

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Letras y Estudios Culturales

Programa de Maestría de Investigación en Estudios de la Cultura

Mención en Comunicación

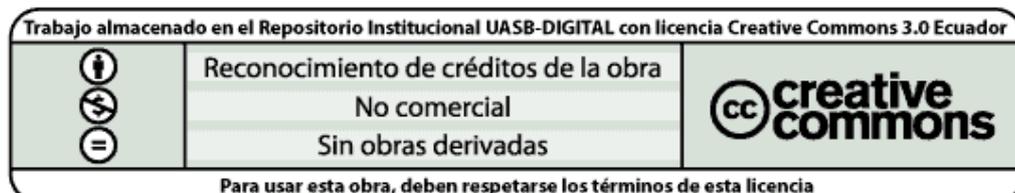
Üss Ya'ja

**Tejiendo sabiduría, identidad e interculturalidad desde el
corazón**

Autora: Angélica Torres Sepúlveda

Tutor: Ariruma Kowii Maldonado

Quito, 2016



Yo, Angélica Torres Sepúlveda, autora de la tesis intitulada “Üss Ya’ja. Tejiendo sabiduría, identidad e interculturalidad desde el corazón”, 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 magister de Investigación en Estudios de la Cultura, Mención en Comunicación 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 haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en formato virtual, electrónico, digital u 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.

Febrero de 2017


Angélica Torres Sepúlveda

RESUMEN

Este trabajo de investigación se acerca a comprender la *Duu Ya'ja*, uno de los tejidos tradicionales del pueblo Indígena Nasa de Tierradentro, Cauca, evidenciando sus dimensiones espiritual, pedagógica, política, simbólica y artística, frente a procesos hegemónicos del saber occidental que se impuso como universal, del lenguaje alfabético como única forma de escritura válida y de cánones estéticos modernos como parámetros de creación artística, que se han venido reproduciendo a lo largo del tiempo, desde la colonización, en la conformación del Estado- Nación y actualmente en las dinámicas de multiculturalidad en Colombia, rechazando, subvalorando y folclorizando los saberes y prácticas de los pueblos indígenas.

Es resultado de una co-investigación con personas de la comunidad especialmente del Semillero de Investigación Pedagógica *Kiwe' Uma'*, y está generando una co-teorización a partir de categorías planteadas desde este pueblo y que corresponden a sus realidades.

De tal manera, el tejido se posiciona como práctica cultural que re-crea la sabiduría ancestral, la memoria e identidad del Pueblo Nasa y contribuye como elemento cultural a generar procesos de comunicación intercultural.

Palabras clave: Tejido Nasa; sabiduría ancestral; identidad; interculturalidad.

Este tejido colectivo está dedicado a todos los seres que permitieron conocer y hermanar luchas con el Pueblo Nasa por una educación enraizada, con corazón, coherente y conectada a la tierra, a la vida. En especial a las semillitas de vida que han dado un sentido para seguir caminando, que le han dado color a los sueños de lograr otros mundos posibles.

Agradecimientos

Se agradece a todos los seres que permiten el tejido de la vida, a quienes en su constante e infinito abrazo están re-creándola.

A los y las tejedoras que han compartido su saber-sentir-hacer, transmitiendo la sabiduría, el lenguaje y la capacidad de creación del tejido. A quienes se relacionaron con este camino enseñando a con la cabeza, el corazón y las manos crear, desde donde nace el interés de realizar este tejido escrito.

Al thësa Nxun Tumbo, quien en su interés de mantener encendido el corazón de la identidad de su pueblo y posicionar la relación espiritual, cultural y política de sus raíces ancestrales, ha guiado y aconsejado la realización de este tejido; así como a su familia por su afectuosa acogida.

A Ariruma Kowii, quien ha acompañado y contribuido con sus consejos y recomendaciones, que se tomaron como hilos que nutrieron y complementaron el tejido de esta investigación.

A todos y todas las integrantes del Semillero de Investigación Pedagógica Kiwe' Uma', por compartir su camino, que se ha hecho horizonte de vida, por sus enseñanzas, por hacer de la espiritualidad un camino, de la firmeza un propósito, y de la alegría una forma de vida. Por hacerse familia, por hacer real el sueño de crear otras maneras aprender y compartir entre unos y otros.

A la tejedora Miryam Sepúlveda y a Karen Torres, mi madre y hermana, compañeras de vida. Por su comprensión, apoyo y amor incondicional, por la alegría que causa compartir con ellas el camino de los sueños.

A Wemura Choque, Mónica Zambrano y Yana Wara, por mantener siempre abiertas las puertas de su casa, de su abrazo, que fue fundamental para el desarrollo de este trabajo. A Esteban Mejía por su apoyo y consejo que le dio color vivo a este tejido, a Alba Lucia por su amable y afectuosa acogida.

A los profesores y compañeros Víctor Ávila y Patricio Guerrero, porque han hecho de la academia un espacio sentido y hermanado con la vida, que alienta a soñar.

A todos y todas, los y las que contribuyeron a tejer la red que conectó momentos, espacios, vientos, sentires, colores, reflexiones que construyeron a este trabajo.

... Pay.

Tabla de contenido

Desde dónde tejemos (contextualización)	11
Capítulo primero. <i>Üus Kipnxi</i> : Tejiendo sabiduría desde el corazón.....	15
1.1. El tejido de la creación	16
1.2. Destejiendo - des-cubriendo las bases de un conocimiento impuesto. 18	
1.3. Sabiduría tejida desde la raíz	27
1.4. Tejiendo formas de compartir aprendizajes para la vida.....	35
Capítulo segundo. <i>Pisanxi Yuwe</i> : Entretejiendo un lenguaje	41
2.1. Los caminos del lenguaje del tejido.	41
2.2 La letra con sangre entra.....	44
2.3. Escribiendo-tejiendo símbolos con memoria e identidad.....	51
2.4. La escritura en la Duu Ya'ja.....	58
Capítulo Tercero. <i>Pisanxi Üus</i> : El arte de tejer con el corazón	66
3.1 Los caminos de la creación del tejido.....	67
3.1.1. El camino de la mujer tejedora	67
3.1.2. Los caminos de elaboración del tejido	72
3.2. Es tejido, no artesanía.....	75
3.3 Tejido a la venta por el discurso del multiculturalismo	77
3.4. <i>Pisanxi üus</i> , arte con sabiduría, memoria e identidad.	81
3.5. Hacia el tejido de una comunicación intercultural	84
Conclusiones.....	89

Introducción

Este trabajo se ha hecho tejido. Puntada a puntada lo hemos conversado, soñado, sentido, escrito y leído en colectivo, por lo cual hablamos en plural, sus hilos, colores y nudos son las memorias, las sabidurías y los sentires de *nasas* (personas) que están paso a paso tejiendo la vida y luchando porque esta sea digna. Está guiado por el consejo y la sabiduría que en muchos años de investigación y como camino de vida, el *Thësa*¹ Nxun Tumbo,² junto con otros *thësa* han ido tejiendo. Asimismo, hace parte del acompañamiento y compartir que se ha venido realizando con el Semillero de Investigación Pedagógica *Kiwe' Uma'* y contribuye en su posicionamiento por la defensa de la identidad y el cuidado de la tierra.

Los hilos que tejen este trabajo de investigación se guían por el objetivo de comprender de qué manera el tejido se constituye como una práctica cultural que en sus dimensiones espiritual, pedagógica, política, simbólica y artística, reafirma la identidad y revitaliza las sabidurías ancestrales y la cosmoexistencia del Pueblo Nasa. Surge del interés de entender los sentidos, los lenguajes, las figuras y la estructura del tejido, nacidas desde el corazón y plasmadas en una *jigra* (mochila), acercándonos de cerca a la *Duu Ya'ja*, una de las *jigras* más importantes tejidas por las mujeres Nasa desde que son niñas, que simboliza el vientre, el lugar en donde se genera la vida.

Con este trabajo buscamos expresar el valor que tiene esta *jigra* como uno de los elementos fundamentales para este pueblo, que remite al origen de la vida, relaciona las leyes naturales y caminos espirituales con la revitalización de su sabiduría, con el lenguaje que lleva entre sus hilos entrecruzados y con el arte que refleja, como proceso de creación y re-creación de la vida, pero no tomándolo como un elemento solamente cultural, ni como una práctica ligada solo a un pasado remoto, sino como un referente vivo que manifiesta el relacionamiento espiritual y a la vez las transformaciones que con el paso del tiempo van influyendo en las realidades y en la re-construcción de las identidades, generando al mismo tiempo posicionamientos

¹ *Thësa*, hace referencia a los mayores y mayores, los sabedores y *sabedoras*. Son llamados así las personas mayores, a quienes se les valora su saber porque “vieron el sol antes que nosotros”. También se les llama así a los *Kiwe Thë* (los sabedores ancestrales, también llamados médicos tradicionales) quienes saben interpretar y comunicarse con los espíritus de la naturaleza.

² El *Thësa* Nxun Tumbo, es *Kiwe Thë* de Pueblo Nuevo, Caldono, que acompañó y guio el camino de esta investigación, compartiendo sus aprendizajes y su sabiduría.

políticos frente a las dinámicas de folclorización y venta de lo exótico que en la actualidad están despojando de sentido los saberes, sentires y haceres de los pueblos.

Desde este tejido colectivo, se reivindica que esta práctica no se hace porque no haya nada más que hacer, no se teje porque si, no tejen los pueblos la vida para venderla o para que les sea arrebatada, se hace re-creando diversos sentidos, que se ven a través de las dimensiones que toma el tejido en la revitalización de la memoria y la identidad que se sigue tejiendo día a día, puntada a puntada para la defensa de la tierra.

