen a veces imperceptibles, con el paso del tiempo se han reforzado elementos de diferenciación en cuanto a rasgos de su vestimenta, la fiesta tradicional, rituales y otros. En el caso de algunas familias es de considerar que muchas de ellas son conformadas por el matrimonio interétnico donde algunos de sus descendientes intentan quizás construir su identidad a partir de negociaciones e intercambios culturales. No obstante; es pertinente señalar que al permanecer en interacción con occidente la apropiación de sus formas de vida también ha jugado un papel fundamental absorbiendo su herencia indígena y situando al sujeto dentro de una identidad mestiza. Frente a ello la preocupación de los líderes, mayores, *batas o bacos*¹⁵ se hace evidente como señalaremos más adelante porque no solo está en juego el sujeto en su individualidad sino también la pervivencia de los dos pueblos como colectivo.

Una práctica cultural fundamental para el pueblo kamëntsá es la celebración de su fiesta tradicional conocida anteriormente como la fiesta del maíz y hoy por hoy como “Carnaval del Perdón” (debido a la influencia del catolicismo) en lengua kamëntsá se conoce como *Bëtschnate o Clestrinjë*, esta es llevada a cabo el lunes antes del Miércoles de Ceniza; es considerada como la fiesta de la alegría, la reconciliación, el agradecimiento, la abundancia, constituye el fin y el inicio de un ciclo agrícola. En el caso del pueblo inga el día grande- *Atun Puncha* o fiesta del arcoíris *Kalusturinda* se lleva a cabo al día siguiente de la festividad kamëntsá. Resulta interesante comentar que al tratarse de dos días consecutivos de carnaval- uno destinado para cada comunidad- tanto unos como otros se visitan para compartir su ritualidad particular, la música, la danza, la comida y la infaltable bebida tradicional, la chicha. El carnaval da culminación

¹⁵ *Baco* traduce en lengua kamëntsá tío y *bata* tía, por respeto a toda persona mayor de la comunidad se la llama de esta forma así no se posea ningún grado de consanguinidad. En el presente enunciado hace referencia a líderes, mayores, abuelas, docentes quienes manifestaron constantemente su preocupación por la pérdida y desvalorización que los más jóvenes tienen respecto a las costumbres y tradiciones indígenas.

al ciclo agrícola, corresponde a la época donde las cosechas son recogidas, como agradecimiento a la tierra el compartir comunitario se hace en gran cantidad. A las autoridades se les hace una atención especial, brindándoles doce huevos cocinados y ají.



Imagen 3: *Castillo*, Autor Anónimo, fecha sin calcular, Fuente ADMS

La imagen # 3 a la cual titulé “Castillo” muestra parte de la ritualidad de la fiesta tradicional Kamëntsá. El castillo en este caso se encuentra ubicado en el centro de la composición, destacándose en su estructura algunos palos de madera y el tejido con hojas de palma; delante de él, justo en el centro están ubicados los *san juanes* quienes sobre esta estructura realizan el ritual de degollamiento del gallo. Al respecto se manejan varias versiones: Por un lado está la que afirma que se trata de una forma de protesta contra los invasores, por otra que refleja la muerte de San Juan Bautista. *Los san juanes* llevan consigo parte del atuendo tradicional indígena que se complementa con algunos muñecos, varas de madera y ropas occidentales. Todos llevan una máscara de color negro que exagera distintas expresiones entre ellas el grito y el silbido. Como lo menciona taita Arturo Jacanamejoy exgobernador del cabildo inga-kamëntsá de San Francisco. “*Los san juanes* tienen un gesto de rebeldía, en el degollamiento del gallo el *san juan* demuestra cómo fuimos atropellados y a qué nos estábamos sometiendo desde

el tiempo de la colonización. Cada personaje demuestra desprecio, Nuestros mayores decían que, por eso las nuevas generaciones sufrirán sus consecuencias”¹⁶.

Como lo hemos visto cada componente de la fiesta tradicional, se articula para conjugarse en lo que de cierta forma podríamos llamar *resistencia*, en tal caso la foto # 3 opera como la imagen de un momento que hoy por hoy aún se vive, los sanjuanés hacen presencia cada año en el Bëtschnate, realizan su danza particular al son del bambuco tradicional; las formas de las máscaras continúan haciendo mofa, unas con la lengua afuera, otras con expresiones congeladas en el tiempo como si nada hubiese cambiado.

No solo son las expresiones, son las formas de respuesta frente a aquello que con occidente llegó. La imagen quizás aguarda una sonoridad, el cuerpo que posa para la foto detiene todo intento de subversión. “La música obra particular y socialmente en días de carnaval, por la sonoridad materializada los sujetos sienten y viven la fiesta individual y colectivamente, al alojarse las moléculas sonoras se encarnan y sensibilizan su corporalidad” (J Tobar s.f.).

Para este día todos los miembros de la comunidad visten sus mejores trajes, tocan diferentes instrumentos como el cacho, la flauta, el bombo, entonan versos alegres en su lengua y en castellano, se piden perdón por las faltas cometidas, celebran la vida, se enamoran, agradecen y algunos desbordan su ímpetu por varios días. Es así como la fiesta no solo tiene en cuenta el agasajo como tal sino también una serie de preparativos que comienzan dentro de la familia y en donde cada persona es sujeto principal de la celebración. Con el tiempo esta manifestación cultural y colectiva va tomando mayor fuerza convocando a propios y extraños al movimiento, la alegría, la integración transgrediendo el orden y los principios de la vida misma. Estas transgresiones han generado reproches por parte de las personas más conservadores. Con ello, recuerdo

¹⁶ Taita Arturo Jacanamejoy, Testimonio, 2010, en *documental etnográfico Día grande*.
<https://www.youtube.com/watch?v=Hiz5wgjBobk>

algunas historias de mi infancia, en las cuales la vergüenza que implicaba participar del Clestrinÿe se hacía evidente, a muchos como yo, nos resultaba molesto vestir el atuendo tradicional sobre todo por las burlas a las que éramos sometidos por parte de nuestros compañeros de escuela, colegio y hasta algunos miembros de nuestra misma comunidad.

En nuestra niñez batallamos con el *imaginario* de lo que supuestamente éramos los indígenas, los indios. En la mente de muchos se afianzaba *algo* que no era cierto “la vergüenza y el desprecio de mí mismo. La náusea. Cuando se me quiere, se me dice que es a pesar de mi color. Cuando se me odia, se añade que no es por mi color...” (Fanon: 2009,116). Desde pequeños fuimos asimilando una forma de ser para el otro, el no ser para nosotros mismos, no ser el indio que toma chicha, y que celebra bailando durante varios días, la autorepresentación que construíamos se regía por el carácter colonial y estereotipante de algunas ideas, desestimando las tradiciones de nuestro pueblo. Como dice Stuart Hall “el estereotipo esencializa, naturaliza y fija la diferencia, divide lo aceptable de lo inaceptable, lo normal de lo anormal”¹⁷. A pesar de ello continuamos batallando frente a estas formas de negación de nuestra identidad.

La identidad como una construcción dinámica, que cuestiona, selecciona y desecha elementos. En ella, algunos aspectos simbólicos como el territorio son importantes; en el caso del pueblo kamëntsá e inga es el territorio el que convoca a través de la fiesta. Es la fiesta del reencuentro, pues los miembros de la comunidad que por distintos motivos han emigrado a otros lugares regresan para ser partícipes de los distintos momentos que conforman esta celebración. Con el tiempo esta práctica se fortalece recordando que la vida merece celebrarse. Taita Domingo Chasoy Tisoy (autoridad tradicional en el año 1992) del cabildo inga-kamëntsá de San Francisco Putumayo orgulloso de su herencia y de sus tradiciones culturales como Taita Inga hacía

¹⁷ *Ibíd.*,430

referencia a esta fiesta de la siguiente manera: “Ellos decían: si vivo, bailaremos al año que viene y si ya no vivo, pues, bailarán los que están vivos y lo mismo, uno tenía que decir, no sabemos la vida, no la tenemos asegurada. Si yo vivo, nuevamente de aquí al año vamos a bailar, vamos a festejar, pero si yo ya no vivo, usted tendrá que bailar”¹⁸.



Imagen 4: *Banda de música del pueblo de Santiago*, autor anónimo, 1912 Fuente ADMS

“Parece una foto bien antigua, nunca había visto que los kabungas¹⁹ tengan violines. ¿Los ingas tenían sayos así?”²⁰ Este fue uno de los primeros comentarios en las primeras mingas visuales realizadas con jóvenes de la Institución Etnoeducativa Rural Bilingüe Artesanal Kamëntsá. Esta frase refleja parte del interés por esta imagen, la alusión a los instrumentos musicales considerados *tradicionales* u occidentales se volvió recurrente en las lecturas que los compañeros realizaron, el violín parece un instrumento ajeno, se ve con sorpresa. Otro joven en voz alta comenta “se observa el origen, lo pasado, los orígenes de nuestra comunidad kamëntsa principalmente en el campo de la música, las melodías; el tambor que está dentro los instrumentos principales de la comunidad ha sido importante como se ha elaborado; lo elabora el taita, los que

¹⁸ En Documental etnográfico día grande. <http://www.youtube.com/watch?v=HIz5wgjBobk>

¹⁹ Kabunga en lengua kamëntsá hace alusión al indígena.

²⁰ Minga visual 1, Institución educativa Bilingüe artesanal Kamëntsá, julio de 2014.

trabajan en lo del taller y las artesanías, observo que está el violín, sin embargo [...] me llama la atención porque siempre había observado fotos con tambor, flauta, quena pero nunca fotos con violín”²¹.

Desde un punto de vista personal esta fotografía es un tanto ambigua debido al nombre que la precede “banda de música del pueblo de Santiago” ¿se trataría de músicos inga y no kamëntsá? Al tratarse de músicos de Santiago podría decirse que son ingas pero según algunas versiones la vestimenta que llevan los tres personajes es similar a la de los Kamëntsá. Quizás en algún momento o como lo desarrollaré más adelante el atuendo pudo ser similar entre las comunidades, quizás en algún momento se vio la necesidad de establecer diferencias entre pueblos por medio del vestuario.

EL SISTEMA CHAMÁNICO. EL YAGÉ O BEJUCO DEL ALMA

Como herederos de una sabiduría milenaria ligada al conocimiento de las plantas y sus propiedades medicinales los taitas kamëntsás o ingas son reconocidos por sus prácticas de sanación espiritual y corporal a través del yagé *biajey* o *ambiwaska*²². Cuando se le pregunta a un chamán cómo se conoce el mundo su respuesta es a través del yagé (Pinzón 2003). En este sistema de conocimiento, espiritual y religioso el chamán ocupa un lugar central como concedor y mediador del cosmos. Los saberes en este caso no solo se heredan sino que también se aprenden, se comparten y se practican. El aporte de las mujeres es igual de valioso, muchas se destacan dentro de la comunidad por sus saberes como sobanderas y parteras.

²¹ Lectura de la imagen por Natalia Morales Jamioy, agosto de 2014

²² Biajey en kamëntsá hace alusión a la esencia del yagé, ambiwaska en lengua inga se traduce al castellano como bejuco de remedio.

La preparación del médico tradicional o *Sinchi*²³ inicia desde muy niño, su formación no solo requiere la ingesta continua de yagé sino el manejo físico y emocional al entrar en contacto con las diferentes fuerzas que componen el universo. Algunos relatos orales hablan de como a través de la *pinta*²⁴ los antepasados visualizaron la llegada de gente extraña a sus territorios siendo preciso el establecimiento de estrategias de protección mediante rituales. El yagé ocupa desde tiempo atrás un papel fundamental para la pervivencia de las comunidades, su importancia sigue transmitiéndose en distintos relatos, historias, mitos.

En el tiempo primigenio toda la tierra estuvo a oscuras. Ya estaba poblada de todos los seres incluyendo el hombre. Pero éste carecía de inteligencia y erraba a tientas buscando alimentos. Realizando una tarea, los hombres tropezaron con el bejuco de Yagé, lo partieron justo a la mitad y le dieron a probar a las mujeres y ellas tuvieron la menstruación. Cuando los hombres probaron se quedaron extasiados viendo cómo el pedazo que les sobró 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 en el cielo el Yagé penetraba una flor inmensa que, al ser fecundada, se transformó en un color distinto. Cuando llegaron a la tierra se dispersaron y cada uno depositó la luz y el color en cada ser. Y cuando el mundo estuvo iluminado, toda esa sinfonía de colores y música hizo brotar el entendimiento en todos los hombres, creándose así la inteligencia y el lenguaje.²⁵

En relatos como el anterior pueden encontrarse una serie de elementos que en cierta forma resumen la forma de vida de los ingas y kamëntzás, siendo bastante significativa la conexión del ser humano con su entorno. El entorno provee lo necesario, no solo alimento sino también el conocimiento. Resulta comprensible entonces la resistencia manifestada por las comunidades del alto Putumayo ante la llegada de extraños a sus territorios desde el siglo XVI y la creación de vías de acceso más transitables entre esta y otras regiones del país a principios del siglo XX, tal como sucedió con la construcción de la vía Pasto-Sibundoy.

²³ Sinchi en lengua inga hace alusión al médico tradicional.

²⁴ La pinta hace alusión a las visiones que el paciente pueda tener durante la ceremonia del yagé.

²⁵ Ver *Las misiones católicas en Colombia, labor de los misioneros en el Caquetá, Putumayo, la Goajira, Magdalena y Arauca. Informes-año 1918-1919*, Bogotá, Imprenta nacional, 1919, 13.

²⁵ Pueblo inga, *Mito del yagé*. En Fernando Urbina, Instituto Argentino de Terapias Naturales. <http://mitosla.blogspot.com/2008/03/colombia-mito-inga-creacin.html>.

La primera dificultad que se debía vencer era cortar el aislamiento casi absoluto en que estaban los habitantes de estos lugares por estarlo la región misma [...] quedábamos siempre incomunicados con el mundo civilizado, merced a las especiales condiciones topográficas del Territorio, y como reclusos al lado de unos indios que rechazaban con toda la salvaje energía de su condición, lo que tendiese a modificar su tradicional modo de vivir y adoptar algo de las costumbres del blanco, a quien aborrecían con un odio a muerte [...] Si algún aventurero celoso misionero se resolvía a salvar los obstáculos que la naturaleza le oponía, no lo lograba sino con grandes sacrificios y exponiendo con frecuencia la propia vida. La senda que comunicaba aquel mundo salvaje con el mundo civilizado era lo más original y horroroso que uno pueda imaginarse; diríase que algún espíritu maléfico se había entretenido en acumular precipicios y despeñaderos para impedir la entrada en aquellas soledades, donde el salvajismo vegetaba a sus anchas.²³

Versiones como la citada, ponen en evidencia el malestar de los misioneros capuchinos ante la falta de vías de comunicación, además de la constante alusión al estado salvaje de la región y de quienes habitaban en ella. El proyecto de la vía a Pasto se puso en marcha bajo el impulso de personajes como Fray Fidel e Montclar de quien hablaremos más adelante y el apoyo de Rafael Reyes presidente de Colombia en ese entonces.

Los altibajos del proceso no fueron pocos, entre ellos la falta de recursos económicos y de trabajadores para continuar la obra, los indígenas por su parte pese a la oposición rotunda de construcción de la vía fueron obligados a aportar en colectas y mano de obra gratuita. “La toma de yagé por su parte fue condenada por los misioneros ya que al estar bajo sus efectos los indígenas no eran aptos para continuar los trabajos de la vía”.²⁶

Hacia el año 1912 se emprendería el primer viaje inaugural de la vía Pasto-Sibundoy, los miedos y las visiones de los indígenas del valle de Sibundoy cobrarían forma, a partir de ese momento la temida invasión sería inevitable. Este proceso vendría acompañado por una serie de normas nacionales que invalidaron todo derecho territorial de los indígenas como colectivo. Hoy por hoy continúan los esfuerzos por el respeto

²⁶ Misael Kuan Bahamón, *La misión capuchina en el Caquetá y el Putumayo 1893-1929*, (Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana, 2013)

hacia estos derechos, de ello depende en gran medida el fortalecimiento y preservación sus prácticas culturales: la lengua, los ritos y por supuesto los saberes botánicos y medicinales.

DOCTRINEROS Y MISIONEROS TRAS LA CRISTIANIZACIÓN DE LAS ALMAS

La cruz es el símbolo de Cristo, juez y rey del universo; el látigo es el símbolo del castigo y la

Corona lo es del premio eterno.

Alberto Juajibioy Chindoy

Para Aníbal Quijano, los colonizadores españoles entablaron con los colonizados una relación de poder fundada en la superioridad étnica y cognitiva. En esta matriz de poder, no solo se trataba de someter militarmente a los indígenas y avasallarlos por la fuerza, sino de lograr que cambiaran radicalmente sus formas tradicionales de conocer el mundo, adoptando como propio el horizonte cognitivo del dominador; esta categoría a la cual llamó *colonialidad del poder* (Quijano 2000) ayuda a entender de cierta manera el proceso de adoctrinamiento a la fé cristiana en los indígenas del valle de Sibundoy. Este proceso en sus inicios fue realizado por los hermanos franciscanos enviados desde la provincia de Quito desde 1547, según el relato de Fray Bartolomé de Alácamo. Hacia 1577 fueron los hermanos dominicos regidos bajo las leyes del convento de Pasto quienes continuaron la labor por un término de seis años (Bonilla 1969,21), dando cuenta del afán de transformación de las formas de vida del indígena mediante la influencia religiosa desde mediados del siglo XVI.

Este encuentro con el mundo occidental continuó por varios años mientras algunas prácticas culturales se *mimetizaban*²⁷ entre las doctrinas profesadas por los

²⁷ Desde el enfoque de Hommi Bhabha el mimetismo puede ser entendido como la rearticulación de la presencia de la otredad. La representación de la identidad y el sentido que es rearticulado sobre el eje de

evangelizadores. A partir de hechos como los mencionados personajes como el Señor de Sibundoy y el Taita Carlos Tamoabioy²⁸ toman más fuerza y aunque no son tema central de esta investigación bien valdría la pena indagar en cómo su importancia obedece quizás a la transformación cultural y social de los elementos espirituales y territoriales que el indígena ha experimentado desde la época colonial.

No solo fueron franciscanos, dominicos, sino también jesuitas, maristas, capuchinos quienes tuvieron la misión de modificar las costumbres y tradiciones “bárbaras” que perturbaban el equilibrio y progreso de la sociedad y de la nación. El adoctrinamiento de los *salvajes* bajo la insignia de la cruz comenzó con la catequización, pues como bien lo mencionaba taita Domingo Chasoy Tisoy cuando caminaba en este mundo “el sol fue reemplazado con el Dios de la iglesia, la luna con la Virgen María y las estrellas con todos los santos”.

En el marco institucional de normas que posibilitaron el retorno e instauración definitiva de las misiones en Colombia estuvieron el Concordato firmado entre el Estado colombiano y el Vaticano en 1887, las convenciones de 1888 y 1898, la Resolución sobre Misiones y Colonias Agrícolas de Indígenas de 1889 y el Convenio de 1902 firmado entre el Estado colombiano y el Vaticano donde se estableció como estrategia la colonización de las zonas limítrofes y la civilización de los salvajes quienes constituían un obstáculo para el espíritu de progreso y desarrollo presente en la época. La defensa de la soberanía nacional que se veía amenazada y presionada por la presencia de

un camuflaje, una forma de parecido, que difiere de o impide la presencia. Ver, Bhabha. “El mimetismo y el hombre: La ambivalencia del discurso colonial” en H. Bhabha, *El lugar de la cultura*, (Buenos Aires: Manantial), 111-119.

²⁸ El señor de sibundoy es considerado por algunos investigadores como una proyección, en plano ideal, de los problemas del indio de Sibundoy en sus aspectos económico y político. Como este indígena, el Cristo viste cusma y capisayo; como a él, el Cabildo castiga a Cristo a latigazos y, como el indio mismo, trabaja Cristo duramente en el camino de San Francisco a Mocoa, construido bajo la dirección de los Padres Misioneros. Carlos Tamoabioy por su parte es un personaje trascendental dentro de la historia de este territorio, hacia el año 1700 redacta un testamento donde adjudica tierras para los ingas y kamëntsás. Algunos lo consideran como un personaje ficticio. Ver Friede, Juan. “Leyendas de nuestro señor de sibundoy y el santo Carlos Tamoabioy”, *Boletín de arqueología* (Bogotá: 1945), 315- 318.

caucheros peruanos y ecuatorianos dentro del territorio limítrofe sur ocupó varias décadas influyendo notablemente en el impulso de la colonización y el desarrollo en la zona. Finalmente los peruanos reconocerían dicha soberanía nacional. La necesidad de incorporar ciertas regiones y sus habitantes a la estructura de la nación llevó a que se creara la división en dos grupos entre los nativos: los civilizados y los que estaban en vías de civilización al incorporarse a los procesos de *regeneración*.

Durante las últimas décadas del siglo XIX, se instauró en Colombia un proyecto político de corte conservador conocido con el nombre de Regeneración, entre cuyos objetivos estaba devolverle la unidad a la nación a través del centralismo, como estrategia administrativa; del presidencialismo, como forma de gobierno, y de una estrecha relación entre la Iglesia y el Estado, como mecanismo de integración social y cultural²⁹

La imagen # 5 a la cual he titulado “A la cruz del misionero” da cuenta de la presencia de dos formas humanas en primer plano, en segundo plano la silueta de una forma animal de color oscuro, atrás los árboles y montañas hacen las veces de telón de fondo. La imagen evidencia la presencia de dos personajes (hombres), uno es indígena y el otro un misionero; en el fondo se ve a un caballo que se alimenta. El paisaje que lo rodea da cuenta que la imagen fue tomada en un exterior. Durante una de las jornadas de caseo sostuve una conversación con Marcelino Jamioy integrante de la comunidad kamëntsá quien ha acompañado importantes procesos como secretario dentro del cabildo de San Francisco, al observar esta imagen manifestó que: “La iglesia los tiene trabajando, domesticando; desde los niños, desde la infancia ya los tienen cambiando de mentalidad”³⁰. Este testimonio recalca la influencia de las instituciones educativas fundadas por los misioneros para la transformación de los salvajes. Por su parte el hermano Francisco Guacaz durante la minga visual realizada en el mes de agosto de

²⁹ Amada Carolina Pérez Benavides, “Representaciones y prácticas en las zonas de misión: los informes de los frailes capuchinos”, (Bogotá: Universidad Javeriana), 287-316.

³⁰ Marcelino Jamioy, conversación, 2014.

2014 identifica al misionero como un capuchino por la forma de su túnica y sus rasgos extranjeros, además expresa lo siguiente: “La cruz que el misionero tiene en su mano es exagerada: “uno no carga una cruz tan grande” el misionero parece querer resaltar, el indígena lo vé, la foto no fue casual”.³¹

Teniendo en cuenta estas apreciaciones bien podría interpretar la cruz como un símbolo de poder y de adoctrinamiento. ¿Por qué cargar una cruz tan grande? ¿Por qué el indígena ve hacia el rostro del misionero y no de la cruz? ¿Se trata de una pose preparada para ilustrar un libro? o quizás la evidencia de un proceso fundamentado en el paternalismo. Yo cuido, yo civilizo al pobre salvaje, quizás se buscó en la imagen fotográfica la prueba fehaciente de un encuentro amigable y cordial que no fue totalmente cierto. El indígena lo mira pero el no.

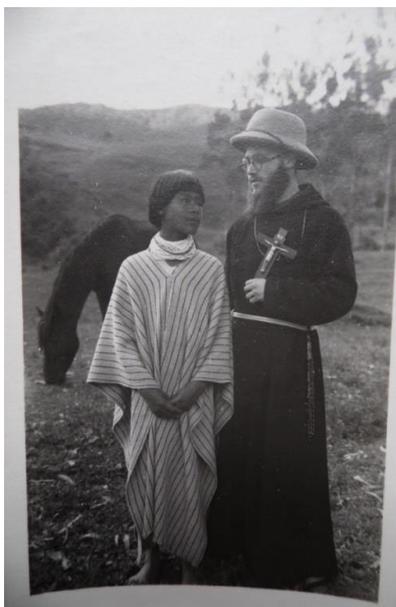


Imagen # 5: *A la cruz del misionero*, Autor Anónimo, fecha sin calcular, Fuente ADMS

Los hermanos capuchinos provenientes en su mayoría de la región de Cataluña en España participaron de la labor evangelizadora de la zona sur y también de la zona norte de Colombia. En el caso de la zona sur, la época de misión capuchina comprende el período de 1896 a 1971.

³¹ Francisco Guacaz, *minga visual*, 2014.

En 1896 se abrió la fundación capuchina en Mocoa con los padres Antero María de Moretín y Antonio de Calamocha, más el hermano Fructuoso de Tulcán, misioneros capuchinos y algunos sacerdotes diocesanos procedentes de Pasto. Poco después se abrieron las fundaciones de Sibundoy y Santiago, desde estas tres bases misionales se fortaleció la labor evangelizadora. Todo el Putumayo perteneció a la diócesis de Pasto desde la creación de ésta en 1859, hasta la erección de la prefectura del Caquetá, con sede en Sibundoy³².

A principios del siglo XX (1904 específicamente) en la zona de Caquetá y Putumayo se erigió la prefectura apostólica que llevó este mismo nombre bajo la dirección del prefecto Fray Fidel de Montclar³³; este personaje encausó varias obras de infraestructura bajo la primicia de la colonización y la evangelización efectiva, para Montclar abrir paso entre este y otros territorios sería parte fundamental; el indio en contacto con gente de otros lugares se civilizaría de manera práctica aprendiendo las costumbres de otros y dejando las de sus antepasados.

Este cambio involucraba una serie de transformaciones inmediatas en el valle de Sibundoy, paso obligado al oriente: apertura de un camino, fundación de poblados, fomento agropecuario y comercial, etc. Proyectos sanos y grandes, considerados desde el punto de vista occidental, pero no desde el indio [...] La manera como el prefecto apostólico inició su tarea fue típica de su carácter. Al llegar a Bogotá hizo que el gobierno le duplicara la asignación para el mantenimiento y alimentación de cada misionero y que le acordara de inmediato la calidad de *inspector general de instrucción pública* con facultades de crear escuelas y nombrar maestros, según el convenio de misiones de 1902.³⁴

TRAS LOS TESOROS DE LA SELVA, LAS PRIMERAS BONANZAS: LA QUINA Y EL CAUCHO.

¿Cree usted señor presidente que con quitarle la tierra al indígena, que con tachar sus organizaciones, su cultura (costumbres propias, música, folclor, etc.), se le está abriendo paso al progreso del país? ¿Es acaso el indígena sinónimo de atraso y contaminación? ¿No es injusto que al indígena se le abandone en manos de la violencia? ¿O lo justo realmente es que sigamos indiferentes ante el exterminio de esta hermosa raza, de este pueblo, padre auténtico de este suelo colombiano?

Álvaro Ulcué Chocué

³² Diócesis Mocoa-Sibundoy iglesia en marcha. *Reseña histórica*, (Enero 2014), disponible en <http://diocmocoasibundoy.org/resena-historica>

³³ En varias fuentes revisadas se exalta el espíritu y la personalidad de este misionero.

³⁴ Víctor Daniel Bonilla. *Siervos de Dios y amos de indios, el estado y la misión capuchina en el Putumayo*. (Bogotá: 1969).

Los habitantes del Putumayo y de la región amazónica conocen de cerca la suerte que ha traído consigo cada *Bonanza* en esta zona. Comenzó con la quina, luego vino el caucho, el petróleo y hace pocos años atrás la coca. El auge de la quina correspondió al período comprendido entre 1870 y 1884 e incorporó al valle de Sibundoy en la economía nacional, haciendo de este territorio paso obligado de los trabajadores que entrando en contacto con los nativos del lugar los supeditaron como cargueros, guías, proveedores de víveres, leña, y más tarde también como extractores (Mayorca,2003). Cuatro consecuencias se derivan de la explotación de la Quina: la extinción de muchas comunidades que entraron en contacto con los quineros (enfermedades), la deforestación de grandes extensiones de bosque, la reintroducción del tráfico de esclavos indígenas y la ruina de poblaciones que se sumieron en la depresión económica y de despoblación (Kuan Bahamón 2013).

La bonanza del caucho por su parte esclavizó, torturó y masacró a miles de indígenas, siendo el pueblo uitoto uno de los más perjudicados. En el caso del pueblo kamëntsá se tiene noticia de algunos reclutamientos hechos bajo amenaza. Los indígenas de esta zona además de desempeñarse como cargueros también significaron mano de obra barata para la explotación. Este proceso de explotación involucró todos los elementos que hacían parte de la vida y el entorno de los habitantes de esta región: corporalidad, territorio, espiritualidad entre otros aspectos.

Teniendo en cuenta lo anterior y los aportes de Juan Camilo Cajigas quien dice que el programa de investigación modernidad/colonialidad tendría que ampliar la noción de Aníbal Quijano sobre *colonialidad del poder* al de biocolonialidad del poder, dando campo a una nueva arena de discusión; el patrón de poder colonial sobre la naturaleza (Cajigas 2007), podríamos decir que para explotar los recursos naturales se tiene que explotar los recursos humanos. Esta categoría presupone la ampliación del conocimiento

hacia el de biodiversidad, derivando en nuevas formas de colonialismo que, comprometen la manipulación de la vida en todas sus formas y el establecimiento de dos relatos: el de la escasez y el de la abundancia. Para este caso en particular la escasez puede relacionarse con la mano de obra indígena que es reclutada, asesinada para la extracción del caucho y la abundancia por su parte afianza la sobreexplotación del caucho.

La casa Arana³⁵ como empresa extractiva bajo la dirección de los hermanos Reyes, escribiría uno de los episodios más tristes y dolorosos de explotación y genocidio humano no solo para el Putumayo sino también para la región amazónica³⁶. Esta región en su conjunto y la parte colombiana en particular, desde el piedemonte hasta los confines más orientales fueron escenario de la captura y esclavización de individuos, familias y grupos de indígenas hasta los inicios del siglo XX³⁷. Este proceso extractivo se entretiene con la instauración de la misión capuchina en el territorio Caquetá- Putumayo. Los hermanos misioneros asumieron desde una perspectiva paternalista la protección de los intereses indígenas frente a los de los caucheros. Lo anterior provocaría una serie de conflictos y ataques por parte del movimiento liberal que rechazó la presencia y labor de los misioneros al ver sus intereses en peligro.