Hemos evidenciado que se hace necesario investigar, analizar, comprender, pero también sentir y practicar para, partiendo de esto, poner a discutir las sabidurías de los pueblos que se reflejan en sus elementos culturales, con esos conocimientos que se han impuesto, estas formas de lenguaje, arte y creación con esas que se han hegemonizado, para visibilizar su legado, para hacer reconocer su valor.

Este proceso de investigación surge a partir del camino que se ha empezado a recorrer en forma de espiral, del cual esta es solo una parte que se condensa en forma escrita y no termina acá, sino que se sigue tejiendo porque es la vida misma. Hablamos y escribimos desde el ser tejedores, por ello, a la par de la escritura con letras, con palabras, estamos tejiendo con hilos, con lanas, con nudos que unen, que enlazan, porque el valor de nuestro saber y nuestra palabra está en haberlos sentido y vivido.

Su ruta comienza diseñándose con formas y colores que han sido investigados y analizados por los thësa y que van a ser guiados por los espíritus que nos acompañan y que cuidan la tierra. Inicia con los pagamentos y rituales necesarios para que recorra un buen camino, que aporte no solo para los que estamos tejiéndolo sino también a las manos a las que llega, para que lo sepan leer, lo sepan interpretar no solo con la cabeza, sino que llegue a su corazón, para que se dejen impregnar de la energía del tejido y se sientan también tejedores y tejedoras de vida.

Toma como antecedentes investigaciones previas que se han hecho de tejidos andinos, pero intenta trascender la mirada antropológica etnográfica que las ha guiado y que las lleva a interpretar sus símbolos y a describir sus formas de elaboración y utilidad, miradas que en su mayoría no dejan de pararse desde una posición de observador que analiza, desde afuera y con conceptos ajenos, estas realidades. Se retoman más de cerca investigaciones hechas desde personas pertenecientes o cercanas a los pueblos, aunque su fuente principal es la experiencia, las palabras y enseñanzas

compartidas por thësa, tejedoras, tejedores y líderes, que contribuyen a comprender el tejido en sus diversas dimensiones.

Nos muestra los caminos que recorre el tejido, que desde la comunidad se plantea como un mapa, una guía que hace recordar, que enseña que la ruta a recorrer en lugar de estar adelante, nos lleva hacia atrás, pero sobre todo hacia adentro. El tejido como sabiduría viva y vivida, genera otras formas de comprender, categorías que corresponden con la vida de los pueblos, que reflejan sus realidades, sus formas de relacionamiento y estrategias para generar transformaciones. De esta manera no solo es un recurso teórico y pedagógico, sino también metodológico, a partir del cual se generan maneras de acercarse y comprender, vivir el saber y las realidades de los pueblos, no como parte de un estudio como objetos, desde lejos, como comúnmente se plantea desde la academia, sino haciéndolas vivas, viviéndolas a la par que están siendo analizadas, dialogadas, compartidas. No solo reivindicándolas sino poniéndolas en práctica.

Por ello este trabajo se ha hecho en colectivo; metodológicamente sus hilos se tejen a partir de una co-investigación, en la cual muchos hemos aportado, cada uno desde su propio tejido de vida, y genera una co-teorización al plantear algunas categorías en *nasayuwe*,³ que se consideran claves en el interés de utilizar pensamiento, sentimiento y palabra propia para comprender y posicionar las formas de ver la realidad, desde este lado del planeta, de describirla, y de proponer transformaciones prácticas a problemáticas reales que se están viviendo en los territorios y con las comunidades.

Tres capítulos que se complementan componen el cuerpo completo de este tejido, que han ido formándose cada uno, en su primera parte, con un sentido espiritual y cultural compartido por los thësa; unos hilos que le dan su estructura; un espacio que discute tratando de destejer lo que ha sido impuesto y que ha intentado reemplazar lo propio; y finalmente la parte que vuelve a tejer proponiendo otras maneras de retomar cada una de las dimensiones planteadas.

El primer capítulo es el ombligo de este tejido, el que lo conecta con la raíz, por ello comienza reflexionando sobre el origen de la vida, que se re-crea a través de la Duu Ya'ja; sus hilos son las leyes naturales que para el Pueblo Nasa son indispensables para poder vivir en armonía y que son la base de sus saberes y haceres, los cuales

³ Nasa es persona, gente. Yuwe es lengua. El nasayuwe es la lengua de la gente, el idioma de origen del Pueblo Nasa.

ponen en discusión las formas convencionales de pensamiento sujetas a la razón, que desde la colonización, por la imposición del sistema político, económico y cultural, se hicieron hegemónicas, jerarquizando y subvalorando los conocimientos y las prácticas de los pueblos indígenas. Con el fin de posicionar en la última parte del capítulo la *Üss Kipçxa*, la sabiduría del tejido, como sentido vivido y practicado desde y para la vida, que muestra una dimensión pedagógica capaz de transmitir de otras maneras y aportar a su dimensión política como forma de persistir y re-plantear formas coherentes de comprensión y relacionamiento con el mundo.

El segundo capítulo corresponde al *Pisanxi Yuwe*, al lenguaje del tejido, a su dimensión simbólica, que inicia reflexionando sobre el sentido que los thësa plantean y comparten sobre los caminos del lenguaje; que ponen en discusión la imposición de la letra como única forma de escritura y como una estrategia de homogenización cultural que se estableció fuertemente desde la conformación de los Estados nacionales, a partir de la noción de identidad nacional que tendió a negar e invisibilizar lo indígena y que se implementó en los sistemas educativos oficiales de Colombia, y en específico en el departamento del Cauca, siendo dirigido por el Estado y la Iglesia. Los hilos de este capítulo son la memoria y la identidad del Pueblo Nasa que se ven reflejadas en estas otras formas de escritura que el tejido de la *Duu Ya'ja* manifiesta, que por medio de figuras y símbolos está hablando, está transmitiendo la cosmoexistencia y las sabidurías que se recuerdan y que se re-crean a través de sus hebras.

En el tercer capítulo se hace el acercamiento a los procesos de creación del tejido, al sentido del *Pisanxi Üus*, al arte que en el tejido se plasma, su dimensión artística; sus hilos son los caminos espirituales de formación del cuerpo de la mujer y de la elaboración del tejido, que son los que garantizan su creación, que se posicionan críticamente frente a la categoría de artesanía con la cual el tejido ha sido descalificado y subvalorado, y que actualmente está siendo utilizada por las dinámicas del multiculturalismo, que exhibe y folcloriza las prácticas indígenas acorde con los intereses del mercado, desproveyéndolas de su origen espiritual y su valor cultural. Frente a lo anterior, se posiciona el tejido como creación artística con sabiduría, memoria e identidad que propone una forma de comunicación intercultural con miras a hermanar luchas políticas por una vida digna.

Desde dónde tejemos (contextualización)

Los hilos que tejen este trabajo de investigación tienen su raíz en Tierradentro, territorio en donde está sembrado el cordón umbilical del pueblo Nasa,⁴ desde el cual han tejido la vida, ordenando y entretejiendo la conexión con los tres espacios, el *Ēe Kiwe* (mundo de arriba), *Naa Kiwe* (mundo del medio) y *Tasx Kiwe* (mundo de abajo) con la forma del tejido de la *Kwet ya'ja*, la cuetandera⁵ (ver fotografía 1).



Fotografía 1

***Kwet Ya'ja*: La cuetandera**

Fue llamado Tierradentro porque solo allí pudieron identificar las puertas de conexión con el *Tasx Kiwe*, la parte baja de la jigra que remite al ombligo; lograron relacionarse con los seres de este espacio y compartir las semillas que allá tienen su origen. Es en este espacio en donde se logra la conexión con la raíz que se conserva desde la siembra de sus cordones umbilicales y donde nacen y crecen las semillas.

En este territorio pudieron acercarse a comprender el espacio de arriba, el *Ee kiwe*, identificando el camino de la luna, el camino del sol, de las estrellas, del viento, de las nubes... comprendiendo que en este territorio se recogen todas estas energías

⁴ El pueblo nasa, es uno de los 87 pueblos indígenas de Colombia, uno de los más numerosos en población y mejor organizados políticamente, reconocido por su lucha en la reivindicación de su identidad, cultura y autonomía.

⁵ La Kwet Ya'a (cuetandera) es una de la jigras que tejen las mujeres del Pueblo Nasa, tiene varios significados y sentidos para este pueblo, en este caso es tomada para simbolizar el territorio, la parte de abajo representa el Tasx Kiwe; la del centro, caracterizada por sus formas y colores, el Naa Kiwe; y la de arriba el Ee Kiwe.

de manera especial, siendo apto para poder guiar día y noche con identidad el camino de vida de este pueblo.

En el centro de este tejido, que representa al *Naa Kiwe*, cada lugar tomó un espacio y un color, dando orden al territorio y a sus comunidades; desde el valle de Vitoncó, ubicado en el centro, referenciando al *Nxanxdx* (el Nevado del Huila), se extendió por tres caminos hacia todo el departamento del Cauca y posteriormente por varios departamentos de Colombia.



Mapa 1.
Ubicación del departamento del Cauca en el territorio de Colombia⁶



Mapa 2.
Ubicación de la zona Tierradentro en el mapa del territorio del Cauca

Conociendo y relacionándose con este territorio, han sembrado su vida y han permanecido defendiendo su identidad a lo largo del tiempo. Han guardado mucho de lo que aprendían de cada espacio y de los seres que allí habitaban, consignándolo en piedras, en las paredes de sus casas, que construían dentro de la tierra,⁷ y en los tejidos. Tierradentro era y es un buen lugar para poder vivir, pero más allá de poder vivir físicamente, les interesaba a los thësa que pudiera vivir su corazón: su identidad; por ello dejaron estos indicios que perduran para que no se olvide la raíz y la sabiduría que desde tiempos milenarios tiene el pueblo Nasa y que guía actualmente sus procesos pedagógicos y político/organizativos.