³⁵Ver, http://karameloproducciones.com/index.php?option=com_content&view=article&id=106%3Acasa-arana-el-holocausto-cauchero. La Casa Arana se fundó como un lugar de acopio del caucho en la chorrera Amazonas colombiano, constituye una empresa donde la caza y esclavitud de indígenas alcanza su máxima expresión de crueldad. Fueron muertos más de 40.000 indígenas, por su trabajo los indígenas recibían un hacha, un pantalón o la muerte

³⁶Ver Centro Nacional de Memoria Histórica; Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (Colombia) *Putumayo, la vorágine de las caucherías. Memoria y testimonio*, (Bogotá: Imprenta nacional, 2014). Corresponde a un material bastante completo sobre el proceso de las caucherías en el Putumayo.

³⁷ Augusto Javier Gomez López, “El valle de sibundoy: el despojo de una heredad. Los dispositivos ideológicos, disciplinarios y morales de dominación” En *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura No. 32*, (Bogotá: 2005), 51-73.

DE LA FOTOGRAFÍA COMO HUELLA DEL PASADO AL CUESTIONAMIENTO DE SU PRODUCCIÓN CIRCULACIÓN Y CONSUMO.

El archivo de la Diócesis Mocoa Sibundoy ha sido objeto de apelación constante desde hace varios años atrás, este interés es el resultado de su abundante riqueza documental. Investigadores de distintas áreas reconocen el valor de cada documento, de cada crónica y de cada imagen que lo constituyen. Este repositorio histórico y documental es cuidado con recelo por sus custodios y pese a los protocolos para acceder a él, cada visita siempre es bien recibida por ellos.

En este punto de nuestro recorrido la pregunta del por qué de esta investigación cobra importancia. Como lo mencionaba al principio, el primer motivo fue el interés en la memoria, interés que poco a poco -debido a cuestiones de factibilidad- se tradujo en una aproximación a la lectura comunitaria de la imagen. La memoria en este caso constituye principalmente una herramienta metodológica que bajo la premisa de la historia oral permitió indagar las formas en que estas imágenes son leídas en el presente.

Kabungas, cusmuditos, niños, frailes, misiones fueron algunas de las palabras que configuraron el primer glosario para este estudio. El inicio de una serie de lecturas que recurren a la mirada inquieta de los habitantes de hoy. Así se configuró el primer encuentro con las imágenes que tanto cautivaron mi atención y que finalmente me llevaron a emprender este camino que intenta no solo poner en práctica aquellos saberes promovidos desde la Universidad sino también esos otros que nuevamente hacen posible mi reencuentro con el territorio y las comunidades donde nací.

Las siguientes visitas al interior del archivo fueron llevadas a cabo en la época más fría del año. En esta oportunidad se buscó levantar un registro más claro de las imágenes preseleccionadas. Se escogieron seis imágenes y a partir de ellas se intentó llevar a cabo una revisión exhaustiva que permitiera establecer mayores datos sobre su la producción,

circulación y consumo. El principal objetivo fue el establecimiento de pautas técnicas y de autoría para desarrollar uno de los primeros niveles de lectura de la imagen desde la metodología propuesta por Javier Marzal, el nivel contextual³⁸. Metodológicamente se establecieron dos grupos de imágenes alrededor de dos formas de nombrar. Este conjunto configura la base de análisis que posteriormente entrecruzaré con las categorías de raza, clase, género y territorio.³⁹

Si bien el autor no tiene pleno control sobre la recepción de la imagen vale la pena mencionar que dentro de la lectura de la imagen es necesario tener en cuenta las condiciones de su producción. En sí mismas las imágenes no poseen un valor ni un significado absoluto y fuera de todo *esencialismo visual* (Moxey 2003) deben ser estudiadas dentro de las dinámicas, las relaciones sociales y culturales que las entretejen y que les permiten existir.

El uso de algunas de estas imágenes como parte de los *informes de misión* y otros textos arrojó datos importantes para la determinación de una posible fecha de producción. El punto de anclaje sobre el cual se encuentran ubicadas algunas de estas fotografías corresponde al primer período de la prefectura apostólica Caquetá Putumayo con su sede principal en el valle de Sibundoy (1905-1930) que, bajo la dirección del Prefecto Fray Fidel de Montclar, transformó desde las vías de comunicación, la vivienda hasta los hábitos y costumbres presentes en los indígenas del territorio. Lo anterior es de gran importancia para el desarrollo de algunas lecturas que se desarrollarán más adelante.

³⁸ Esta propuesta toma en cuenta cinco niveles de análisis del texto fotográfico: Contextual, morfológico, compositivo, enunciativo e interpretativo.

³⁹ Esta selección final tuvo en cuenta las observaciones y anotaciones del trabajo de campo y minga visual realizado con diferentes miembros de la comunidad kamëntsá y otros observadores que sintieron interés por el tema.

investigaciones. Fidel de Montclar es un personaje clave dentro de este análisis, principalmente por su incidencia dentro de la prefectura apostólica Caquetá-Putumayo. Antes de su designación como prefecto, Fidel de Montclar cumplió faenas como superior de la comunidad de Pasto y fundador de una nueva misión en Centro América. Hombre de acción, emprendedor, tosudo y más dado a plasmar obras que a disquisiciones doctrinarias⁴². Montclar promovió acciones como: construcción de escuelas, conventos, Iglesias, casas curales, edificios escolares, entre otras obras.

Posteriormente hacia el año 1930 luego del retiro de Montclar, la prefectura apostólica pasó a ser Vicaria Apostólica. Como primer vicario fue nombrado Gaspar Monconill quien trabajaba en la zona desde 1914.

Gaspar Monconill, nació en Pinel, pueblo de Cataluña, España, Monseñor Gaspar Miguel Monconill y su equipo de colaboradores realizaron obras significativas, destacándose entre sus colaboradores el sabio Fray Marcelino de Castellví, quien frente a los caucheros exigió respeto a los indígenas y promovió la evangelización en su lengua nativa. El Vicariato apostólico del Caquetá, abarcaba los territorios de las jurisdicciones: Caquetá, Putumayo y Amazonas; residía tanto en Sibundoy como en Mocoa, Florencia o Leticia. Durante el servicio Apostólico de Monseñor Gaspar Miguel Monconill, se llegaron a organizar 38 pueblos, 61 Escuelas, 29 Centros Misioneros, 2 Hospitales y 5 dispensarios. Monseñor Gaspar Monconill, murió en Florencia el 26 de febrero de 1946 y fue sepultado en la catedral de Florencia.⁴³

Gaspar Monconill tuvo un buen precedente dentro de las acciones que emprendió como vicario apostólico, al igual que Fidel de Montclar su trabajo seguiría las ideas de progreso y colonización. Sobre estas premisas surgen algunas de las imágenes que a continuación analizaremos, el siglo XX en sus primeras décadas tomará la fotografía como un elemento de registro y a la vez de promoción, difundirá a través de la imagen los ideales de la nación encarnados en la labor de los misioneros presentes el territorio del valle de Sibundoy.

⁴² Victor Daniel Bonilla, *siervos de Dios...*,77.

⁴³ Diócesis Mocoa Sibundoy iglesia en marcha, *Reseña histórica*, Enero de 2014. En <http://diocmocoa.sibundoy.org/>

Capítulo II

REPRESENTACIONES DE LOS INDÍGENAS SIBUNDOYES

EN EL ADMS, LECTURAS EN COMUNIDAD

De tal manera que tanto la retórica de modernidad y progreso como la lógica de colonialidad y control, están sostenidas en un aparato cognoscitivo que es patriarcal [...], es racista [...].

Walter Mignolo

PRIMERA ESTACIÓN: DISPUTA DE SENTIDOS, PRIMEROS LECTORES

EN ACCIÓN

Pareciera indestructible el armazón que une a la fotografía con la memoria, pues no solo se trata de una imagen escueta o un simple fósil sobreviviente de los vejámenes del tiempo, se trata de un conjunto de elementos anquilosados en un sistema que a la final lo único que quiere es ser preguntado por lo que quiere. Conscientes de este entramado de significaciones se fueron construyendo los caminos que posibilitaron el reencuentro del sujeto con su propia imagen.

Han transcurrido más de quinientos años desde la llegada de los primeros colonizadores al valle de Sibundoy y alrededor de cien desde el establecimiento de la prefectura apostólica Caquetá y Putumayo con los hermanos capuchinos y como dicen que el tiempo lo cura todo, quizás sea hora de dar la vuelta y olvidar; la única condición que lo impide es el que cada ser humano en su interior aloja a una especie de *Funes memorioso*⁴⁴ que insiste en el recuerdo.

⁴⁴ Hace alusión a un personaje ficticio con la capacidad de recordarlo todo en uno de los cuentos del escritor Argentino Jorge Luis Borges.

Conscientes de la dificultad de hacer a un lado el pasado que constituye nuestra historia no queda otro camino que indagar en él. Tras la selección de las seis imágenes del ADMS (entre ellas tres postales: Camino al Putumayo e indígenas sibundoyes, ensayos de agricultura en Sibundoy y ensayos filarmónicos; tres fotografías de grupo: Izada de bandera, los cusmuditos y las autoridades) que hacen parte de lo que podríamos llamar *colección fotográfica* del ADMS se generaron varias caminatas en búsqueda de los personajes que acompañarían la lectura de estas fotografías.

El *caseo* cumplió una función metodológica crucial, *casear* para el pueblo inga y kamëntsá implica visitar de casa en casa. Durante la fiesta tradicional del Kalusturinda o Bëtsnate se casea por las veredas y los municipios, se visita entre amigos, compadres y familiares. Cuando la visita es por otras razones se acostumbra a llevar el *agrado* que en la mayoría de ocasiones consiste en alimentos para el visitado. Esta actividad está profundamente relacionada con una dimensión simbólica y de reciprocidad para con el otro, *porque no solo se comparten alimentos o pequeños momentos sino también espacios de memoria*. Ya lo mencionaba Elizabeth Jelin “uno no recuerda solo, sino con la ayuda de los recuerdos de otros y con los códigos culturales compartidos, aun cuando las memorias personales son únicas y singulares”⁴⁵. Entonces no podríamos hablar de una sola memoria sino de varias, memorias que al entrecruzarse tejen los nodos que posibilitan el diálogo con el pasado.

El testimonio de Concepción Jamiyoy, mi abuelita, representa en este caso un primer pilar que apuntala los caminos recorridos por nuestros pueblos y las experiencias que las nuevas generaciones deseamos conocer. El reencuentro inicial estuvo lleno de expectativas, el silencio y la complicidad de la noche dieron pauta para un saludo efusivo. Mi padre hacía las veces de mediador introduciendo el diálogo en lengua

⁴⁵ Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, (Madrid: Siglo XXI, 2001).

kamëntsá y comentándole a mi abuela mi interés por escuchar sus relatos. Recostada en su cama observaba la fotografía y retomaba las historias del pasado; yo a su lado intentando leer no solo su voz sino también sus gestos. En mi mente, el recuerdo y la añoranza de aquellos espacios de memoria que en nuestra comunidad kamëntsá han ido desapareciendo, anteriormente era la tulpa⁴⁶, hoy en día es el televisor.

Mamá Conchita al parecer no hacía mayor esfuerzo en recordar, su mirada reflejaba frescura, como si las imágenes del tiempo estuvieran allí latentes y sin mayor cambio. La atmósfera del momento me permitió entrever un deber de memoria no solo conmigo misma sino también con las personas que vendrán después de mí, quizás porque la identidad se construye en relación con los otros y a partir de necesidades individuales y colectivas. En un nivel que es casi obvio, la memoria forma la identidad de un individuo o de un grupo social para que luego pueda decir: “Este soy yo, pero esta foto de ayer, también era yo”.⁴⁷



Imagen 7: *Izada de bandera*, autor anónimo, fecha sin calcular, fuente ADMS

La primera foto que cautivó mi atención está casi nueva, en ella se destacan los tonos blancos, negros y grises, esta imagen a la cual he titulado *izada de bandera* corresponde a una fotografía de grupo, de orientación vertical, en pequeño formato.

⁴⁶ En 2006 Taita Domingo Chasoy Tisoy explicaba que la tulpa estaba conformada por tres piedras grandes y redondas sobre un piso de barro, cada piedra tenía un nombre y una función especial, la tulpa constituía un lugar de encuentro alrededor del cual se preparaban y compartían alimentos, el calor del fogón daba vida a relatos antiguos, y al consejo de los mayores.

⁴⁷ Mariana Alvear M y Fausto Rivera Yañez, “Entrevista a Elizabeth Jelin, hay que olvidar para poder vivir”, en *Cartón piedra*, No 100, Quito, 2013, p. 8-11.

Cabe señalar que el motivo sugiere la presencia de varias figuras humanas entre ellas un grupo de niños (indígenas y niños mestizos), en el centro se resalta una línea vertical que es configurada por una especie de bandera que divide el plano en dos partes; se observan otras líneas verticales formadas por columnas que suben desde el piso hasta el techo, sobre las columnas de los lados se divisan las formas ondulantes de algunas plantas. Detrás hay una pared con dos cuadros con retratos humanos, hay una puerta y una ventana. La iluminación de la imagen al parecer es natural centrando la atención en la figura de los niños que atentamente observan hacia la cámara.

Javier Marzal establece que luego de una primera lectura –de la imagen- a nivel contextual se sitúan otras posibles: morfológica, compositiva, enunciativa e interpretativa. En ese sentido la regla matemática *el orden de los términos no altera el resultado* podría contribuir a indagar la lógica desde la cual la mirada lee e identifica los componentes de la imagen. La mayoría de los lectores que participaron en estos ejercicios de *minga visual* establecieron una fuerte conexión con el nivel enunciativo e interpretativo de la imagen, algunas preguntas realizadas en los encuentros intentaron orientar la lectura hacia la dimensión morfológica. Así mi madre describe la imagen:

En la imagen se aprecia a niños indígenas y no indígenas, algunos niños están descalzos, la razón en el caso de los no indígenas es la pobreza y en el caso de los indígenas porque el calzado no es parte de su identidad. Es bastante llamativa la ubicación de los dos grupos dando la idea de división, discriminación, no hay inclusión. No se distingue la bandera ubicada en el centro, parece blanca con negro. Los niños indígenas conservan muchas de las particularidades de su identidad, aunque se dice que el corte redondo en el cabello no es propio, ¡Qué bonito! Se observan dos tipos de capisayo⁴⁸, el de la autoridad y el de los servidores. Las miradas de los niños indígenas reflejan enojo, asombro, resentimiento, curiosidad, preocupación. Ambos bandos están pendientes de lo que está sucediendo, ¿qué hay al frente de ellos que centra tanto su atención? Concluyo que la cultura occidental vino con fuerza a imponer su pensamiento a los niños indígenas, esto duele pero son deudas que se cobrarán a lo largo del tiempo.⁴⁹

⁴⁸ Sayo o capisayo es una especie de ruana utilizada por el hombre inga y kaméntsá, antiguamente era de color blanco con rayas negras, su elaboración se realiza manualmente en un telar.

⁴⁹ Luz Myriam Chasoy, *Minga visual 2*, junio de 2014.

Esta lectura tiene en cuenta el análisis de la postura y los elementos que acompañan la escena y a cada personaje. La ausencia de zapatos en los niños indígenas no es leída como una precariedad sino como una característica identitaria. La bandera por su parte puede asumirse como la pertenencia a una nación, nación que impera en la integración como unión sin tener en cuenta y respetar las particularidades y diversidades otras. La escuela es leída como una estrategia de colonización, en ella los niños aprenden los valores patrios, aprenden una historia y olvidan otra, todo ocurre en calma, la bandera se ubica justo a la mitad para que todos la rodeen, la bandera no integra, segrega. Unos allá otros acá, estamos juntos pero no revueltos.

La fotografía como lenguaje a través del cual se comunica sentido, lenguaje que a su vez conlleva la incorporación de signos conforma un *sistema de representación*, este a su vez obedece a modos de clasificación de conceptos y establecimiento de relaciones entre las partes. Para este caso en particular es necesario recordar que como parte de dicho sistema la creación de imagen tiene en cuenta la articulación activa o pasiva de cada parte implicada Fotógrafo- fotografiado. Es decir, no es el fotógrafo quien con solo obturar totaliza el sentido de su creación, el sentido es construido para este caso por una serie de experiencias e historias ancladas a procesos de colonialidad donde es el sujeto otro, subalterno es quien retoma el *producto cultural* (fotografía) deslizándolo de su eje e interrogándolo desde su construcción, es decir, desnaturalizando lo que a simple vista parece normal. En este punto resulta interesante articular la mirada y la opinión de distintos actores que desde su subjetividad aprecian y replican lo que ven en la imagen.

Tal es el caso de los enriquecedores aportes del hermano Francisco Javier Guacaz, fraile franciscano que actualmente cumple su cuarto año dentro esta orden religiosa. Su participación contribuyó a identificar elementos identitarios dentro de los personajes religiosos presentes en algunas fotografías. “Dentro de la orden franciscana

existen tres grupos: los frailes menores, conventuales y capuchinos [...] cada grupo se distingue por las particularidades de su atuendo, [...] en el caso de los capuchinos la túnica se caracteriza por no llevar *capilla*⁵⁰, solo la capucha”⁵¹.

De igual manera las apreciaciones del hermano Francisco Guacaz dieron cuenta de lecturas que evadieron prejuicios sobre el papel de la iglesia en este territorio, estas intervenciones no solo se manifestaron en sus palabras sino también en los gestos y expresiones con las cuales apreció cada elemento visual. Así lo expresó en su momento: “En la diversidad no debe haber división. Se pretende ver grupos divididos, pero al final conforman uno solo, todos con la capacidad de pensar, tienen un cuerpo similar. La vestimenta no debe ser barrera ni motivo de división, desnudos venimos al mundo y desnudos morimos, no debería importar quienes somos. La diversidad humana debe ser como las plantas, juntas sin importar su especie”.⁵²

Analizar la fotografía en sus distintos niveles como lo propone Marzal pueden de cierta manera ayudar a construir sentido sobre la misma, esta construcción no es unívoca sino escurridiza, se desliza por varios interlocutores que pese a tener marcos sociales y culturales compartidos obedecen también a una subjetividad que por momentos encuentra conexión. En tal caso las diferentes lecturas recogidas sobre estas imágenes tienen en cuenta la voz de distintos actores, entre ellos: mayores, jóvenes, niños, hombres, mujeres pertenecientes a las comunidades indígenas del alto Putumayo.



Imagen 7 a: *Fotografía cortada, detalle Izada de bandera.*

⁵⁰ Parte de la túnica de las comunidades eclesiales, conocida también como capela o esclavina, su uso significa entrar en el templo interior. La capilla va unida a la capucha. Esta descripción fue realizada en su momento por el Hermano Francisco Guacaz.

⁵¹ Francisco Guacaz, Intervención en la imagen, 2014.

⁵² Francisco Guacaz, conversación, 2014.

En 1907 el prefecto apostólico de Caquetá Putumayo en carta enviada a los hermanos Maristas les pedía que se unieran a la obra civilizadora del Putumayo, un año después llegan al valle de Sibundoy tres hermanos de esta orden eclesial.⁵³ Su primera labor fue la fundación de dos escuelas, una en Sibundoy y otra en San Francisco. Las instituciones educativas configurarían uno de los núcleos centrales y tácticos para la superación de la barrera que separaba al salvaje de la civilización, algunos relatos dan cuenta de la negativa de los padres indígenas en enviar a sus hijos a estudiar. Bateas, árboles, el monte fueron el espacio de resistencia donde los más pequeños eran ocultados. La enseñanza de la doctrina cristiana le llegó a cientos de niños y niñas de las minorías étnicas en las regiones periféricas del país. Ellos acudieron, a veces contra su voluntad, a escuelas abiertas por los misioneros, una parte de las cuales operaron como internados u orfanatos, lejos de sus familias y su cultura”.⁵⁴

Como espacio de congregación y conflicto las escuelas siguieron su curso bajo la custodia firme de los hermanos capuchinos y maristas, se pusieron en curso distintas tácticas con el único fin de atraer la población a su seno. La escuela dentro de su misión contemplaría principalmente la enseñanza del catecismo, el idioma castellano, los buenos modales y los valores patrios. Estos principios funcionan dentro de discursos de *blanquitud* y muy posiblemente desde la *aculturación* como categoría de lectura, en ella el sujeto colonizador toma al colonizado como un agente pasivo que no formula dinámicas de resistencia frente al colonizador, sino que deja sus prácticas culturales para asimilar otras. En el caso de la categoría *blanquitud* desde la perspectiva de Bolívar Echeverría no estipula un orden racial sino de rasgos éticos que expresan blancura, es

⁵³ Hernán Gómez, “Proyección marista”, *Centenario Marista, Boletín Informativo 5. Instituciones maristas Valle de Sibundoy-Putumayo*, (1989) ,10.

⁵⁴ Los niños que fuimos, huellas de la infancia en Colombia, en <<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/guias-de-estudio/Los-ninos-que-fuimos>>

decir, el indígena tendría que adoptar los rasgos éticos de los blancos. Aprender a hablar o comportarse como él.

“Una de las tareas a que se dedica atención preferente es enseñarles, junto con el conocimiento y amor a Dios, amar a su patria, puesto que este amor es uno de los sentimientos que más ennoblecen y dignifican al hombre”⁵⁵. Como se mencionaba en el capítulo uno el estado colombiano vio en el adoctrinamiento mediante la fe una herramienta para convertir en ciudadanos de nombre a los pobladores de las regiones apartadas. La idea de una posible inclusión de individuos a la vida de la nación bajo las ideas de una madre patria que acoge a todos por igual, esconde un sentido excluyente.

A modo personal podría recalcar que “la bandera nos une pero a la vez nos divide. Los niños mestizos a un lado y los indígenas al otro”: una suerte de puesta en escena donde es natural que un grupo heterogéneo, diverso, establezca relaciones de integración, armonía per se. Lo anterior contribuye a reafirmar en los estados-nación estructuras de poder que obedecen a un modelo eurocéntrico, homogeneizante y colonial. Estados y naciones que se configuran a partir de una visión mestiza.

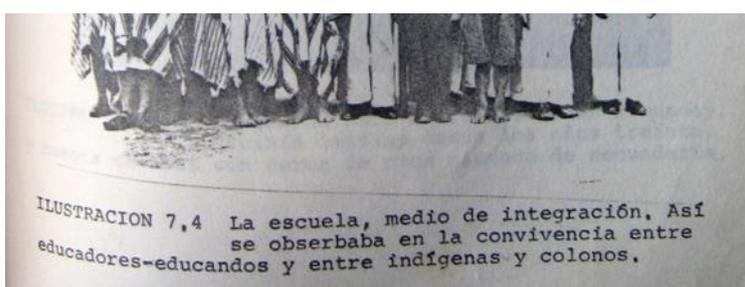


Imagen 7b: Fotografía cortada, detalle comentario Álvaro Córdoba Chávez, 1982. Fuente: “Historia de los Kamsá de Sibundoy desde sus orígenes hasta 1981

Algunos jóvenes del grado octavo de la Institución Etnoeducativa Rural Bilingüe Artesanal Kamëntsá, desde su lugar de enunciación como indígenas describen la imagen # 6 de la siguiente manera: “En la imagen hay una ventana, una puerta, una bandera,

⁵⁵Fray Benigno Canet del Mar, “Informe años 1918-1919”, en *Las misiones católicas en Colombia, labor de los misioneros en el Caquetá, Putumayo, la Goajira, Magdalena y Arauca* (1919).1-113.

están reunidos unos niños, kamëntsás y unos colonos, hay 27 niños. En el fondo de la fotografía encontramos unos cuadros de fotografía de unos señores españoles [...] en la parte izquierda de la imagen se ven los indígenas, entre ellos hay una discriminación porque los niños que traen sayos blancos quieren decir que son obreros y los niños que tienen sayo azul que son blancos con rojo que son hijos de taitas. Los niños indígenas no tienen zapatos y los que los tienen son sacados de llantas. En cambio los niños blancos tienen los zapatos todos. La bandera cumple una función que divide a los niños.”⁵⁶

Teniendo en cuenta lo anterior se puede decir que la segregación entre unos y otros como se lee en la imagen no solo está presente entre mestizos e indígenas sino también entre los mismos miembros de un grupo social, en este caso dentro del grupo de niños indígenas. Las clases, los rangos se hacen visibles mediante el vestuario como una forma de exteriorizar la diferencia; quien es hijo de un taita u autoridad tiene que distinguirse, diferenciarse de los demás.

De esta forma como lo menciona Stuart Hall la diferencia sería un concepto central del discurso de la representación, este a su vez implicaría cuatro explicaciones: la primera de ellas proviene de la lingüística y argumenta que la diferencia es importante para la creación de significados, es decir que la diferencia depende del significado entre opuestos. La segunda explicación que retoma Hall aludiendo a Bajtín es que el significado se da en un dar y recibir entre varios interlocutores, el significado se establece mediante el diálogo, el otro es esencial para el significado. La tercera línea estipula que la diferencia es la base del orden simbólico que llamamos cultura, para tal efecto las fronteras simbólicas son centrales, pues es a través de ellas que se marca la diferencia (Hall 2010, 419-423). El último aspecto argumenta que existe una relación de

⁵⁶ Estudiantes grado octavo IERBAK, Minga Visual 5, 2014.

la diferencia con el psicoanálisis, el otro es importante en la constitución del sí mismo. Estos últimos aspectos se conjugarían en el vestuario de los niños de la fotografía.

Retomando lo anterior, la diferencia en uno de sus enfoques aparece como una suerte de necesidad dentro de la construcción de significado y por tanto en la representación del otro. Los binarismos que a partir de ella se generan niegan la construcción de intersticios porque se cae en valores absolutistas y generales donde entre lo blanco y lo negro no se da espacio a los grises. La diferencia en la representación tendría un carácter ambivalente es decir un lado positivo y otro negativo.

Al revisar el testimonio anterior, la alusión al sayo como signo de discriminación entre indígenas posibilita una lectura adicional donde el color del mismo alude a un rol o rango. Según algunas investigaciones y testimonios en tiempos pasados estos eran solo de color blanco con rayas negras (este tipo de capisayo es llamado *quëbsasiya* en lengua kamëntsá). Con el pasar del tiempo y la llegada de hilos industriales se fueron adoptando nuevos diseños que incorporaron entre otros el color rojo, morado y azul. Esto al parecer generó que las principales autoridades de los cabildos vistieran esta prenda con colores vivos, siendo diferenciados de los demás miembros de su gabinete y de la comunidad. Así mismo entre ingas y kamëntsá se crearon diferencias de cromatismo que persisten hasta hoy. Con el paso del tiempo el uso del *quëbsasiya* blanco ha ido desapareciendo. Hoy por hoy los hombres de la comunidad visten capisayos de colores que funcionan en un primer momento como signos de pertenencia a una u otra comunidad. El uso de esta prenda de vestir se ha venido expandiendo inclusive entre los mismos colonos.⁵⁷

La artesanía Kamsá fue afectada de manera importante por la presencia española. En su idea de civilizar sus almas, los españoles encontraron en la actividad artesanal una posibilidad de dar buen uso al tiempo de estos indígenas para convertirlos en personas “útiles” y “gentes de bien” [...] para ello trajeron unos telares más amplios y modernos diferentes a los ancestrales de América. Así mismo, las cusmas y capisayos, que son prendas tradicionales de

⁵⁷ Colonos o blancos es la forma como los indígenas nombran a los no indígenas que habitan el valle de Sibundoy.

los hombres Kamsá, surgieron inspirados en los modelos de las indumentarias de los misioneros, mientras el uso de rebozos en el traje tradicional de las mujeres también es una clara herencia del vestuario de origen europeo.⁵⁸

Lo anterior da cuenta de las complejas relaciones de reapropiación cultural donde lo que llamamos propio obedece a continuos intercambios, mixturas, aprehensiones. Tomamos aquello que nos sirve, mientras *casa adentro* cuidamos con recelo parte de esa dimensión simbólica que impregna de particularidades cada una de nuestras prácticas de vida.



Imagen 7c: Fotografía cortada, detalle dos izada de bandera.

Lo anterior da cuenta que dentro de los procesos de construcción de identidad las negociaciones, préstamos, cruces se hacen presentes, responden también a formas de estar en medio de, en la frontera, el intersticio. Si bien el atuendo tradicional puede responder a una forma de representación de la identidad su uso configura uno de los primeros aspectos que los “mayores de antes” criticaban. En la actualidad su utilización ha quedado reservada en su mayoría a la fiesta tradicional dando pie a continuos debates sobre el papel del vestido, la lengua y otros elementos culturales dentro de esta construcción.

⁵⁸ Gloria Stella Barrera Jurado “Campos de poder artesanales en la comunidad Kamsá de Sibundoy, Putumayo, Colombia. Del trueque a las tendencias de moda”. En, *Apuntes 24* (2): (Bogotá: Universidad Javeriana, 2011), 178-195.

Al respecto Bonilla manifiesta que las costumbres que condenaban los hermanos capuchinos era la oposición cerrada de los indígenas a cambiar, lo que los misioneros llamaban manera indecente de vestir, en el caso de los varones a dejar la tradicional cusma- túnica negra que les llegaba a las rodillas, a abandonar el capisayo, y a dejar las ualkas de chaquira que cubrían su cuello como símbolo de abundancia⁵⁹. Como lo veremos más adelante el vestuario se convierte en el pretexto de bullying⁶⁰, esta categoría se encuentra estrechamente relacionada con las experiencias de burla que a lo largo del tiempo presenciaron no sólo niños, sino también jóvenes y adultos de distinta clase y condición social. No se trata entonces de un fenómeno que ocurre a los más jóvenes dentro del colegio sino de una realidad histórica que tiene sus raíces coloniales.

SEGUNDA ESTACIÓN: (LAS POSTALES) ETNIA, GÉNERO Y TERRITORIO

[...]La conquista [...] Ahora la figura es práctica, relación de Persona-Persona, política, militar; no de reconocimiento e inspección -con levantamiento de mapas y descripción de climas, topografía, flora o fauna- de nuevos territorios, sino de la dominación de las personas, de los pueblos, de los "indios". No es ya la "teoría", es ahora la "praxis" de dominación.

Enrique Dussel

Sibundoyes es el apelativo usado por varios años no solo por conquistadores, encomenderos sino también por investigadores y estudiosos para referirse a los indígenas del valle de Sibundoy. Esta forma de nombrar se originó en el nombre del poblado que habitaba la comunidad kamëntsá y como veremos en seguida constituye parte del texto que acompaña una de las imágenes analizadas.