Este pueblo hace parte de uno de los entes organizativos más representativas del movimiento indígena en Colombia: el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), que toma como antecedentes las luchas que desde la colonia los pueblos de

⁶ Mapas tomados de la página Web: <http://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/ubicacion-geografica/>

⁷ En Tierradentro se encuentran los llamados hipogeos, lugares sagrados cavados bajo tierra en donde antiguamente los Nasa vivían y enterraban a las personas que pasaban a la otra vida.

este territorio han librado por su vida, y que viene desde el año 1971 sentando su lucha en pro a la defensa de *la unidad*, en el posicionamiento político junto a otros pueblos, frente a las políticas de exterminio del Estado; *la tierra*, generando acciones de defensa y recuperación de tierras, que en la actualidad se establecen con el movimiento de “liberación de la madre tierra”; *la cultura*, en la revitalización y fortalecimiento de valores y prácticas culturales que permiten la pervivencia de memorias e identidades; y *la autonomía*, en el establecimiento de procesos propios de organización política, de salud, educación, entre otros.

Uno de estos procesos en el cual se enmarca y al cual pretende aportar esta investigación, es el proceso de *Educación Propia*, que se posiciona frente a las imposiciones educativas del Estado, que solo hasta la década del 90 establece procesos diferenciados con programas de Etnoeducación; procesos que no suplieron las necesidades reales de estos pueblos, ya que reproducen los mismos planteamientos oficiales pero esta vez con nombres usurpados de la lucha indígena, traduciendo los contenidos establecidos oficialmente a las lenguas nativas, modificándoles la forma pero no el fondo, que continua siendo homogenizante.

Por medio del Programa de Educación Bilingüe e Intercultural (PEBI), se ha venido avanzando en el desarrollo de procesos de educación ligados al Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP) que ha replanteado la educación escolarizada existente y se ha diseñado como “un conjunto de procesos que recogen el pasado, antepasado y presente de los pueblos, las cosmogonías y los principios que los orientan, proyectando un futuro que garantice la permanencia cultural y la pervivencia como pueblos originarios” (CONTCEPI 2013, 21).

En la actualidad este proceso de educación propia, que lleva tiempo caminando, mirado hacia atrás para guiar sus pasos hacia delante, ha cogido mucha fuerza y posicionamientos muy importantes frente al Estado, en cuanto a formación y contratación de docentes de acuerdo con el mandato de las comunidades, en la obtención de recursos para su desarrollo, así como en el establecimiento de currículos que fortalecen la lengua, la cosmovisión y las prácticas culturales como la música, la danza y el tejido; sin embargo, su lucha es constante e incansable, ante las contradicciones internas que se siguen generando frente a lo ajeno y lo propio, frente a la institucionalidad, a los contenidos y metodologías pedagógicas que tienden fácilmente a ser cooptadas por la estructura del sistema imperante.

Aunque muchas son las instituciones que se han unido a este sistema educativo, en la práctica no todas plantean desarrollos pedagógicos alternativos, lo cual ha generado recientemente el nacimiento de procesos a niveles locales, que están cuestionando la creciente institucionalidad y poniendo en práctica los mandatos que, desde las luchas, los thësa (caciques, líderes, sabedores y sabedoras) plantaban como horizonte para seguir viviendo con identidad y dignidad.

Haciendo parte este camino nace el Semillero de Investigación Pedagógica *Kiwe' Uma'*,⁸ proceso que camina el sueño educativo de devolverle la esperanza de identidad a las semillas de vida (niños y niñas Nasa). Este proceso lo conformamos, desde el año 2013, familias de resguardos de Tierradentro y personas de diferentes territorios, planteándolo como un camino investigativo y pedagógico desde donde se ha venido analizando, reflexionando, sintiendo y poniendo en práctica una pedagogía anclada a la vida, a partir de la cual estamos sembrando sentimientos y pensamientos que valoran la tierra como nuestra madre, la espiritualidad como principio de identidad y las prácticas culturales como expresiones de un conocimiento propio (Kiwe'Uma' 2016, 5).

Desde este proceso, se plantea la importancia de reflexionar sobre el tejido como una de las prácticas culturales más importantes en la revitalización de la memoria y sabiduría ancestral, que remite a historias de origen y formas de relacionamiento espiritual, de enseñanza y aprendizaje como recurso pedagógico, así como a maneras de pervivencia cultural en el posicionamiento político que se está generando desde los procesos organizativos que se tejen actualmente.

⁸ Kiwe' Uma' expresión que significa: La tierra es nuestra madre

Capítulo primero

Üus Kipnxi:

Tejiendo sabiduría desde el corazón

Los tejidos, que funcionan como libros henchidos de sabiduría, ayudan a comprender que tenemos mucho que aprender de la cultura tradicional. Ojalá encontremos la fortaleza suficiente para abrir nuestro corazón y nuestra mente a sus enseñanzas.

Gail P. Silverman

La *Duu Ya'ja* (la jigra de cabuya) simboliza el vientre, el lugar en donde se origina la vida. Es uno de los tejidos más importantes para el Pueblo Nasa, no solo como elemento cultural que refleja sabiduría en su forma y figuras, sino como práctica cultural, ya que desde su inicio y durante todo su proceso de elaboración remite a un complejo y entretejido conjunto de sentidos, los cuales lo fundamentan, le dan vida.

El primero de ellos, que se retomará acá, es el sentido espiritual, desde el cual se comprende que el tejido remite al origen, tal como el vientre al nacimiento; al primer encuentro de vientos y colores, desde donde empieza a ordenarse, a darle lugar, forma, figura y color a los hilos de la existencia. A partir de este origen y para mantener su orden se plantearon unos mandatos o principios que requieren de coherencia entre el pensar, sentir y actuar para que se pueda vivir en armonía. En esto se basa la sabiduría que por medio del tejido el Pueblo Nasa re-crea, practica y transmite.

En la primera parte de este capítulo, se empieza a tejer esbozando el enlace entre el origen de la vida, las leyes naturales y la coherencia como fundamentos de la sabiduría para el pueblo Nasa, y se dan las primeras puntadas de cómo el tejido re-crea este enlace para convertirse en fuente de sabiduría. En la segunda parte se pretende destejer un poco descubriendo las bases del conocimiento que nos ha sido impuesto y que en las diferentes instituciones sociales que nos rodean se conservan como formas de dominación y control que operan sobre la vida toda; para en la tercera parte volver a tejer mostrando la sabiduría que el tejido enseña en cada etapa del proceso de elaboración, que revitaliza el sentido de la espiritualidad, enseñando desde y para la vida misma; comprendiéndolo en la parte final, como herramienta de enseñanza-

aprendizaje que genera otros sentidos pedagógicos y políticos que desde este pueblo se posicionan para continuar hilando la vida con identidad.

1.1. El tejido de la creación

Hilamos y tejemos para darle vida al universo

Thësa Carmen Vitonás

El tejido remite al *Neh Wala Wesx Yuwe* (proceso de creación de la vida) al enlace de energías; según lo vivido y transmitido por los thësa, al primer abrazo que permitió la unión de colores y de vientos que dieron movimiento a la vida; el thësa Nxun Tumbo lo relata así:

Cuánto tiempo y espacio pasaron para que se rosaran por primera vez todos los *ñus wejxawesx* (los espíritus de los vientos) y los *a`kwesx* (los espíritus de los colores) que emprendieron su búsqueda posible. Se enlazaron tan fuerte en ese primer abrazo que quedaron cruzados y la fuerza de la energía la llamaron *klusaynxi* (cruce); allí se generó el *dxipunxi* (encuentro), de donde brota el primer indicio del *petam* (emparejamiento) (2016).

Desde este emparejamiento se generaron las formas que fueron tomando todas las cosas, todos los seres en el universo:

Se encontraron con mucha alegría en la inmensidad, se dio la formación de los sentidos, sonidos, colores, sabores, tamaños. Dieron origen a las figuras de los *dxij* (camino), *puzñus* (los rombos), *cxupj* (triángulos), *tul wejxa* (cuadros), que son los patrones con los que los *a`kwesx* y los *ñus wejxawesx*, generan los diferentes caminos de la gran constelación (Tumbo 2016).

Estas formas generaron el cuerpo de la primera mujer, la tejedora: *Uma*, quien en el enlace con su compañero teje la vida en su inmensidad, dando orden, a través de colores y figuras, a todo lo que existe.

Este orden que se generó en la creación, establece una armonía, un equilibrio, que deben mantenerse para que la vida se genere y continúe, para lo cual se crearon las *ki`snxi yuwe*, (leyes naturales, mandatos) que son los fundamentos que rigen el relacionamiento del ser con todo lo que lo rodea. Estas son principios de vida, ligados a valores culturales de cuidado y respeto hacia la naturaleza, los seres y los espacios en donde conviven las mujeres y hombres Nasa, que indican formas de comportamiento y de relacionamiento. Hay infinidad de mandatos que no están

escritos, son vivenciales y se han transmitido de generación en generación.⁹ Los thësa, los abuelos y las abuelas son los que los transmiten como valores en cada familia y comunidad; el incumplimiento y el olvido de estos generan desequilibrio.

Para poder cumplir con las ki'snxi yuwe, se necesita tener *Ktey Ktey nxunxi* (coherencia entre el pensar, el sentir y el hacer), en todo pensamiento, toda palabra, todo acto, ya que cada uno de estos sigue tejiendo la vida y permite que podamos lograr un *nasa Üus vxitu kamen* (vivir todos los seres como hermanos), con todos los seres, desde una pequeña hormiga hasta el viento que respiramos.¹⁰ De allí surge la sabiduría del Pueblo Nasa, del enlace que se forma entre el proceso de creación de la vida, los principios que le dan orden y equilibrio, así como de la coherencia que demandan.