⁵⁹ *Ibíd.*, 126

⁶⁰ Hostigamiento escolar, matonaje escolar, matoneo escolar.



Imagen 8: Camino al Putumayo e indígenas Sibundoyes. Misiones de padres capuchinos (Colombia) autor anónimo, 1912, Fuente ADMS

Dentro de esta indagación en el texto visual como lo llama Javier Marzal, mi atención se vio capturada por la presencia de una serie de postales que contaban con varios ejemplares dentro del ADMS. Cada una contenía un título que la precedía y que servía como indicador de actividades, lugares, personajes y eventos. La mayoría de postales gozaba de buena conservación, cada una era respaldada por un número significativo de copias.

“*Camino al Putumayo e indígenas Sibundoyes*” es el nombre de la primera postal que analizaré. Es una fotografía en blanco y negro, donde el plano se compone a partir de la presencia de tres personajes, dos en primer y segundo plano y una en un tercero, la figura humana del tercer plano se difumina entre las líneas diagonales de un camino que se pierde en el horizonte. Esta postal enfatiza el carácter de la escena a partir del texto que la acompaña: “Camino al Putumayo e indígenas sibundoyes”, misiones de padres capuchinos- Colombia.

Walter Chindoy, profesional indígena en el campo de la administración en salud y cabildante en el año 2013 menciona lo siguiente “Aquí se ve como en nuestra tradición la mujer siempre debe ir por el lado izquierdo del camino”. A propósito de esta observación recordaba el relato de las *batas* donde las experiencias de dolor y violencia

intrafamiliar se hacían presentes⁶¹. Como mujeres indígenas también se nos ha formado bajo las directrices del cuidado de la familia, la educación de los hijos y las labores domésticas, “no es bien visto que una mujer no tenga hijos” mencionaba hace algún tiempo una compañera inga. Tal vez asumimos el rol que culturalmente construimos, sumisión del ama de casa.

“La mujer no nace sino se hace” como dice de Beauvoir (De Beauvoir 1949), apunta también hacia la construcción cultural de la categoría mujer; se es mujer en tanto se es femenina, en tanto respondes al canon, a la regla. No solo basta con ser femenina se necesita demostrarlo. Valdría la pena indagar en las experiencias de violencia contra la mujer indígena cierto entrapamiento que afianza este imaginario de sumisión y que incluye ciertas construcciones esencialistas, que ven en el hombre indígena un modelo a seguir.

En la imagen #10 “Camino al Putumayo e indígenas Sibundoyes” los hombres ubicados en primer plano dan apertura a un *sendero o camino* que hace las veces de tapete de sentidos, los hombres empuñan algunas herramientas, la mujer ubicada en el segundo plano parece acercarse por el sendero que indirectamente otros han forjado. Recordaba como bajo las ideas de llevar a cabo una colonización efectiva, los caminos a otros territorios se abrieron paso por dos de los costados del valle de Sibundoy. Los informes de misión hacen gala de las celebraciones frente a la terminación de la vía a Pasto. En ese entonces Fidel de Montclar, prefecto apostólico de Caquetá-Putumayo afirmaba: “Los misioneros al frente de los indios abrían trochas en las selvas, dormían en los páramos, aguantaban las inclemencias del tiempo y resueltos a abrir camino arrastraban las consecuencias”.⁶²

⁶¹ Tirsa Chindoy, Diario de campo, 2014, hace parte de un conjunto de reflexiones que surgieron en el transcurso de esta investigación.

⁶² Amada Carolina Pérez Benavides, “Representaciones y prácticas en las zonas de misión: los informes de

La presencia de colonos dentro de este territorio poco a poco fue aumentando; con la vía, los nuevos modelos de vida que los misioneros querían imponer dentro de las comunidades se hicieron presentes. Desde Nariño, Antioquia el éxodo de familias hacia el Putumayo no se hizo esperar, los inga por su parte establecieron la migración hacia otros lugares como estrategia de preservación de sus prácticas culturales. El camino no solo sirvió de puente para el comercio, el transporte sino también para el contacto con lo otro.

“¿Es una mujer no? ¡La ropita! Desde que tiempo no sería, pero ya tenían la faja. Y esos ¿son machetes no? *Terciadush* decían ¿no?, un machete largo. Pero ve, la gente de antes con ropa blanca, eso decían que los curas habían venido a darles esa idea de que se coloquen ropa blanca; la chaquira es cortica” decía *bata* Narcisa Chindoy, una mujer reconocida por sus amplios conocimientos en temas como el tejido, la tradición oral y las prácticas culturales del pueblo kamëntsá; sus profundos conocimientos han hecho eco en distintas investigaciones.

El fragmento testimonial de *bata* Narcisa no revela alusiones a la imagen de carácter morfológico, se sumerge rápidamente en el reconocimiento de signos para contar una historia. Esta fue una de premisas detectadas en los diferentes encuentros con los mayores de la comunidad. Lo anterior no presume un carácter absoluto ni de regla sino una entrada para otras lecturas posibles. Los personajes que aparecen en primer plano ¿son hombres? es una de las preguntas iniciales. Nuestras actuales construcciones culturales dicen que el hombre debe tener el pelo corto y usar pantalón, nos habituamos a tener una imagen sobre del género masculino, la masculinidad debe ser doblemente demostrada. Es decir, masculino en el vestido y en el accionar.

los frailes capuchinos”, (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana), 287-316.

Por su parte el territorio para los pueblos indígenas no solo se asume desde una dimensión material sino también desde una dimensión simbólica y espiritual, configura el centro de su desarrollo cultural e identitario, el cuerpo comprende el primer *territorio* habitado por el ser humano y uno de los primeros espacios que enfrenta los embates de la colonización. La colonización no solo se traduce en formas de siembra o desmonte, es también el cuerpo que se normativiza, se condiciona bajo las rigidez de la composición. Tú aquí, tú allá, esto aquí, esto acá y click. Posamos para el otro.

Los testimonios de los mayores también dieron cuenta de su preocupación por el territorio geográfico. Fue recurrente la alusión a los distintos episodios que dentro del valle de Sibundoy han generado el despojo de tierra, como resume la consigna popular: Sin tierra no hay vida y sin vida no hay nada. *Bata* Narcisa por ejemplo evoca las imágenes mentales de su infancia donde la exuberancia de frutos silvestres era un común denominador. Así mismo el desplazamiento de muchas familias hacia las ciénagas como resultado del despojo territorial afectaría en gran medida la desarticulación de sus formas de vida. Sin territorios para sembrar, los indígenas pasarían a ser empleados de los colonos y de la misión.

“¿Hay mujeres dentro de la foto? no, quizás no les daban importancia”, menciona Roger *Chindoy* un joven de 20 años y miembro de las comunidades inga y kamëntsá, quien como otros jóvenes ha emigrado a la ciudad para realizar sus estudios universitarios. Las palabras de Roger al igual que las de *bata* Jesusa Jacanamejoy sabedora de la medicina tradicional, reconocida dentro de la comunidad por sus saberes como *sobandera* y *partera* hacen notar separación de los roles y espacios para hombres y mujeres dentro de la sociedad. Al observar las imágenes *bata* Jesusa recordaba que en su niñez existía una escuela para hombres y una escuela para niñas, los hombres aprendían labores de agricultura desde la visión de los hermanos y las niñas, por su

parte, aprendían a coser. Para ella la separación de géneros en estas instituciones se debía al afán de evitar el pecado.



Imagen 9: Ensayos de agricultura en Sibundoy, Misiones de padres capuchinos Caquetá-Colombia, autor anónimo, 1912, Fuente ADMS

La imagen # 9 titulada “*Ensayos de agricultura en Sibundoy*” corresponde a una postal de alto contraste en tono blanco y negro, en la fotografía se perciben las formas curvilíneas de niños indígenas que se encuentran desmontando, algunos miran hacia la cámara al igual que un personaje adulto con túnica negra, que desde un extremo parece observar el lente. Las formas orgánicas de la vegetación se destacan en el plano, rodean la escena. Unas letras en el extremo inferior derecho se destacan dentro del espacio de la representación, son letras que reescriben el título de la imagen, *ensayos de agricultura*.

En el informe de misión del año 1912 las imágenes 8 y 9 cumplieron una labor casi ilustrativa del trabajo de los misioneros. Bajo distintos apelativos, cada una de ellas fue presentada dando fé de la labor cumplida en nombre de Dios. En el caso de la imagen # 9 titulada “*Ensayos de Agricultura en Sibundoy*”, la lectura se encuentra mediada bajo la frase “*Una sección de la escuela de Sibundoy desmontando*”, por su parte la imagen 8 “*Camino al Putumayo*”, se presenta en el informe bajo la insignia “*Verdaderos tipos Sibundoyes y vista del camino del valle*”. Podría continuar con los ejemplos pero la lista de fotografías dentro de informe es extensa. Esta otra forma de uso de la imagen –como parte del libro- constituye una posibilidad más de lectura que

amerita su articulación con el lenguaje escrito. Como dice Susan Sontag “La fotografía incorporada en un libro es, obviamente, la imagen de una imagen” (Sontag 1996), es una imagen que es doblemente sometida al proceso de representación.



Imagen 10: *Ensayos filarmónicos, Misiones padres capuchinos –Caquetá Putumayo, 1912*, Fuente ADMS

La imagen 10 titulada “*Ensayos filarmónicos*” - hace parte del conjunto de imágenes que motivaron este estudio y que hace más de un año encontré en internet. Hacia parte de una investigación titulada *Los niños que fuimos: huellas de la infancia en Colombia*. Llama mi atención su composición, la organización de cada personaje en torno al evento que enuncia la postal: A nivel morfológico se destacan varios planos, en cada uno de ellos se encuentra un grupo de personajes que realiza una acción particular: mira, sopla, sonrío, interpreta, sostiene. Casualmente la mayoría son niños.

Los niños indígenas más pequeños sostienen una especie de partitura que otro grupo de niños indígenas observan y que quizás tratan de comprender, algunos tienen instrumentos musicales como trompetas; En la mitad de la composición parecen estar los niños encargados del coro, entre ellos se distingue a dos niños que no llevan el atuendo indígena, ¿son niños mestizos? Llama la atención el uso de un lazo o cintillo que sujeta el cabello de los niños indígenas, la mayoría de ellos tiene el corte de cabello en forma redonda. Sobre este aspecto se tiene noticia que a principios del siglo XX los kamëntsá

aún usaban el cabello hasta más abajo de los hombros y el cintillo que llevaban en la cabeza lo construían con lana, paja o algodón.⁶³

La escena se complementa con la presencia de un misionero que mira hacia la cámara y que está ubicado justo en el centro de la imagen; cuatro personajes más se destacan, son más adultos, ellos posan y miran al fotógrafo. Un misionero junto a un hombre mestizo, sentados sobre un tronco de madera, tienen una actitud serena, sonrían; otros dos hombres (al costado izquierdo) de pie y con sombrero miran también a la cámara. Al fondo una construcción con techo de paja ocupa toda la línea horizontal de la foto, desde una de sus puertas un indígena observa la escena acompañado por la presencia de un caballo.

Esta lectura personal realizada meses atrás permitió la indagación en la *teatralidad* de la imagen, una especie de puesta en escena que vincula un papel protagónico para los adultos y un segundo plano para el conjunto musical conformado por niños que quizás extrañan sus instrumentos cotidianos: flautas, rondadores, tambores. El caballo del fondo posiblemente es del misionero, estos fueron los medios de transporte que en cierto tiempo utilizaron los misioneros dentro del territorio de misión.

“Tal vez los organizaron [...] parece el coro [...], los más adultos llevan la sinfonía [...] acá están los jóvenes, los que están en el proceso de aprender, puede ser un ensayo pero *trataron* de organizar la imagen, los dos personajes de la derecha *trataron* de ponerse en el frente”⁶⁴. Este aparte de los comentarios de Natalia Morales Jamioy, una joven indígena kamëntsá que actualmente realiza estudios de Tecnología ambiental es una institución universitaria de la región, refiere a una serie de elementos dentro de la

⁶³ Ver Jacinto María de, Quito. *Miscelánea de mis treinta y cinco años de Misionero de Caquetá y Putumayo*. (Bogotá: Ed Águila, 1938), 33-35.

⁶⁴ Natalia Morales, *Minga visual*, 2014.

escena que aluden a una organización *a priori*, ésta no solo tiene en cuenta cierta ubicación sino también algunos gestos, acciones y *poses*.

La imagen #10 cumple de cierta manera la función de registro, la actividad descrita en su título sugiere la transformación de las prácticas musicales de estos jóvenes y niños indígenas. ¿Cómo se llevó a cabo esa transformación? ¿Fue solo un ensayo de música-fotografía? ¿Qué papel cumplen las melodías musicales dentro de estas comunidades? Son preguntas que bien podrían retomarse en próximos estudios.

TERCERA ESTACION: CLASE Y GÉNERO ESCRITURAS DE LUZ

“Usaba cusmita, pero al llegar a la escuela los niños no indígenas aprovechaban el momento de jugar a las canicas, me la levantaban y me echaban arena en el trasero, para completar venía una palmada en la cabeza acompañada de ¡indio bruto! [...] Morían de la risa... Ese día no aguante más, me fui a casa y con los ojos hinchados de tanto llorar le conté a mi mamá lo que me había pasado [...] A los pocos días, me compraron mi primer pantalón, fue un momento realmente feliz, por fin podría jugar sin el temor de que los otros niños me molestaran [...] Así dejé de usar la cusma para adoptar para siempre el pantalón”

Segundo Chindoy



Imagen 11: *Los cusmuditos*, autor anónimo, 1930-1951 Fuente: ADMS

La imagen de los cusmuditos se compone de varias capas, abajo sobre la tierra los niños, a izquierda y derecha jóvenes, en la franja central los adultos y atrás en el

fondo un grupo de personas de las cuales se destaca una levantando con ímpetu uno de sus brazos. Como una especie de centro-periferias se ubica a cada clase, Son todos hombres pero cada uno con un rol distinto. Los niños son indígenas, los jóvenes campesinos mestizos y los adultos representantes o autoridades de lo religioso y lo civil. Según Bourdieu la imagen es establecida desde un encuadre de poder y en ella el plano general como herramienta compositiva se vuelve cómplice. Los objetos, lugares y personajes seleccionados, las locaciones para fotografiar muestran el modo en que cada sector diferencia lo público de lo privado. La escogencia de lo fotografiable da cuenta de que es considerado como digno de solemnidad, de esta forma se fijan conductas aceptadas, esquemas desde donde se percibe y aprecia lo real (Bourdieu 1990).

En casa siempre nos agrada escuchar las historias de infancia que cuenta mi padre, son historias que encierran episodios de tristeza, alegría, admiración, dolor, inocencia. Mi padre entreteje cada escena con una buena dosis de humor. La historia de la cusmita parece una historia fotocopiada en la experiencia de muchos hombres no solo kamëntsás sino también ingas. El enfrentarse a ser un otro dentro del espacio escolar, objeto de las burlas y la mirada excluyente de los demás, configura una cadena de hechos que ocupan gran protagonismo en el des-uso del *atuendo tradicional*⁶⁵ dentro de nuestras comunidades. Algunas *batas* mencionan experiencias similares que extrañamente culminaron en su retiro de la escuela, fuera de la institución la pacha, la bayeta, el chumbe continuaron siendo parte de su cotidianidad aunque las críticas, miradas y burlas continuaran en el entorno.

⁶⁵ El atuendo del hombre Kamëntsá está conformado por la cusma, una especie de túnica de color negro que se sujeta en la cintura con un cinturón tejido de color blanco llamado ceñidor, lo complementa el capisayo y de igual manera una ualka o collar de chaquiras que cubre el cuello de manera abundante. En la actualidad dentro del pueblo kamëntsá el uso del vestido tradicional se ve reflejado a nivel colectivo únicamente en la fiesta tradicional del Bëtsnate o Clestrinÿe, son realmente escasos los casos de hombres o mujeres que lo utilicen en su vida diaria, inclusive dentro de la misma fiesta pareciera que lo que crea mayor conflicto para el hombre es usar la cusma, finalmente optan por llevar únicamente el capisayo.

La cusma para muchos se convierte en signo de feminización del cuerpo, su aspecto se asocia con el de la falda destinada al uso de las mujeres en algunos grupos sociales. El pantalón en ese sentido refleja la masculinidad vista desde un exterior y para ser consumida por la mirada de los demás, usar la cusma es una forma de situar a los hombres en el mismo nivel de las mujeres, hay una necesidad implícita de marcar una diferencia radical entre los cuerpos, no solo desde lo interior sino principalmente desde lo exterior.

En algunos momentos mi padre intentaba identificar a ciertos personajes de la fotografía, en otros con tristeza afirmaba: “¿quiénes serán esos cusmuditos? seguramente ya todos están muertos”.⁶⁶



Imagen 12: Las Autoridades, autor anónimo, Fuente: ADMS

La imagen 12 a la cual he titulado “*Autoridades*” corresponde a un esquema similar al de la imagen # 11 “*cusmuditos*”. Se trata de una fotografía de grupo en tonos sepia. En el ADMS se encontraron varias ejemplares de la imagen en tamaño y tonos similares pero así mismo ejemplares en blanco y negro. En el grupo fotografiado se estructura el orden a partir de dos elementos: Una banca para los ilustres y el espacio a su alrededor complementado por nueve personajes, al fondo un muro blanco hace las

⁶⁶ Segundo Chindoy, Minga Visual 3, 2014.

veces de telón de fondo. Los catorce personajes intercalan posturas. El indígena como en el caso anterior ocupa periferias que por momentos se desdibujan con los elementos centrales de la imagen. La figura de monseñor Diego María Gómez (obispo de Pasto) ocupa el centro de dominio sobre las demás. Como menciona Aníbal Quijano la distribución del poder entre las gentes de una sociedad es lo que las clasifica socialmente, determinan sus relaciones de reciprocidad y genera sus diferencias sociales, ya que dichas características empíricamente observables y diferenciables son resultados de esas relaciones de poder, sus señales y sus huellas (Quijano 2000, 368).

Stuart Hall aludiendo a otros autores como Gramsci y Foucault menciona que el poder además de inducir o seducir también produce consentimiento, incluye al dominante y dominado desde varias direcciones y flujos. El poder es productivo, configura nuevas prácticas, instituciones, circula y se encuentra en todas partes (Hall 2010, 430). En ese sentido no podríamos considerar a los pueblos indígenas y sus prácticas culturales como elementos estáticos, al contrario, son ellas sujeto de reformulación constante porque se ven obligadas a responder a las influencias del mundo y la sociedad, formulan y reformulan estrategias de resistencia frente a aquello que las incide, aquello que trata de subordinarlas una y otra vez.

Observando en detalle la imagen de “*Autoridades*” encontraremos un fragmento que escatima la *recursividad* de elementos que de manera intencional fueron usados para lograr la toma, en ella dos piedras sirven de puntales de la banca sobre la cual las autoridades principales se sientan. Esta condición de precariedad contrasta con la suntuosidad reflejada en las formas de vestir, el del centro parece *el mandamás* mencionaba uno de nuestros lectores.

Esta última apreciación conjuga con la postura hermética de los sujetos indígenas, el personaje del centro de la banca configura la centralidad del poder en la

representación, a través de él se ubican los demás personajes, *la banca es para los que llegan, los que vienen de visita* y el centro de ella para el visitante más importante “Monseñor Diego María Gómez”. Esta forma de organización de cada personaje de acuerdo a su rol responde a la configuración social de la época. La iglesia primero; el gobierno, lo civil, militar en segundo orden y finalmente los indígenas que a pesar de ser autoridades no compiten con el rango adjudicado a las demás autoridades.



Imagen 12 a: *Imagen cortada, detalle Las Autoridades.*

En la imagen 12 confluyen no solo las autoridades religiosas y civiles sino también indígenas: los taitas que se ubican detrás de la banca muy posiblemente son el gobernador del cabildo (el más alto) y, el otro, el alcalde mayor; los de los costados cumplen una función de completar la composición. Por la historias sobre el uso del sayo pudiera tratarse de los alguaciles del cabildo o kabungas que no hacen parte del gabinete del cabildo. Estas referencias e interpretaciones hacen parte del punto de encuentro entre las lecturas realizadas por algunos jóvenes y adultos que participaron en la experiencia. Los roles de algunos personajes fueron identificados teniendo en cuenta elementos como el vestuario y sus accesorios, en el caso de los hombres indígenas que posiblemente tienen una jerarquía dentro de la comunidad esta identificación fue difícil. Son rangos entre rangos, se es parte del gabinete del cabildo, pero a la vez se ocupa un puesto específico, puesto o rango que no es del todo diferenciable.

Otros datos importantes que dentro del proceso de minga visual fueron mencionados recurrentemente fueron la alusión a los personajes religiosos como *capuchinos*; pareciera que dentro del imaginario social los capuchinos constituyen la imagen unívoca de colonización-evangelización. Ciertamente solo algunas de las fotografías analizadas incorporan la presencia de los misioneros capuchinos, en otras su presencia se confunde con la de otros misioneros como los hermanos maristas quienes llegaron al territorio del valle de Sibundoy en 1908 aproximadamente. Teniendo en cuenta lo anterior podríamos decir que esta confusión entre maristas y capuchinos obedece de cierta manera a la construcción de un estereotipo sobre los misioneros que participaron del proceso de evangelización, como lo menciona Hall “los estereotipos crean unas cuantas características sencillas, vividas, memorables, fácilmente percibidas y ampliamente reconocidas acerca de una persona, reducen todo acerca de una persona a esos rasgos, los exageran y simplifican y los fijan sin cambio o desarrollo hasta la eternidad” (Hall 2010, 430).

Las fotografías analizadas hasta el momento dan cuenta de la confluencia de distintos factores en la construcción de la imagen. No solo es la luz, el tono, el encuadre sino también las construcciones sociales, culturales que ubican al sujeto en un determinado lugar del plano fotográfico, en este caso el *otro* no solo hace referencia al sujeto indígena sino también a las particularidades dentro de un grupo. El otro puede ser un misionero, un obispo o quizás una autoridad civil.

A lo largo de este relato he presentado una serie de circunstancias que configuran de manera muy general las lecturas que mediante mingas visuales y caseos han realizado miembros de mi comunidad y algunas fuentes particulares. Este proceso en su conjunto intentó de cierta manera cohesionar la teoría y las experiencias visuales producidas durante estos meses, lo anterior bajo el precedente de un contexto histórico y colonial

donde la relación misionero-indígena-nación se vio incidida por la consigna de favorecer a la madre patria, insertando una serie de estrategias que desde muy temprano vincularon espacios como la escuela y estrategias de colonización-evangelización. *Las escrituras* que estos procesos generan en el sujeto colonizado (en este caso el indígena kamëntsá pero también inga) vinculan las dimensiones corporal, mental, espiritual, territorial; al respecto valdría la pena indagar en cómo estos procesos de larga duración se reflejan en las circunstancias actuales del Valle de Sibundoy y sus habitantes, la migración hacia otras ciudades del país, proyectos como la construcción de la Variante San Francisco-Mocoa y por supuesto los proyectos extractivos que multinacionales como Anglo American quieren desarrollar en este territorio.

OTROS LENGUAJES PARA LEER

La técnica del dibujo dentro del campo del arte puede considerarse como una de las herramientas que haciendo uso del punto, la línea y el plano han sido más desarrolladas como forma de expresión. Parece que a veces cuesta más expresar ciertas ideas, sentimientos o reflexiones haciendo uso de las palabras que de los lenguajes artísticos. En esa medida quise explorar con los estudiantes del grado once de la Institución Bilingüe Artesanal Kamëntsá las posibilidades de lectura de la imagen a través de esta herramienta. Quisiera dejar sobre la mesa algunas de aproximaciones visuales tomando como ejemplo algunos dibujos elaborados a nivel individual por los estudiantes del grado 11 de esta institución educativa.



Imagen # 13. Lectura visual 12 minga visual, estudiantes grado 11 IERBAK

Durante la realización de la primera *minga visual* con los estudiantes en mención el uso de los términos *antes* y *después* fueron recurrentes. Al parecer no existe una frontera unívoca que divida estos dos momentos. Algunos términos como *progreso*, *vergüenza*, *pobreza*, *civilización*, *salvaje*, *iglesia*, *skená*⁶⁷ fueron mencionadas recurrentemente por los estudiantes detonando otras entradas, formas de nombrar circunstancias sociales, históricas, culturales y personajes dentro de cada fotografía. La mayoría de jóvenes se intimidaba ante las preguntas formuladas frente a la imagen (no les gusta hablar en público). En virtud de ello realizaron algunos dibujos sobre lo que habían observado. Las imágenes pueden ser entendidas como un producto de la percepción, que se manifiesta como resultado de una simbolización personal y colectiva, todo lo que pasa por la mirada o frente al ojo interior podría entenderse como una imagen y por lo tanto transformarse en una imagen (Belting 2007,14).

Los jóvenes participantes de esta experiencia realizaron los siguientes comentarios sobre las fotografías observadas: “La imagen representa la civilización que iban a realizar los padres capuchinos a los indígenas, así mismo las costumbres que el colono y el indígena tenían”, “los indígenas tenían un modo de pensar diferente y los colonizadores les enseñaron otras costumbres”, Las culturas indígenas tenían ritos especiales, cocinaban en una tulpa de tres piedras, también tenían una chagra”.

⁶⁷ Skená en lengua kamëntsá hace alusión a la persona que no es indígena.

Desde mi punto de vista, estas apreciaciones revelan la desigual relación entre colonizadores (religiosos) y comunidad indígena (kamëntsá). El indígena toma un lugar y unas prácticas que le son asignadas. Los jóvenes sienten en carne propia esta realidad porque la enfrentan día a día; cómo visten, donde estudian, de qué apellido son; les asigna un lugar dentro de la sociedad. Al respecto Alex Schlenker menciona que: desde los aportes de Nelson Maldonado Torres la *colonialidad del ser*, puede ser entendida como una condición asimétrica del poder que, desde las estructuras patriarcales-blancas-de clase alta determina quién es y quién no es; consiste en una forma de clasificación que, a partir de una diferencia construida, fija el lugar de cada sujeto en el sistema de producción capitalista (Schlenker 2014, 40).

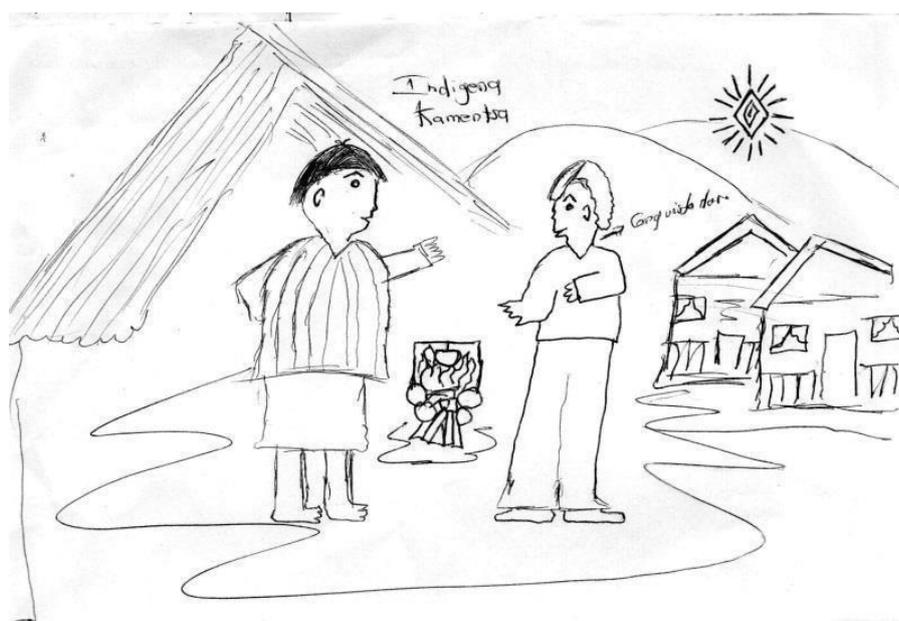


Imagen 14: Lectura visual 16 minga visual, estudiantes grado 11 IERBAK

En los diseños realizados, la representación de colonizadores, misioneros e indígenas es mediada por la vestimenta, la relación con el entorno o territorio y algunas referencias corporales como la barba, el pelo, la nariz. En la mayoría de dibujos se observa una marcación reiterada en las diferencias entre colonizadores e indígenas. Los jóvenes evidencian la pérdida de algunas prácticas culturales como la lengua, el atuendo, la forma de vivienda. Por petición mía acompañaron sus dibujos con algunos textos. La

representación para ellos muestra algo, las cualidades o características de otro. Los dibujos fueron realizados con pocos recursos: papel y lapiceros. Algunos no pusieron mucho cuidado al dibujo, en otros casos el interés por la actividad se vio reflejada en la intención de acceder a las fotografías observadas (se compartió el archivo digital de las fotografías del ADMS en memorias USB). Se tiene previsto realizar encuentros posteriores con los jóvenes para socializar de manera más estructurada este análisis y por qué no continuar la indagación, siendo trascendental recoger otras voces frente a este proceso de lectura de lo visual.

Es necesario recordar también que los dibujos realizados obedecen a las experiencias coloniales subjetivadas en los individuos y a las tensiones sociales que enmarcan la construcción de su identidad. Las influencias sociales, culturales a las cuales me refiero constituyen un cierto modelo que busca amoldar las formas de vida del sujeto a una estructura homogénea, la transformación es una constante. Fanny Chasoy docente de la IERBAK manifiesta que entre otros factores la relación de muchos jóvenes indígenas con su familia es regular, ellos revelan que hay desconfianza con sus progenitores. Otro problema social son las situaciones de alcoholismo en los padres, lo anterior influye en su rendimiento académico, su nutrición y estabilidad emocional. Hay discriminación también, a pesar de eso algunos estudiantes han optado por reafirmar sus prácticas culturales. Otro problema interno es la *burla* en la parte de la expresión oral dentro del mismo colegio, los jóvenes sienten temor de expresarse en público porque los demás se les ríen, solo los más pequeños aún se atreven a expresarse en público. Lo anterior da cuenta de las distintas formas de exclusión que están presentes no solo *casa afuera* sino *casa adentro* y las prácticas que de estas circunstancias se pueden derivar.