En el proceso de elaboración de la Duu ya'ja se genera este enlace, ya que, por un lado, refleja y re-crea el origen, el primer abrazo que une y que da vida a su vez a otros infinitamente; recorre un camino en espiral porque siempre está volviendo al inicio: un tejido permite el tejer de otro; una puntada será el espacio en donde se originará otra puntada, y esta generará otra, y así sucesivamente para formar un vientre-mochila, que formará otro vientre,¹¹ y este creará otro nuevo, y así se seguirá tejiendo la vida.

Por otro lado, al ser una práctica que ordena figuras y colores, recuerda aquello que establece armonía, re-crea las ki'snxi yuwe, que trazan caminos para estar acorde con el origen, con la vida, que si no se cumplen generan desequilibrio, problemas; una puntada que no quede bien tejida no podrá ser el lugar en donde se genere otra, un vientre que no se forme bien no podrá dar vida. Esta práctica ordena, equilibra.

Y por otro lado, genera coherencia, porque en su accionar está plasmado el sentimiento, pensamiento y la palabra de quien lo elabora, es a partir de ello que este toma forma. En ello se basa la sabiduría que el tejido enseña.

Sabiduría que actualmente está en proceso de re-vitalización, ya que, aunque vive y sigue siendo practicada, ha perdido muchos de sus sentidos por todos los procesos de colonialidad que han atravesado a este pueblo a través del tiempo, y en sus diferentes territorios. Aunque es un mandato que sigue siendo transmitido, no todas

⁹ En el transcurso de este trabajo se irán nombrando algunos mandatos relacionados con el tejido y con la formación del cuerpo de la mujer.

¹⁰ Afirmación planteada a partir de las enseñanzas los Thësa y líderes del Pueblo Nasa: "El indio Quintin Lame logró interpretar el pensamiento de la hormiga y de los varios insectos que cultiva la naturaleza" (Quintin-Lame 1939). Más adelante se volverá a hacer referencia a esta metáfora.

¹¹ En el tercer capítulo se hará referencia a cómo el tejido de la jigra permite la maduración del cuerpo de la mujer, preparando su vientre para poder engendrar

las mujeres de las comunidades están siguiendo esta tradición, y no todas las que tejen esta jigma son conscientes del fundamento del tejido y del orden que están generando al practicarlo. Por ello la urgencia de hacer memoria, de hacer re-nacer su raíz, revitalizando el sentido espiritual que los thësa plantean en relación con el origen de la vida, para que florezcan nuevos sentidos.

Para que el tejido continúe siendo una herramienta para ordenar, para organizar, un elemento que funciona como guía que ayuda a *Üus Ya'txa* (recordar con el corazón), a generar un pensamiento que “expresa y se fundamenta en la cosmovisión del mundo y de la vida”. (Vintonás-Pavi y Yule-Yatacué 2004). Que siga siendo una fuente de sabiduría, que puntada a puntada está enseñando para la vida.

Volveremos a tejer sobre esta sabiduría después de destejer un poco.

1.2. Destejiendo - des-cubriendo las bases de un conocimiento impuesto

El sentido de conexión entre el saber y la vida, parece haber ido desdibujándose de las formas de comprensión del mundo. El conocimiento que se estableció como fundamental fue perdiendo este enlace con la vida práctica y con el sentir, dedicándose a priorizar el pensar solo con la razón, prevaleciendo el pensamiento abstracto, objetivo e instrumental hacia todo lo que rodea al ser humano, de lo cual se adueña queriendo sacar de ello beneficio propio.

Si bien el conocimiento que se tornó universal, de raíz occidental, se ha vuelto útil y se ha instaurado como la única forma válida de conocer, impartándose en todos los procesos educativos que acompañan normalmente toda la vida de las personas, es necesario vislumbrar que este no ha sido inculcado sin en su trasfondo servir como mecanismo de control, de dominación, por lo cual ha excluido e invisibilizado otras maneras de comprender y relacionarse con el mundo. Por ello es necesario destejerlo y para empezar a hacerlo, es necesario entender las lógicas de donde parte.

La imposición de este conocimiento fue una estrategia tomada para instaurar como único camino y horizonte el “proyecto” de modernidad (Castro-Gómez 2000), que llegó abruptamente al territorio del Abya Yala en el momento de la colonización y que, por medio de una religión impuesta a la fuerza y legitimando las ideas de desarrollo y civilización, transformó todo espacio de vida bajo un patrón de racialización acorde con el interés político/económico de dominar y sacar provecho de todos los recursos existentes.

Se generó un proceso de jerarquización en donde las poblaciones originarias y, con ellas, sus sabidurías y prácticas, fueron consideradas en un “primer estadio [caracterizado por] el salvajismo, la barbarie, la ausencia completa de arte, ciencia y escritura” (Castro-Gómez 2000, 93). Concepción instaurada por un patrón de superioridad en el colonizador, a partir de las

nociones de "raza" y de "cultura" [que] operan aquí como un dispositivo taxonómico que genera identidades opuestas. El colonizado aparece así como lo "otro de la razón", lo cual justifica el ejercicio de un poder disciplinario por parte del colonizador. La maldad, la barbarie y la incontinencia son marcas "identitarias" del colonizado, mientras que la bondad, la civilización y la racionalidad son propias del colonizador (Castro-Gómez 2000, 92).

Convirtiéndose en la forma para exterminar en nombre de la razón múltiples culturas, bajo el pretexto de “mejorarlas”, de ayudarles, adquiriendo el colonizador además de superioridad, un carácter de bondad, y en el colonizado la necesidad de civilización, tal como lo plantea también Dussel a partir de la concepción del “Mito de la Modernidad”:

Por una parte, se autodefine la propia cultura como superior, más "desarrollada [...]"; por otra parte, se determina a la otra cultura como inferior, ruda, bárbara, siendo sujeto de una culpable "inmadurez". De manera que la dominación (guerra, violencia) que se ejerce sobre el Otro es, en realidad, emancipación, "utilidad", "bien" del bárbaro que se civiliza, que se desarrolla o "moderniza". En esto consiste el "mito de la Modernidad", en un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario (1994, 69).

Los pueblos sometidos, que pasaron a ser los “otros” fueron configurados a partir de esta pretensión, en un intento de crear perfiles de subjetividad acorde con lo que se denominó: "la invención del otro":

al hablar de "invención" no nos referimos solamente al modo en que un cierto grupo de personas se representa mentalmente a otras, sino que apuntamos, más bien, hacia los dispositivos de saber/poder a partir de los cuales esas representaciones son construidas (Castro-Gómez 2000, 89).

Dispositivos de poder/saber que diseñaron, desde este proceso de colonización, patrones de vida acorde con el sistema económico, político, religioso, social y cultural impuesto, instaurando concepciones de espacialidad y temporalidad que garantizaban mantener el orden establecido,

se construyó una temporalidad que implicaba un *antes* y un *después*. En el antes quedaron ubicados todos aquellos que fueron determinados como “otros” y

atrapados desde entonces hasta hoy, es decir, atrapados en un tiempo inmóvil que los dejó por fuera de la historia; en este sentido se construyó lo pre, un impresionante prefijo definitorio de lo anterior a la modernidad. En el después se ubicaron quienes organizaron la estructura de nuestras sociedades, desestructurando sus cosmogonías, formas productivas, sistemas alimentarios, maneras de representarse y organizarse, para imponer una lógica de existencia sobre la base de la jerarquía que el color de la piel de forma piramidal estructuró (Albán-Achinte 2013, 444).

Así, las sabidurías y prácticas indígenas fueron negadas y subalternizadas, puestas en el lugar de lo retrógrado, bárbaro y atrasado, en el rango de lo “pre-moderno”, excusa para que estos pueblos fueran sometidos a la idea de civilización, horizonte forzado a donde se debe llegar para dejar de ser un *no-ser* (Fanon 2010), un *nadie* (Galeano 1991).

En Colombia esta forma de negación y rechazo hacia lo indígena, considerado como en estado “salvaje” que debía ser superado, estuvo marcado por un fuerte proceso de evangelización: “en la Conquista y la Colonia, la instrucción de los niños y los jóvenes indígenas fue muy escasa y se enfocó básicamente en la gramática y en la disciplina religiosa, dirigida a extirpar la idolatría” (Pita-Pico 2014, 85). Si bien en este periodo no hubo procesos de escolarización como tal, “sí hubo dispositivo educador. Este dispositivo fue la evangelización, que la iglesia católica forjó durante más de tres siglos en las nuevas colonias, y que condujo a un proceso que buscaba su inserción en el proyecto civilizatorio” (Rojas y Castillo-Guzmán 2005, 60).

La escuela apareció tiempo después, mientras tanto esta institución fue la que, con pretexto de salvar las almas, se encargó de educar a los indígenas buscando suprimir en ellos todo lo que eran, bajo la impronta de la civilización ligada a un fuerte proceso de adoctrinamiento:

El Estado colonial sólo conoció el concepto de escuela pública elemental en la segunda mitad del siglo XVIII bajo la política ilustrada de los reyes Borbones. En los siglos XVI y XVII, al ordenar el repartimiento de los indígenas en encomienda, la corona española impuso a los encomenderos la obligación de costear cura doctrinero para que, como decían las primeras Leyes de Indias, les enseñara la doctrina cristiana (Jaramillo-Uribe 1994, 254).