Imagen 15: *Las autoridades, intervención en la imagen*, Tirsia Chindoy, 2014

Dentro de estos análisis visuales aparece otra forma de lectura en la cual la fotografía se convierte en una superficie para intervenir, la imagen se desprende de su carácter sagrado, es por eso que la imagen 15 emerge como una forma de *ruido visual* donde algunos códigos son ligeramente intercambiados. La imagen mantiene su composición inicial pero algunos personajes han tomado el cuerpo de otros. Algunos indígenas aparecen con ropas occidentales, ciertas autoridades civiles y religiosas se han puesto en el lugar de los otros. Esta intervención corresponde a la necesidad de *ver qué pasa si*; pareciera que algunos personajes asumen su nuevo rol, se destacan las expresiones de algunos kabungas, su rostro es fuerte y refleja cierto enojo. Los no indígenas parecen no encajar del todo en su otro yo, se ven raros, se ven disfrazados, su cabeza esta en otro cuerpo, en otro territorio que aún desconocen y en el cual no se sienten del todo cómodos.



15 a detalle intervención



15b detalle intervención

En cierta forma se intercambian jerarquías, el obispo que estaba en la mitad ahora es un indígena, ¿qué pasa si el centro de poder es ocupado por un *subalterno*? ¿el poder se transforma? ¿Si esta imagen fuese real cual sería la postura de quien se encuentra justo en la mitad o de quienes lo acompañan? Desde mi punto de vista la transformación que ocurre en los sujetos a través de su atuendo cuestiona nuestro comportamiento frente a ellos. Quizás, no es lo mismo un indígena con su atuendo tradicional que con corbata; no es lo mismo el traje del indígena que el de los religiosos o autoridades civiles, en ciertos casos el atuendo podría transformar hasta el comportamiento de una persona frente a otra.

Con lo anterior, vinieron a mi mente algunas experiencias que años atrás escuché de algunos compañeros indígenas. Una de ellas, recalca el hecho de percibir cierto comportamiento discriminatorio en las personas cuando ellos vestían con su atuendo tradicional, circunstancias que por el contrario cambiaban cuando llevaban pantalón y saco. La forma de atender a una persona, de brindar un servicio es muchas veces condicionada por su manera de vestir.

Por ciertos momentos las preguntas ¿Qué sienten? ¿Qué esperan los personajes? se volvieron recurrentes. Por un lado concluyo que estas formas de lectura de la imagen mediante el dibujo y las intervenciones promueven otras posibilidades que desde los

estudios visuales tendrían que contemplarse más a menudo. El análisis visual sin un toque de líneas, collages, manchas, colores omite cierta parte de su capacidad de descomposición minuciosa, capacidad que después de todo puede ser bien aprovechada dentro de esta clase de estudios.

APERTURAS

A MODO DE CONCLUSIÓN

Hace más de un año que realicé mi primera visita al ADMS, recuerdo como la expectativa me invadía. Hoy puedo decir que dicha sensación constituyó uno de los motores que me invita y los invita a continuar en la indagación. La historia de los indígenas del valle de Sibundoy se configura bajo una serie relaciones de poder y transformación. Como parte de una zona de frontera -geográfica y simbólica- el entramado de luchas y resignificaciones culturales se hace aún más complejo. Las tensiones presentes en estos procesos han generado campos de disputa donde las identidades y la cultura ocupan un papel fundamental.

Los mayores, abuelos, batas, bacos, taitas y mamas que desde su quehacer particular nutren y cuestionan cada experiencia, saben de la importancia de sus palabras; en sus hogares están siempre prestos a ser interpelados, para ellos entrar en el círculo de la palabra significa entrar en un no-tiempo. En la experiencia de contar, narrar, sobresalen otras dimensiones de conocimiento que los convierten en portadores de memorias.

Dentro de estas dinámicas de interlocución, ciertos puntos de fuga como la imagen, el lenguaje entre otros aspectos propiciaron el despliegue de una serie de metáforas teóricas que hicieron las veces de tamicos transdisciplinarios. Muchos de ellas funcionaron como formas para articular las experiencias recogidas, no obstante; cada una responde a un carácter provisional de enunciación.

Desde mi experiencia como inga-kamëntsá establecer una forma de lectura sobre una comunidad en particular, resultó complicada; por momentos el lector sentirá una

suerte de ambigüedades en la redacción que obedecen a la mixturas culturales donde se hace imposible establecer límites. Si bien esta investigación intentó centrarse en la comunidad Kamëntsá no hablar de los inga es casi imposible. Ambos pueblos no solo han compartido el territorio sino también otras dimensiones de vida donde los préstamos e integraciones son parte constituyente del día a día.

Como parte del análisis de la imagen se hizo necesario un acercamiento al contexto sobre el cual esta surgió. La ausencia de algunos datos dificultó el abordaje a profundidad de algunos niveles de lectura. La mayoría de las lecturas se situaron en los niveles morfológico, enunciativo e interpretivo de las fotografías. A partir de ello considero de gran importancia la noción de huella del pasado mencionada a lo largo del texto, la fotografía dentro de esta noción constituye solo un rastro susceptible de ausencias, olvidos, rupturas. Los olvidos o borraduras pueden obedecer a una voluntad política de olvido y silencio por parte de actores que buscan ocultar y destruir pruebas o rastros impidiendo así su recuperación a futuro (Jelin 2001).

La labor llevada a cabo por las distintas congregaciones religiosas dentro del territorio Putumayense y el valle de Sibundoy ha obedecido a lo largo del tiempo a distintos intereses, en este estudio se destaca el afán por establecer soberanía nacional en los territorios de frontera que eran amenazados por intereses extranjeros. En esa medida la labor de los capuchinos es asimilada como una de las más incisivas, su papel en el despojo del territorio indígena, sus costumbres y tradiciones ha sido a lo largo del tiempo muy cuestionada pues sus consecuencias se permean hasta nuestros días.

Las fotografías del ADMS permiten no solo indagar en las formas como se leen las imágenes sino también cuestionar los flujos de poder que hacen de la representación una cuestión compleja. La puesta en circulación de las mismas frente a una comunidad de observadores posibilita explorar su uso social y las formas como estas pueden ser

interpeladas. Considero necesario llevar a cabo acciones que permitan su uso público y la preservación adecuada de las mismas dando cabida a nuevas investigaciones y nuevas lecturas.

La historia de mi pueblo, Tiene los pasos limpios de mi abuelo
Va a su propio ritmo, Esa otra historia va a la carrera
Con zapatos prestados, Anda escribiendo con sus pies
Sin su cabeza al lado, Y en ese torrente sin rumbo
Me están llevando, Solo quisiera verme una vez más en tus ojos abuelo;
Abrazar con mis ojos tu rostro. Leer las líneas que dejó a tu paso el tiempo,
Escribir con mis pies. Solo un punto aparte En este relato de vida.
Mi madre, anda llevando. El universo en sus ojos
Yo, apenas estoy distinguiendo. Los colores.⁶⁸

Finalmente creo necesario que dentro de los diferentes escenarios la voz de nuestros mayores sea retomada y valorada. Esta herencia que desde tiempos inmemorables ha nutrido la existencia de los pueblos, tiene como menciona el poeta Kamëntsá Hugo Jamioy su propio ritmo, ritmo que nos permite seguir existiendo y que además de entretejer las huellas del pasado nos posibilita pensar, hablar y hacer bonito; dándonos la fuerza para *continuar...*

⁶⁸Hugo, Jamioy Juagibioy, Binÿbe oboyejuayëng-Danzantes del viento, (Colombia: Ministerio de Cultura, 2010),18-19,en <http://www.google.com.co/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&frm=1&source=web&cd=1&ved=0CBsQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.banrepcultural.org%2Fsites%2Fdefault%2Ffiles%2F89044%2F06-Binybe-boyejuayeng-Danzantes-del-viento-Hugo-Jamioy-Juagibioy.pdf&ei=JSc8VafEJeqIsQSGgoHIDQ&usg=AFQjCNFXOINTPOI4czxhJb4WF5ura7Ge9Q&bv m=bv.91665533,d.cWc>

FUENTES

Fuentes visuales

Archivo Diócesis Mocoa Sibundoy (ADMS)

Fuentes virtuales <https://www.youtube.com/watch?v=B0kGEVfk0vE>.

Colombia nativa segunda temporada informativo pueblos indígenas cap. 12

<https://www.youtube.com/watch?v=HIz5wgjBobk>. Documental etnográfico Día grande.

Fuentes orales

Bata Concepción Jamioy: Marzo de 2014, julio de 2014

Bata Jesusa Jacanamejoy de Mavisoy: Julio de 2014

Bata Narcisa Chindoy: Julio de 2014

Bata Eufrasia Jamioy: Agosto de 2014

Taita Nicolás Chicunque: Septiembre de 2014

Mama Luz Myriam Chasoy: Junio de 2014

Roger Chindoy Julio de 2014

Walter Chindoy: Julio de 2014

Marcelino Jamioy: Agosto de 2014

Taita Segundo Chindoy: Noviembre de 2013, julio de 2014

Natalia Morales Jamioy: Agosto de 2014

Fray Francisco Guacaz Bravo: Agosto de 2014

Estudiantes grado 11 Institución Etnoeducativa Rural Bilingüe Artesanal Kamëntsá IERBAK julio de 2014

Estudiantes grado 10 Institución Etnoeducativa Rural Bilingüe Artesanal Kamëntsá IERBAK julio de 2014

Estudiantes grado 9 Institución Etnoeducativa Rural Bilingüe Artesanal Kamëntsá IERBAK julio de 2014

Estudiantes grado 8 Institución Etnoeducativa Rural Bilingüe Artesanal Kamëntsá IERBAK julio de 2014

Estudiantes grado tercero Centro Etnoeducativo Rural (CER) San Silvestre Julio de 2014

Estudiantes grado quinto Centro Etnoeducativo Rural (CER) San Silvestre Julio de 2014

Listado de imágenes:

01. Ensayos de Canto
02. Colón Putumayo
03. Castillo
04. Banda de música del pueblo de Santiago
05. A la cruz del misionero
06. Reverendísimo padre Fidel de Montclar
07. Izada de bandera
- 7a Detalle izada de bandera
- 7b Detalle Ilustración
- 7c Detalle dos izada de bandera
- 08 Camino al Putumayo e indígenas Sibundoyes
09. Ensayos de agricultura en Sibundoy
10. Ensayos filarmónicos
11. Los cusmuditos
- 12 Las autoridades
- 12a Detalle autoridades
13. Lectura 12 minga visual estudiantes IERBAK
14. Lectura 16 minga visual estudiantes IERBAK
15. Intervención de la imagen Tirsa Chindoy
- 15a Detalle intervención
- 15b Detalle intervención

Informes de Misión

Las misiones en Colombia: obra de los misioneros capuchinos de la delegación apostólica, del gobierno y de la Junta Arquidiocesana Nacional en el Caquetá y Putumayo. Bogotá: Imprenta de la Cruzada, 1912.

Las misiones católicas en Colombia. Labor de los misioneros en el Caquetá y Putumayo, Magdalena y Arauca. Informes año 1918-1919. Bogotá: Imprenta Nacional, 1919.

Las misiones católicas en Colombia. Informes años 1919, 1920, 1921. Bogotá: Imprenta Nacional, 1921

BIBLIOGRAFÍA

- Bal, Mieke. El esencialismo visual y el objeto de los Estudios Visuales, en *Journal of Visual Culture*, Volumen 2, No 1, Abril 2003.
- Balandrier, Georges .*La teatralidad del poder*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1994.
- Barrera, Gloria. Campos de poder artesanales en la comunidad Kamsá de Sibundoy, Putumayo, Colombia. Del trueque a las tendencias de moda. En: *Apuntes* 24 (2), 2011.
- Barriendo, Joaquín. “La Colonialidad del Ver”, en *desenganche visualidades y sonoridades otras*, la tronkal, Quito, 2010. 130-156
- Belting, Hans. *Introducción Antropología de las imágenes*. Buenos Aires: Katz editores: 2007,13-18.
- Beverly, John, *Anatomía del testimonio*, en *Del Lazarillo al Sandinismo*, Minnesota, Ideologías y Literatura.
- Bonilla, Víctor Daniel. *Siervos de Dios y amos de indios, El Estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Bogotá, 1969.
- Brea, J.L. (ed.); *Los estudios visuales: por una epistemología política de la visualidad, en Estudios Visuales, La epistemología de la visualidad; en la era de la globalización. Introducción*. Madrid-España, Akal, 2005, pp 5-14.
- Buesaquillo, Fátima. “*Factores y actitudes en la pérdida y la preservación de la lengua indígena en la comunidad kamëntsá del valle de Sibundoy Putumayo*”, Tesis de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- Burke, Peter. *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, España, cultura libre, 2005.
- Butler, J. “*Cuerpos que importan*”. En: *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós, 2002. 53-94.
- Cabildos indígenas pueblo Kamëntsá. *Diseño curricular preliminar del pueblo Kamëntsá para la básica primaria*. Cabildo Kamëntsá Biyá de Sibundoy, diciembre de 2013.
- Cajigas-Rotundo, Juan Camilo. *La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo*. En Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007.
- Córdoba Chaves, Álvaro. “*Historia de los Kamsá de Sibundoy desde sus orígenes hasta 1981*”. (Tesis doctoral, Pontificia Universidad Javeriana, 1988).

Constitución Política de Colombia, 1991.

De Canet de Mar, Benigno. *Relaciones interesantes y datos históricos sobre las misiones católicas del Caquetá y Putumayo desde el año 1632 hasta el presente*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1924.

Dussel, Enrique, “*Conferencia 2*” en 1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad. Colección Academia, Plural Editores, La Paz, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - UMSA, 1994, p. 23-37.

Gómez López, Augusto Javier. *Putumayo: la vorágine de las caucherías. Memoria y testimonio*. Primera parte. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, 2014.

Gómez, Hernán. “Proyección marista”, *Centenario Marista, Instituciones maristas*. Boletín Informativo 5. Valle de Sibundoy-Putumayo, 1989, 1-23.

Fanon, Frantz. *La experiencia vivida del negro*. En Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Capítulo V, Ediciones Akal, Madrid, 2009.

Gómez, Augusto. “El Valle de Sibundoy: del despojo de una heredad. Los dispositivos ideológicos, disciplinarios y morales de dominación”. En *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, no. 32, (2005): 51-73.

Guasch, A.M. Los Estudios Visuales. Un estado de la Cuestión, *Revista Estudios Visuales* No 1. Noviembre 2003.

Hall, Stuart. (Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich editores), “*El espectáculo del otro*” en *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, p.419-445.

_____ “El surgimiento de los estudios culturales y la crisis de las humanidades” En: Stuart Hall *Sin Garantías, trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*, (ed.) E. Restrepo, C. Walsh, V.Vich, Agosto 2010, p. 17-28.

_____ “El trabajo de la representación” En: Stuart Hall, *Sin Garantías, trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*, (ed.) E. Restrepo, C. Walsh, V.Vich, Agosto 2010, pp. 447-480.

Jacanamijoy, Benjamín. *Chumbe, arte inga*. Bogotá D.C: Ministerio de gobierno, Dirección general de asuntos indígenas, 1993.

Jelin, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI, 2001.

Juagibioy, Alberto. *Lenguaje Ceremonial y narraciones tradicionales de la cultura Kamëntsa*. Bogotá, Colombia: FCE- Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales del Banco de la República., 2008.

Kuan Bahamón, Misael. *La misión capuchina en el Caquetá y el Putumayo 1893-1929*.

(Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana, 2013)

Landaburu, Jon. *Clasificación de las lenguas indígenas de Colombia*, Centro colombiano de estudio de lenguas aborígenes. Universidad de los Andes.1999.

Maldonado Torres, Nelson. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007.

Marzal Felici, Javier. *Cómo se lee una fotografía, interpretaciones de la mirada*. Ediciones cátedra, Madrid, 2007.

Mayorca García, Fernando. *El valle de Sibundoy otra asignatura pendiente para el estado Colombiano*. Anaconda, 2003: 88-77.

Mignolo, Walter. *La colonialidad: la cara oculta de la modernidad en Cosmópolis: el trasfondo de la Modernidad*. Barcelona: Península, 2001, 39-49.

Mignolo, Walter. *La opción descolonial*. Letral, No 1, 2008, 4 - 22.

Moxey, K. *Nostalgia de lo Real: La problemática relación de la historia del arte con los estudios visuales*. Revista Estudios Visuales. No 1, 2003: 41-59.

Pinzón, Carlos E y Ramírez, María Clemencia. «*El yagé y el chamanismo en el valle de Sibundoy*.» Anaconda, 2003: 54-61.

Pérez Benavides, Amada Carolina. *Representaciones y prácticas en las zonas de misión: los informes de los frailes capuchinos*. En Vicerrectoría Académica de la Pontificia Universidad Javeriana. *La vida en los márgenes: Prácticas y representaciones sobre los habitantes de la nación en las zonas de misión Colombia, 1910-1930*.

Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia. *Carta circular, la función pastoral de los archivos eclesiásticos*, Ciudad del Vaticano, 2 de febrero de 1997.

Quijano, Aníbal. «*Colonialidad del Poder y Clasificación Social*.» *journal of world-systems research*, vi, 2, 2000: 342-386.

Schlenker, Alex. “*Indagaciones visuales en la representación fotográfica del foto estudio rosales: cartografía de los flujos de poder*”. Tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar, 2014.

Silva, Armando. *Álbum de fotos arqueología familiar con voces de mujer*, en *Los imaginarios nos habitan*, OLACCHI, octubre 2008.

Sontag, Susan. *Sobre la Fotografía*, Ediciones Alfaguara, Buenos Aires, 2006.

Tobar, Javier. Gomez, Herinanldy. *Perdón, violencia y disidencia*. s.f.

Vásquez, Alejandro. *Retrato fotográfico. Autorretrato y representación*. Astrodata, Maracaibo, 2005.

ANEXOS

GLOSARIO

Baco: En lengua kamëntsá traduce tío.

Batá: En lengua Kamëntsá traduce tía.

Bayeta: Rebozo de colores que la mujer Kamëntsá viste en forma de triángulo alrededor de su cuerpo, similar a la baita utilizada por las mujeres ingas en forma rectangular.

Bengbe Uaman Luare: En lengua Kamëntsá “nuestro sagrado lugar”.

Cabildo: Institución impuesta en la colonia y reapropiada por los indígenas como forma de gobierno.

Chumbe: Faja de colores para sujetar la manta o pacha que utiliza la mujer, constituida por una serie de símbolos que hablan de la relación del individuo con su entorno.

Cusma: Túnica de color negro que hace parte del atuendo del hombre kamëntsá o inga

Kabënga- kabunga: En lengua Kamëntsá nosotros mismos, indígena.

Manoy: Nombre original del poblado inga llamado hoy Santiago

Pacha: falda o manta negra que lleva la mujer inga y que consta con un doble vertical-rectangular en la parte de atrás. En el caso de la mujer kamëntsá se hacen dos dobles a los costados de la cintura.

Putumayo: Nombre del poblado inga que hoy es conocido como San Andrés, nombre del río y del departamento ubicado al suroccidente de Colombia

Quëbsasiya: en lengua kamëntsá alude al sayo o capisayo (ruana o poncho que hace parte del atuendo del hombre), antiguamente era en tono blanco con rayas negras.

Sibundoy: Cacique del pueblo kamëntsá del cual se tomó el nombre para el poblado donde originalmente vivía esta comunidad.

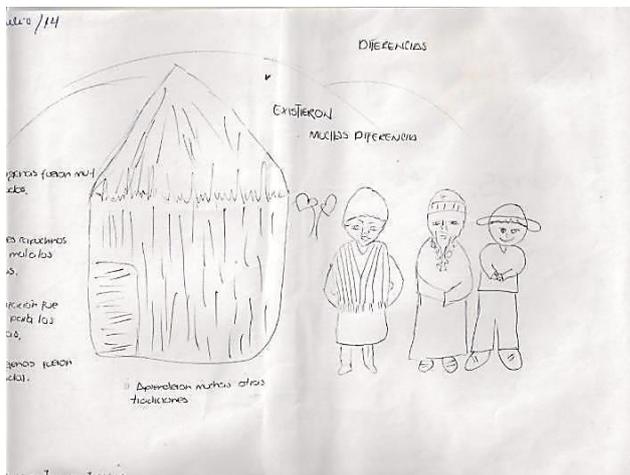
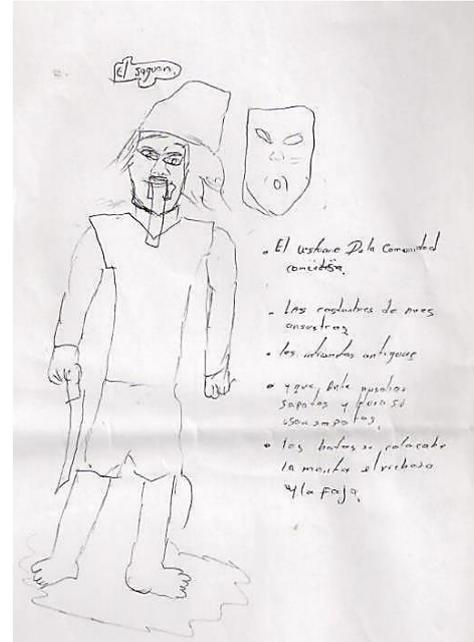
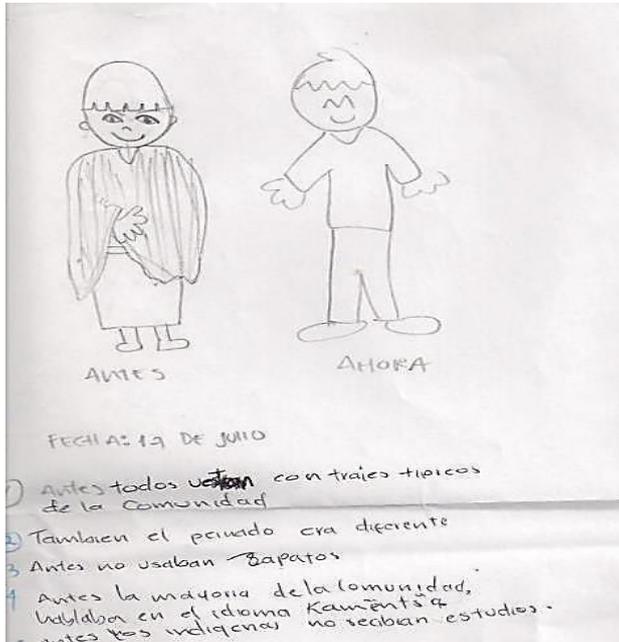
Skená: Los no indígenas

Tulpa: Fogón conformado por tres piedras redondas.

Uairasacha: En lengua inga tierra de viento, Lugar cedido por los indígenas a los colonos para la fundación de su pueblo hoy conocido como San Francisco.

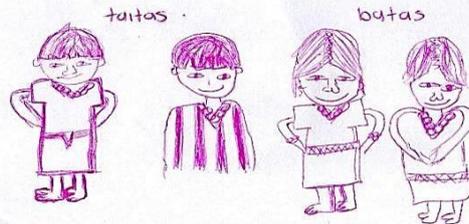
LECTURAS VISUALES A TRAVÉS DEL DIBUJO

Estudiantes grado 11 IERBAK

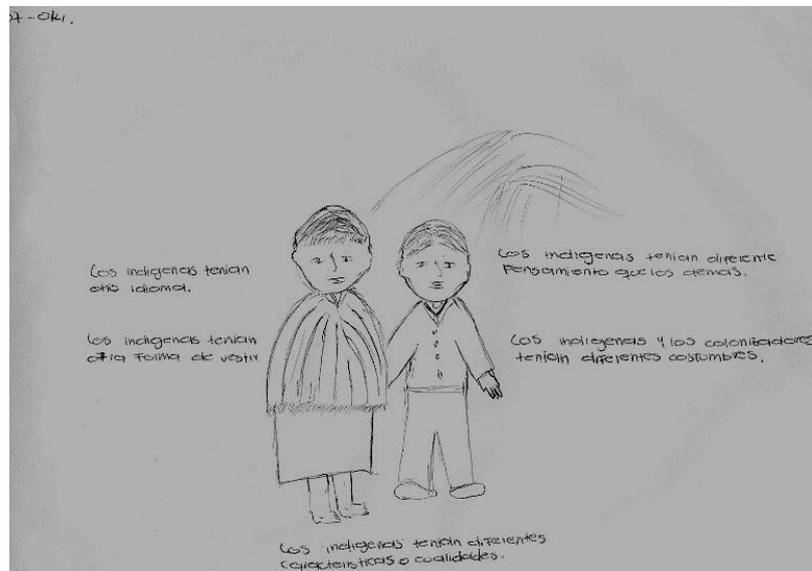


Vestuario de la comunidad kamentsá.

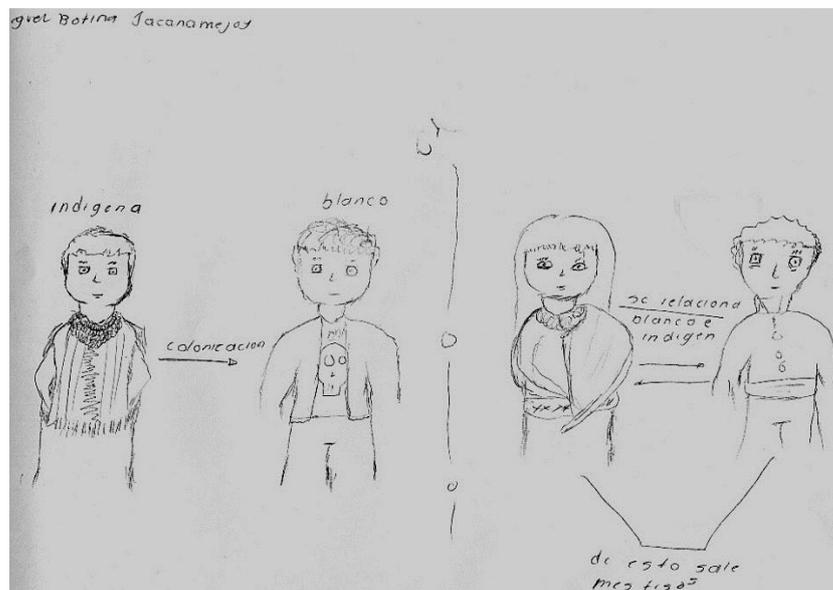
- ellos antes vestían con cushma y se colocaban un salla
- las batas se colocaban manta y una blusa roja.
- las batas también se colocaban aiete y una ~~patilla~~ paño encima

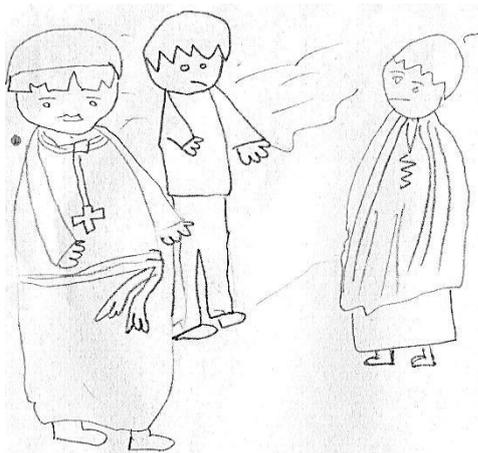
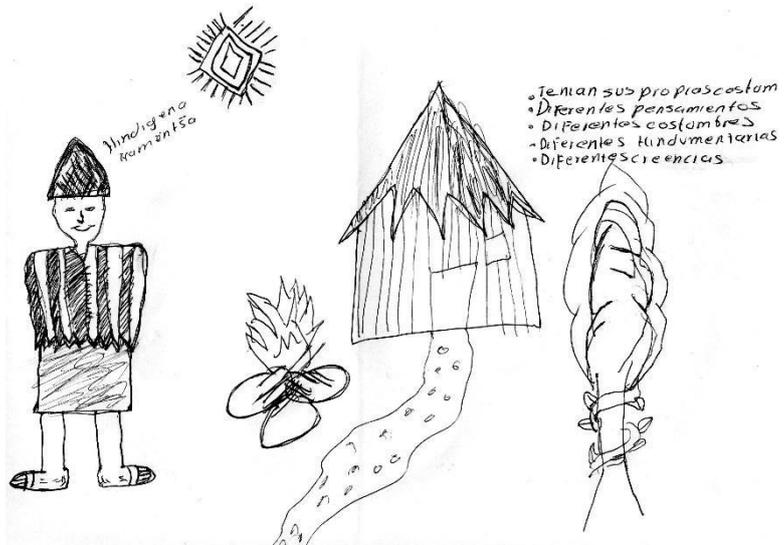


st-oki.



guel Botina Jacanamejas





1. La civilización q' HANNA Ma
Etalizan los padres
capuchinos a los indígenas
2. La Diferencia entre los
Blancos y el Indígena
3. La llegada de los
Blancos a America
4. Llegada de los padres capuchinos
a la valle de Sibundoy
5. Las diferentes
costumbres q'
el colonizador y el indígena
q' tenían

tema: LA CIVILIZACIÓN DE LOS
INDÍGENAS

Fecha: 17 de Julio 2014

CARTA DE SOLICITUD (PROTOCOLO) PARA ACCESO AL ADMS

San Silvestre 16 de Julio de 2014

Monseñor:
Luis Alberto Parra Mora
Obispo Diócesis
Mocoa - Sibundoy

Cordial Saludo:

Yo, Tirma Taira Chindoy Chasoy, indígena de las Comunidades Inga y Kamentsá, me dirijo a usted de la manera más respetuosa con el fin de solicitar su AUTORIZACIÓN para tener acceso a algunos archivos escritos y fotográficos con que cuenta la sede Sibundoy, esto con el fin de adelantar algunas investigaciones respecto al Tema de la Representación del indígena Kamentsá en la Colección fotográfica de esta Institución, En tal medida solicito su aprobación para realizar dichas visitas en compañía de dos personas más (familiares) quienes me apoyarán con la digitalización de dicho material.

No siendo más el motivo de la presente me suscribo agradeciendo de antemano por su pronta y positiva respuesta y a la vez augurándole éxitos en cada una de sus actividades.

Ate:

Tirma Chudoy
Tirma Taira Chindoy Ch.
Estudiante Maestría en Estudios de la Cultura
Universidad Andina Simón Bolívar
Quito - Ecuador.

pele
16 julio /14
3:00 p.m.

CARTOGRAFIA DE TRABAJO DE CAMPO

Tirsa Chindoy 2014