El proceso de evangelización, como forma de imposición de conocimientos y prácticas de acuerdo con el sistema moderno/colonial establecido, no solo estuvo presente en este periodo colonial, sino que se mantuvo hasta tiempos recientes, como lo fue en el caso del departamento del Cauca, que hasta comienzos del siglo XXI tuvo una fuerte presencia de la iglesia como institución que se encargaba del proceso educativo de las poblaciones indígenas (como veremos más adelante).

Esta al igual que otras dinámicas socio/culturales indican que los procesos de dominación que se impusieron en tiempos de la colonización, no acabaron con las sublevaciones independentistas y la conformación de Estados nacionales en América Latina, sino que continuaron por medio de un sistema que se ha planteado como la otra cara de la modernidad, su parte no visible: la colonialidad. Proceso que se ha hecho fuerte a lo largo del tiempo porque ya no solo parte de un agente externo y visible que está dominando, sino que se ha interiorizado de diversas maneras, se ha puesto sobre la piel y a veces se hace piel misma.

La colonialidad, entendida desde la concepción de Aníbal Quijano, quien la diferencia del término colonialismo, ya que se plantea como la continuidad histórica entre los tiempos coloniales y los llamados “poscoloniales”, generando relaciones de poder, que no solo se limitan al dominio económico-político y jurídico-administrativo de los centros sobre las periferias, sino que poseen también una dimensión epistémica y cultural (2007).

Se plantea desde el grupo modernidad/colonialidad, que existen diferentes tipos de colonialidad, que han afectado por siglos, de diferentes maneras, a las sociedades latinoamericanas.¹² Si bien los tipos de colonialidad hacen parte del funcionamiento del complejo sistema mundo y no se puede comprender una sin las otras, acá nos enfocaremos en las formas en que a partir de la colonialidad del saber, se han invisibilizado los conocimientos de los pueblos indígenas, así como las prácticas culturales que los producen, tales como el tejido.

Se retoma la colonialidad del saber entendida como la homogenización del pensamiento y universalización de la razón instrumental occidental, que expone desde los diseños globales del conocimiento, que el conocimiento “objetivo” es producido solo por el primer mundo (Mignolo 2005) y que ha reforzado la hegemonía cultural, económica y política de Occidente por medio de una cosmovisión que tiene como eje articulador la idea central de modernidad.

Esta idea se legitima bajo la visión universal de la historia asociada a la noción del progreso, a partir de la cual se construye la clasificación y jerarquización de todos los pueblos y continentes, así como de experiencias históricas (Lander 2000). Progreso relacionado con la invención de la evolución natural, a partir de la cual se legitima que

¹² Desde el grupo académico Modernidad/Colonialidad, se ha planteado que la Colonialidad es la cara oculta del proyecto de Modernidad, conceptualizada en cuatro diferentes formas: Colonialidad del poder (Quijano), Colonialidad del saber (Lader, Mignolo), Colonialidad del ser (Maldonado), y Colonialidad de la naturaleza (Walsh).

hay sociedades más evolucionadas y por ello superiores, lo cual les da la razón de dominar y de diseñar los parámetros de vida para todas las demás sociedades “atrasadas” que deben propender a ser como estas.

Desde esta misma idea de evolución, el hombre,¹³ como el ser “más evolucionado” por la capacidad de razonar, legitima su “razón” como única forma de comprender, que aparte de borrar otras formas de relacionamiento, impuso una visión instrumental hacia la naturaleza, ligada al sistema político y económico de la sociedad liberal capitalista reinante, “instrumentalizando la totalidad de la vida para que sea útil al capital y al mercado” (Guerrero-Arias 2012, 201).

Ese conocimiento que se hizo objetivo, se abstraigo en fórmulas, palabras, teorías, paradigmas, haciendo que la realidad pareciera dejar de ser vivida para ser pensada, razonada. Es un alejamiento por medio del cual el proyecto de modernidad ha impuesto formas de estudiar, de analizar sociedades y culturas, pero que se convierten en teorías que solo entienden quienes se especializan, que no llegan a la gente que está siendo “analizada”, a la que se le ha negado la posibilidad de producir conocimiento, continuando en el lugar de la ignorancia, bajo la impronta de la superioridad de los conocimientos “que reproduce esa sociedad (‘ciencia’) sobre todo otro saber” (Lander 2000).

Se fragmentó la vida en disciplinas y campos de saber; se institucionalizó, tomando lugares y formas de transmisión determinadas por el sistema político instaurado, ligadas a las dinámicas económicas estatales y globales, y acordes con las formas sociales establecidas, “un conocimiento que se erige como hegemónico sustentado en el imperio de la razón y la ciencia y que por lo mismo se vuelve verdad universal absoluta y se pone al servicio del poder, para someter, subalternizar y negar otros mundos de vida, otros cosmos de sentido, otras formas de tejer conocimiento” (Guerrero-Arias 2012, 201).

Producto de la supremacía que este conocimiento racional ha adquirido en el paso del tiempo, se ha generado el desequilibrio que las comunidades hace mucho están advirtiendo, a partir del cual el ser humano se ha degradado, volviéndose individualista, esclavo del poder y del dinero; y la naturaleza, al ser vista con la ambición del desarrollo y el progreso, se ha convertido en un recurso que está siendo explotado y extraído al límite:

¹³ Cabe aclarar que no cualquier hombre, sino el blanco, masculino, heterosexual y económicamente afortunado.

Para qué tantos adelantos científicos de la ciencia moderna, si están cometiendo la mayor tragedia de la humanidad, ocasionando el desequilibrio de nuestro hábitat, de los seres y la naturaleza, o sea, estamos en el prelude de la muerte de la humanidad y de la tierra, porque estamos acelerando la muerte de todos los seres [...] En ese sentido podemos plantear que la educación no ha estado resolviendo los problemas de la humanidad, sino que ha estado al servicio de los poderosos (Green-Stócel 2012).

Desde estos planteamientos que miran a la modernidad como algo no completo, como artificio, como horizonte ficticio al cual se ha dicho hay que llegar, nacido desde una geopolítica de poder y de conocimiento específico que se ha expandido y pretendido imponer estratégicamente desde un lugar específico: Europa “central”,¹⁴ a todo el mundo, es donde se descubre el enmarañado proyecto al que hemos sido sometidos, que ha marcado una falsa dicotomía poniendo a comunidades tradicionales, por un lado y las sociedades modernas por el otro, dentro de “una representación grandiosa de la modernidad occidental que pretende rehacer el mundo a su imagen y semejanza” (Dube 2004, 106).

Se ha generado no solo una subvaloración de conocimientos y prácticas milenarias, sino también la legitimación de un proyecto violento de imposición, que ha negado, violado y matado a grandes poblaciones y diversas culturas; Boaventura de Sousa Santos, la llama una racionalidad indolente “cuya indolencia se traduce en la ocultación o marginación de muchas de las experiencias y creatividades que se dan en nuestro mundo, y por tanto, en su desperdicio” (2005, 12).

La superioridad que ha cobrado el conocimiento teórico frente al conocimiento práctico, de la vida (que caracteriza a los pueblos originarios) ha generado que se legitimen procesos de dominación en todos los campos de la vida, instaurando la validez en estos y oscureciendo los que tradicionalmente se tenían en el cotidiano existir, a partir de

“la dicotomía entre el conocimiento y saber [que] ha oscurecido la posibilidad de reconocer que comunidades como las indígenas y afros son productoras de conocimiento, tradicionalizándolas y reduciéndolas solamente al folcklore o la cultura, deslegitimando el acumulado histórico que ellas poseen y que les ha permitido resistir y mantenerse” (Albán-Achinte 2006, 71).

¹⁴ Se hace referencia a Europa “central”, entre comillas, porque así fue catalogada por pensadores que impusieron su centralidad, como Hegel, algo que se cuestiona, no solo al descubrir su ubicación, sino también su relación en referencia con las demás partes del globo, como lo afirma Dussel.

Ha sido muy difícil validar, y mucho más comprender¹⁵ el conocimiento que tienen los pueblos, o en ocasiones si se han dado acercamientos a estos aportes se han hecho desde una tradición occidental, que no ha dejado de conceptualizarlos, categorizarlos, muchas veces viéndolos desde lejos ligados a un pasado ancestral primitivo, no vigente, mitológico y/o supersticioso, son “vistos como saberes precientíficos, como curiosidades exóticas a ser estudiadas” (Guerrero-Arias 2010, 32), disciplinando y dando validez solamente a lo que puede contribuir a la ciencia,

La producción de conocimiento predominante en Occidente se ha orientado por estas nociones de lo riguroso, avanzado, superior, universal-global y productivo. A su vez ha contribuido con “más evidencia” para legitimar estas ideas y deslegitimar aquellas que son diferentes. A partir de estas nociones se han construido representaciones del Otro en las cuales ha sido concebido como subdesarrollado, incivilizado, mágico, problemático y premoderno. Los saberes de los pueblos indígenas han sido descartados como mitológicos y primitivos, así pretendiendo suprimir su capacidad intelectual y creativa (Ossa-Parra 2014, 153).

Pese a que en la academia desde hace décadas se viene siendo consciente de ello, des-cubriendo las estrategias, dispositivos y paradigmas de dominación y subalternización que los que dijeron “descubrirnos” han impuesto y los cuales se han mantenido a lo largo del tiempo, no hemos podido salir de sus propias lógicas.

Desde diferentes enfoques teóricos se han planteado reflexiones al respecto, sin embargo parece que esos mecanismos han sido tan potentes que nos han sesgado la capacidad de comprender el mundo y de relacionarnos sin que la racionalidad occidental siga estando vigente y direccionando el rumbo de la sociedad y, con ello, de la vida. Se han planteado argumentos y teorías que cuestionan eso impuesto, pero se mantienen muchos de sus parámetros inculcados, en algunos casos reproduciendo incoherentemente el solo retomar corrientes teóricas nacidas en otros contextos para analizar nuestras realidades particulares, así como en el continuar analizando con las mismas categorías que nos han impuesto, la complejidad, diversidad y heterogeneidad que se vive en realidades concretas, recayendo nuevamente en proponer esquemas que pretenden ser generales o si no universales, y analizando desde lejos, todavía con el resabio de la objetividad, solo a través de la teoría, sin la práctica necesaria, otras formas de comprensión, de relacionamiento y de transmisión.

Creemos que no hay que dejar de lado reflexiones teóricas que ayudan a cuestionar y a ver las partes ocultas del poder y del conocimiento que en muchas

¹⁵ Comprender en el sentido no solo de analizar, sino de sentir, de vivir.

ocasiones no se han mostrado, que no hemos visto; pero sentimos la necesidad de seguir aportando de otras maneras, de “elaborar resistencias locales frente a la colonización del mundo de la vida, frente a la territorialización de una racionalidad cosificante” (Castro-Gomez 1998, 166), recordando, retomando, practicando y re-creando el pensamiento de los pueblos que fueron subalternizados.

Este pensamiento ha sostenido la vida y cultura de estos pueblos desde tiempos milenarios, e inspiró a los thësa del pueblo Nasa Juan Tama de la Estrella y la Gaitana a fuertes luchas en los procesos de conquista; es el que ha expuesto Quintín Lame líder indígena de raíz Nasa y Misak, el sencillo y fundamental conocimiento que surge de la naturaleza:

Allí en ese bosque solitario se encuentra el Libro de los Amores, el libro de la Sabiduría, porque allí está la verdadera Poesía, la verdadera Filosofía, la verdadera Literatura; porque allí la Naturaleza tiene un coro de cantos que son interminables, un coro de filósofos, que todos los días cambien de pensamiento, pero que nunca saltan las murallas donde está colocado el ministerio de las Leyes Sagradas de la Naturaleza (Quintín-Lame 1939 , 12).

Pensadores y líderes como ellos, han planteado la posibilidad de hablar con palabra propia, no sólo porque esto genera una comprensión diferente de mundo, sino que también plantea acciones políticas necesarias para generar transformaciones. El interés con ello no es juzgar al pensamiento occidental e idealizar el pensamiento de los pueblos, lo que se pretende es dar la discusión del uso que se le ha dado al primero y su hegemonía que ha invisibilizado, con intereses de poder, al segundo.

Ser conscientes y reconocer que “la ‘sabiduría popular’ del ser humano andino es de por sí un acto de liberación, pero sobre todo un deber y un gesto de reconocimiento de la ‘otra’ y del ‘otro’ y su modo distinto de concebir el mundo” (Estermann 2006, 73).

Se ha planteado la discusión de si llamarlos conocimientos,¹⁶ epistemologías,¹⁷ o saberes, aunque desde los mismos pueblos se propone que “hay que hacerlo desde sus propios territorios del vivir, del nombrar y del decir, desde sus propias categorías, y desde ellas, más que llamar epistemologías, al horizonte de conocimientos, experiencias, sentires, saberes, prácticas, con los que orientan su existencia, los pueblos subalternizados, las denominan sabidurías (Guerrero-Arias 2012, 203).

¹⁶ Con categorías como la de “Conocimientos subalternos” planteada por Walter Mignolo.

¹⁷ Como la categoría de “Epistemologías del Sur”, planteada por Boaventura de Sousa Santos.

Sabidurías, porque no solo están dirigidas al ejercicio de pensar, sino también al de sentir, el decir y el actuar, es decir que están ancladas a la vida; que han sido transmitidas de generación en generación por medio de propias formas de enseñanza: de vientre en vientre; son las que se han transmitido de boca en boca a través de tradiciones orales y el uso de las lenguas vernáculas; que se han compartido de mano en mano por medio del trabajo en la tierra y del tejido, de lucha en lucha.

Si bien su origen se remonta a tiempos milenarios, en su transmisión se han ido transformando, han tomado mixturas en el entretejido con hilos de otras culturas que aportan nuevos colores, producto de nuevos tiempos y nuevas realidades que se viven actualmente, pero que caminan sendas de liberación, de autonomía, que tienen un gran potencial porque aún están vivas.

Se hace necesario abrir espacios para que estas sabidurías que fundamentan las prácticas culturales de los pueblos, contribuyan a comprender nuestras realidades, a transformarlas y seguir re-creándolas,

devolver a esos saberes la dignidad epistemológica que siempre han tenido, que como consecuencia de la Colonialidad del saber, sólo fueron vistos desde la matriz de conocimiento eurocéntrica dominante, como saberes exóticos, folklóricos, interesantes, pero incapaces de producir conocimiento científico, de ahí que es necesario evidenciar que dichas sabidurías tienen un profundo potencial no solo como productoras de conocimientos, sino como fuentes de sentido para la existencia. (Guerrero-Arias 2010, 58).

Sabidurías que no necesitamos equiparar con los conocimientos occidentales porque caminan otras sendas, pero que deberían tomar tanta importancia en la sociedad como aquellos, porque contribuyen a recuperar lo que del corazón y de la tierra aún nos queda.

Estas se expresan en prácticas culturales de los pueblos, como el tejido, que se nos muestra como una herramienta que nos ayuda a comprender, no solo desde el concepto, sino como recurso que se hace vivo, que funciona de manera práctica.

La sabiduría del tejido Nasa a la que nos acercaremos, nos aproxima a comprender las realidades de este pueblo, de su identidad y de su memoria, no ligadas a un pasado remoto y muerto de museo o parque arqueológico, sino que se revitaliza, y se convierte en presente vivido en territorios vivos, y que contribuye a plantearse un horizonte desde una concepción de tiempo distinta, que retoma el pasado para proyectarlo en el futuro, la cual nos ayuda a recordar - re-crear el tejido de la vida,

No tendremos necesidad de construir nada «nuevo» sino reconocer, revitalizar y seguramente «traducir» todo aquello que todavía existe como «barbarie», «exotismo», «saberes», haceres y «folklore» [...] Epistemologías que –venidas del pasado- tendrán que ser re-significadas, re-funcionalizadas y adaptadas a las necesidades de un presente que urge de manera perentoria tener otras opciones más allá de la occidentalización para construir sentidos de vida más amables y fraternos (Albán-Achinte 2006, 73).

Re-significando y re-nombrando desde conceptos propios del pueblo Nasa las sabidurías que desde el tejido de la jigra se producen, nos acercamos a sus particularidades, reconociendo que mucho de lo que aporta este tejido se cruza, se encuentra con las sabidurías y prácticas de otros pueblos. Aunque creemos que es importante no volver al error de generalizar; cada pueblo, cada lugar, cada tejido tiene su camino, sus sabidurías y formas de enseñar particulares, que contribuyen a que en muchos lugares, principalmente en la academia, se recuerden y creen otras formas de comprensión y de relacionamiento, necesarias para poder vivir en armonía, sobretodo en estos momentos de degradación humana y ambiental.

Desde acá nos enfocaremos en la sabiduría del pueblo Nasa que la Duu Ya'ja, produce y trasmite; sus hilos tienen una fuerte raíz espiritual, su elaboración y su accionar la hace un recurso pedagógico; y hecha jigra, al reflejar la pervivencia de su memoria e identidad, contribuye a su posicionamiento político.

1.3. Sabiduría tejida desde la raíz

Pensar es hacer memoria con el corazón

Thësa Marcos Yule

Volvemos a los hilos que dejamos al inicio después de destejer, analizando un poco las bases de ese conocimiento que nos ha sido impuesto y justificando por qué hablamos de sabidurías, para seguir recordando y re-creando, desde nuestros lugares y de otras maneras, los aprendizajes para la vida que el tejido enseña.

Aprendizajes que el Pueblo Nasa, a pesar de estar atravesado por procesos de colonialismo y de colonialidad, materializados en formas de exterminio y control por parte del Estado y de la Iglesia, y más recientemente teniendo que enfrentar el conflicto social y en ocasiones armado que permea hace años al país, re-emerge con fuerza al ponerlos en práctica, al tejerlos. Ya no siendo los mismos que los abuelos tejieron, sino

renaciendo constantemente, tomando matices que se han ido generando con el paso del tiempo y las transformaciones que marcan las diferentes realidades vividas.

Los y las thësa, enseñan que todo en el cosmos tiene una raíz, un origen y que hay que escudriñarlo para entenderlo. La sabiduría del tejido de la Duu Ya'ja, encuentra su raíz en la vida, está enlazada a la cosmoexistencia¹⁸ del pueblo Nasa.

Esta sabiduría, desde los thësa es plateada como *Üus Kipnxi*, que se comprende como la capacidad “para entender con el corazón desde el lenguaje de una hormiga, hasta el sonido del viento”. Comparte el thësa Nxun Tumbo, es “saber qué hacer cuando a una hormiga le duele el estómago, saber qué hacer si a uno le duele, saber comprender por qué llueve y qué hacer si sucede” (2016). Es decir, poder entender desde el corazón el lenguaje de la naturaleza, de las cosas que suceden en el interior y alrededor, la capacidad de sentirlo, interpretarlo, pensarlo, aprender y actuar conforme a ello.

De allí que esté relacionada con el sentir y con la vivencia, ligada a la experiencia, dando posibilidad de comprender y de saber cómo actuar a partir de esto, es el conocimiento “sobre la lectura de la reacción de la naturaleza y sobre cómo esta reacción de la naturaleza influye en el ser o en el comportamiento del ser” (Tumbo 2016).

La sabiduría hace parte de un proceso que se conjuga con lo que sucede al interior y al exterior de la persona. Es producto de las sensaciones y las señas que indica el cuerpo, de la interpretación de la naturaleza, así como de los sueños y visiones, que son una guía para la vida, a través de los cuales los espíritus se manifiestan.

Del tejido se aprende tejiendo, como de la vida viviendo; es así que la sabiduría del tejido, que comparten los y las thësa nace desde su experiencia, su sentir y su pensamiento como tejedores y como guías; asimismo parte de nuestra propia experiencia, sentir y pensamiento en el camino que va trazando el tejido, que se ha ido aprendiendo puntada a puntada, tejiendo y destejiendo.

En cada uno de los procesos de elaboración del tejido en donde se re-crea la conexión entre la cabeza, el corazón y las manos que lo ponen en práctica, se produce

¹⁸ No se habla de cosmovisión, porque no solo se queda en el ejercicio de tener una visión del mundo, se retoma de Patricio Guerrero la reflexión que “para la sabiduría es cosmoexistencia, cosmovivencia, un conocimiento que se hace en la vivencia concreta de nuestro existir como parte de este infinito cosmos, y se teje en nuestros cotidianos territorios del vivir” (Guerrero 2012, 208)

sabiduría, en cada etapa se adquieren aprendizajes que contribuyen al tejido de una jigra y al tejido de la vida.

Para cada tejido el proceso es diferente, depende de la forma en que se interprete, por un lado, lo que sucede en el interior, en el cuerpo de quien lo teje, según su ciclo de formación y la intención con la que lo elabore; y por el otro, lo que sucede en el exterior, según los espacios y relacionamientos con los seres que están alrededor.¹⁹ Pese a esto, hay aprendizajes generales que se viven y llevan un orden en cada etapa:

Se inicia con el proceso de siembra, cuidado y relacionamiento con la planta que brinda los materiales para tejer; que para el caso de la Duu ya'ja, es la cabuya, que implica pagamentos que se deben realizar como forma de pedir permiso y de agradecimiento. Esto enseña la conexión que hay con la energía de la creación y el vínculo necesario con la tierra, con *Kiwe' Uma'* (nuestra madre tierra), el respeto que debe haber hacia ella que nos provee todo lo necesario para la vida. Este pago se hace en el momento de tomar la planta, aunque el mismo acto de tejer se considera como una forma de agradecimiento.

Los y las thësa han planteado que según las ki'snxi yuwe, todo ser, hombre o mujer debe tejer (aunque tradicionalmente no hacen los mismos tejidos) en cada etapa de su vida, para la formación de su cuerpo, de su pensamiento y de su corazón en armonía. Se debe tejer para ofrendar a la tierra, a los espíritus, que darán más fuerza para seguir tejiendo la vida. La thësa tejedora Carmen Vitonás del territorio de Toribío, plantea que “con el tejido se cobija la tierra”, es una forma de protegerla; una forma de agradecimiento y reciprocidad con la tierra, que alimenta a todos, sin distinción de color, etnia, género, ni estrato socioeconómico.

El siguiente proceso del tejido es la cortada de la cabuya, que debe estar acorde con los ciclos de la luna, para que el material dure y la planta no se dañe, lo cual enseña sobre el valor de estar en conexión con los ciclos naturales, actuar en concordancia a los tiempos y los espacios en los que se desarrolla la vida.

Ello también se conecta con otra ki'snxi yuwe, que es que todo lo que se empieza debe terminarse, si se ha empezado el proceso, se ha hecho los pagamentos y se ha cortado la cabuya, está la responsabilidad de hacer buen uso de ella, de terminar el proceso. Esto acorde con el hecho de que todo en la vida debe cumplir un ciclo, por

¹⁹ Volveremos a este tema con más profundidad en el tercer capítulo, en el cual se hace referencia al camino de formación de la mujer tejedora y al camino de elaboración del tejido.

ello no se debe dejar “pucho” (empezado) como dicen las thësa. De lo cual se aprende a ser constante, a no rendirse, a seguir tejiendo así a veces haya cansancio, así haya dificultad. En caso que se deje de tejer, es necesario volver a retomar, ser perseverante con lo que se sueña.

Después del corte de la cabuya, sigue la raspada, hilada y entorchada, para pasar al proceso del tejer, de enlazar. Los y las thësa plantean que se está tejiendo no solo una jigra cuando se lleva a cabo esta práctica, también se teje paciencia y tranquilidad, necesarias para mantener un equilibrio en el pensamiento y sentimiento de las personas, además para evitar enfermedades. El tejido enseña a ir con calma tejiendo cada punto, como en el camino cada paso, intentando tejer bien, pisar bien, con claridad, porque punto a punto se va logrando hacer la mochila, paso a paso se construye el camino de la vida.

Esta calma y constancia no se deben entender como pasividad, lo que el tejido plantea es una paciencia y persistencia activa, como la que han tenido los pueblos, que no dejan de tejer la vida, lo cual se ha convertido en una estrategia vital para las luchas de larga duración, como la que se libra hace siglos contra la colonialidad, lucha por la vida digna.

El tejido enseña concentración, pero más que estar concentrado y quieto en un solo lugar, como dice el thësa, está enseñando a *Vxiyu Yunxi*, es decir, estar consciente de lo que se está haciendo, “ser consiente y responsable de lo que está haciendo, hacer con cuidado, con todos los sentidos puestos” (Tumbo 2016). Esta es una enseñanza no solo para el tejer, sino en toda actividad que se haga, desde el simple e imprescindible respirar, el comer, el caminar, siempre estar consciente de sí mismo y de lo que sucede alrededor.

Las thësa que enseñan a tejer le dicen siempre a las niñas que cuando estén tejiendo presten atención, sean conscientes de lo que están pensando, de lo que están sintiendo, de si tienen pereza, rabia, si están tejiendo con alegría, así como de lo que sucede en el espacio en el que están; la tejedora Abigail Piñacue del territorio de Calderas enseña que “hay que estar pendiente si canta un pájaro, si ventea, si brilla el sol o si llueve” (2016) porque todo eso va a influir en el tejido; la mujer está tejiéndose y tejiendo todo lo que vive alrededor.

En el proceso, así como se aprende a tejer, también se aprende a destejer, a ser consiente de aquello que no está bien tejido, para desbaratarlo y volver a tejer. El destejer enseña a tener la humildad de devolverse cuando uno se equivoca y volver a

tejer cada vez mejor; esta posibilidad de devolverse, aunque cuesta, enseña el poder de ofrecer disculpas cuando se ofende, así como la capacidad de perdonar, algo importante para no tener rabias o corajes en el corazón. El saber destejer da la posibilidad de crear algo nuevo, así como el desaprender que ayuda a desocupar el vaso para poderlo llenar de nuevas cosas, el desandar lo andado cuando no se sabe por dónde ir, el mirar hacia atrás, para continuar por nuevos caminos.

El tejido es una herramienta que ayuda a ser consciente de errar. Cuando las thësa están enseñando a las niñas a tejer, si en algo se equivocan en vez de un regaño preguntan sobre qué estaba pensando, qué estaba pasando en el momento de hacer una mala puntada, para que la niña sea consciente del error, del por qué lo cometió y tenga la posibilidad de destejerlo y volver a tejer, generando la necesidad de enmendar el daño, de remediarlo. Una falla muchas veces es cometida por no seguir los principios, pero más que juzgar o castigar, se hace necesario aprender del error, saber qué lo causa.

De esta manera también se aprende a resolver problemas, que no son más que hilos enredados. Se hace necesario saber por qué se enredan; dicen las thësa que es porque en lo que se está pensando o en lo que pasa alrededor hay problemas, se aprende a ser consciente de esto, a interpretar los enredos y a resolverlos en el ejercicio de desatar nudos.

En el proceso de tejer, de diseñar con armonía, de dibujar un símbolo tejido, se enseña a ser creativo, a crear con las propias manos, con el propio pensamiento y el propio corazón. La thësa Carmen, dice que en el tejido “no se debe arremedar sino crear algo nuevo, con creatividad, mirando el sueño, sintiendo lo que se aprende de alrededor, que no es igual para todos” (Vitonás 2015).

A partir de allí se aprende a no ser dependiente, a no tener que comprar porque las manos pueden crear, a no tener que hablar con pensamiento y palabra ajena porque la propia cabeza y corazón pueden generar formas de comprensión y de relacionamiento. Eso nos hace aún libres de elegir el color, el tamaño, las formas, las figuras de nuestra propia vida; que sí, requiere de más esfuerzo porque habría que romper esquemas establecidos y crear algo nuevo, pero eso es algo que debería asumirse no solo para crear pensamiento, crear lenguaje, sino también, para tener autonomía económica generando lo que necesitamos para vivir, el vestido, el alimento; somos capaces de gestarnos un buen vivir sin depender de otros.

El proceso de tejido enseña sobre el arte de la transformación, una hebrita de hilo puede llegar a ser mochila, a ser chumbe o ruana. Todo aquello que queramos puede ser soñado y con trabajo, con esfuerzo, puede ser transformado.

Asimismo, se aprende con el tejer la capacidad del desapego, ya que muchos de los tejidos que hace una mujer no le van a pertenecer a ella, algunos serán para ofrendar a sitios sagrados, para ofrecérselos a thësa, a sus padres, a sus hijos o su compañero, para intercambiar por otros tejidos; todo el trabajo que le cuesta tejer una jigra va ser entregado a otros, es una enseñanza importante en esta sociedad en donde la propiedad privada y el consumo nos ha hecho apegados, egoístas y ambiciosos.

Los y las thësa plantean que es necesario tener responsabilidad con lo que se hace con el tejido ya elaborado, teniendo en cuenta que este tiene vida, es un cuerpo. Esto está ligado a una *kisnxi yuwe* a partir de la cual los thësa dicen que una jigra, una *Duu Ya'ja*, se puede intercambiar por otro tejido, se puede ofrecer para un fin determinado, dependiendo de camino del tejido, de la función con la que ha sido elaborado,²⁰ pero no se debe vender; “tejer en *nasayuwe* es *Unma*, está relacionado con *Uma*, la madre, la raíz, y la *Duu ya'ja*, está relacionada con el vientre” (Tumbo 2016), algo que no es equiparable con ningún valor económico. Frente a este tema se plantea que hay tejidos, hay elementos para el Pueblo que son sagrados, y que como tal no deben verse como mercancías. No solo porque no pueden pagarse con dinero sino porque en el proceso de elaboración el corazón cambia, y ya no se hace por la conexión con la tierra, o por la formación del cuerpo, sino por obtener ganancia.

Estos aprendizajes parten de un sentido espiritual, a la vez que están generando un sentido político, que implica subvertir el orden de muchas de las cosas que han sido impuestas por “marcos epistémicos de una ciencia carente de ternura, que rompió con el sentido espiritual, sagrado y femenino de la vida, a fin de transformar la naturaleza, la cultura, los seres humanos en simples mercancías para la acumulación de riquezas” (Guerrero 2012, 200); generando la posibilidad de re-sentir, re-pensar, destejer y volver a tejer nuevas formas de comprender y posicionarse en la tierra.

Generan reflexión frente a la creación, ya que si se es creador de algo, se hace valer el trabajo de haberlo hecho y se valora la capacidad de creación, por ejemplo de la tierra, por lo cual implicaría no seguirla destruyendo.

²⁰ Sobre los caminos del tejido se reflexiona en el Tercer capítulo.

Toda esta sabiduría se aprende haciendo, tejiendo, “el *um* [tejido], no es simplemente una conceptualización, tampoco es una construcción técnica para justificar un argumento, el *um* para nosotros, es construir, es soñar, es hacer, hilar, recrear, jugar, construir, tejer” (Wejxa-Hurtado 2015). Un conocimiento que si no se practica, no existe; los libros podrían decir qué se necesita, los materiales y los movimientos que las manos deben realizar para tejer, pero si esas palabras no toman vida, no se convierten en un tejido. Este es:

un conocimiento vivencial que comprende, internaliza, por eso transforma nuestra subjetividad y nuestra vida, pues nos convertimos en lo que conocemos, encarnamos ese conocimiento, y a su vez solo conocemos aquello que estamos dispuestos a encarnar, a convertirnos, pues solo se conoce aquello que se ama (Guerrero-Arias 2012, 206).

Esto nos lleva a comprender que esta sabiduría no es algo externo, sino que demanda interiorización, para que genere acción coherente. Algo que se vive en la situación actual de destrucción de la tierra: hace varias décadas desde diferentes centros de poder se están realizando estudios, obteniendo cifras y se está hablando de ésta, pero todo ello no ha llegado a influir en una acción coherente porque no se la ha considerado, comprendido, ni mucho menos sentido como la madre tierra, no la han sentido en su corazón, no han sentido su dolor.

Es por ello que se plantea que para entender las cosas se hace con la cabeza, pero se necesita sentirlas desde el corazón, para comprenderlas, para que generen. Gentil Wejxa, líder del Pueblo Nasa de Tierradentro, nos lo plantea desde el *Üss Ki'p*:

El *Üss ki'p* significa aprender a sentir desde el corazón, ser coherente con las acciones que invita el corazón. Muchas de las personas en la actualidad poseemos cosas muy importantes, pensamos en cosas muy interesantes, pero hemos abandonado lo que es verdaderamente importante, fundamental y es atender lo que siente el corazón. Dicen nuestros *kiwe thë'* que nosotros somos un tanto incoherentes y poco lúcidos, porque estamos pensando únicamente con la cabeza (2015).

La sabiduría del tejido habla, siente, actúa desde y para la vida; nos ayuda a ser coherentes con la vida que llevamos, con el tejido que día a día estamos construyendo para nosotros y para los demás, nos da un sentido para vivir.

Toda esta sabiduría no la aprende una persona sola, encerrada en sí misma; pese a que es interiorizada y por ello puede generar reflexión y acción, esta es aprendida en el compartir con los otros, con todos los seres, porque de todos se aprende y en este relacionamiento se está también tejiendo comunidad. Ninguno es dueño ni tiene

derechos de autor frente a la sabiduría que ha adquirido porque ésta la pueden gestar todos, se genera en compañía, con el otro: las sabidurías son colectivas.

Si bien hay personas que se podría decir que son más sabias, por su edad o por sus capacidades de liderazgo,²¹ desde la humildad que la misma sabiduría brinda, no se comprende que son mejores, o más inteligentes que otros, ni que esto les dé razones para imponer, al contrario esto les genera responsabilidad de cuidar de los demás y de enseñarles. Lo cual implica otras formas de ser-estar-hacer-sentir en el mundo con el otro, en donde ninguno es más, ni menos, sino que es, en sus diferencias, un hilo que está tejiendo también la trama de la vida; de otra forma y con otro color pero contribuye, hace parte del tejido que es el mundo, en donde más que competir como lo ha planteado el sistema, se necesita compartir.

Con el relacionamiento y reconocimiento entre unos y otros se entretejen lazos para esclarecer las memorias y luchas en común, “no estamos solos en este espacio tan hermoso, la tierra, sino que este espacio depende de todos nosotros para que la vida siga existiendo” (Green-Stócel 2012). Ello nos permite ser conscientes que todos y todas somos tejedores y como tal somos creadores, tejedores con cada pensamiento, cada palabra, cada acto, que hacen de hilos que conforman este tapiz que es nuestra vida, del cual somos todos responsables. Es una enseñanza de nuestros pueblos: “el hombre no tejió la trama de la vida, es solo uno de sus hilos. Todo lo que le haga al tejido se lo hará a sí mismo” (Seattle 1855).

El humano considerado por él mismo como el único ser racional, en esta concepción del tejido, pierde su superioridad, es tan importante como todos los seres que con él tejen la existencia. Hay otros seres de los que aprender, que enseñan a vivir en armonía, enseñan a luchar por lo que comen sin tener que utilizar el dinero que nos ha hecho tan egoístas y esclavos, a compartir en manadas y no solo con seres de la misma especie, sino en comunidades diversas. Todo ello genera otras formas de comprensión, que deben ser entendidas, sentidas, valoradas, compartidas y practicadas.

²¹ Se habla acá de los thësa y de los líderes, que reciben en reconocimiento de su saber una chonta o bastón de mando.

1.4. Tejiendo formas de compartir aprendizajes para la vida

Porque la naturaleza me ha educado, como educó a las aves del bosque solitario, que allí entonan sus melodiosos cantos y se preparan para construir sabiamente sus casuchitas, sin maestro.

Manuel Quintín Lame

Todos estos aprendizajes para la vida que enseña el tejido, implican otras maneras de retomar aquello que nos ha sido inculcado frente al conocimiento y a las formas en que este “debe ser” enseñado y transmitido; otras maneras de pensar y hacer pedagogía, retomada desde la comunidad como la forma de compartir aprendizajes; teniendo en cuenta que esta es una herramienta que tiene una fuerte carga política, que puede transmitir lo que subordina o lo que emancipa.

Muchas de estas reflexiones se han venido tejiendo desde el Semillero de Investigación Pedagógica Kiwe’ Uma’, en su posicionamiento frente a las formas de implementación de la Educación Propia que se vienen dando en la zona de Tierradentro²². Se propone desde este proceso subvertir el status que tiene la escuela, proponiendo que todo espacio es lugar de aprendizaje, por ello es llamado “*Piya Tul*”; *piya* es aprender y *tul* es el lugar en donde se siembra, es decir, el lugar en donde se siembran aprendizajes, que es la vida misma. El Piya Tul aunque está todo el tiempo abierto a enseñar y en él estamos todo el tiempo con posibilidades de aprender, es un espacio que esta re-emergiendo, en lucha constante por recobrar la importancia que tiene. Desde este espacio, Kiwe’ Uma’ se ha planteado reflexiones frente a la forma de compartir aprendizajes a partir de la vivencia de las prácticas culturales, tales como el tejido, reflexiones que acá se exponen.

El tejido se plantea como un recurso que re-crea el arte de enseñar y aprender a ser, porque remite a la vida. Implica una forma de compartir aprendizajes diferente, que para transmitirse “aconseja, re-orienta, direcciona, en el marco de la relación con

²² Que, en ocasiones, así estén enmarcadas dentro del Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP), siguen reproduciendo muchas de las formas del sistema educativo oficial. Esto se está generando principalmente porque el Estado al dar recursos para este proceso de educación, al mismo tiempo está también exigiendo formas y contenidos de aprendizaje. Así mismo, porque las comunidades en ocasiones no han tomado la suficiente autonomía para crear unas propias, ya que los parámetros establecidos aún siguen seduciendo con el discurso de ser las únicas formas válidas de desarrollarse. La Educación Propia para los pueblos indígenas del Cauca, a pesar de ser la que más logros ha tenido en el país, se encuentra en contante pugna no solo frente al Estado, sino también al interior de las comunidades.

la naturaleza, tejiendo la espiritualidad, con el carácter político y cultural” (Tumbo 2016), de esta manera subvierte las formas bajo las que siempre nos han enseñado las cosas.

Así como la sabiduría que enseña el tejido no es fraccionada, la forma de enseñarse tampoco lo es, la forma de enseñar es integral. Si bien, el proceso de tejido pasa por momentos diferentes, se considera que estos hacen parte de un proceso completo; todos los pasos son importantes e indispensables para generar un producto, si alguno falta no habrá una jigra. Esto también enseña que cuando se está tejiendo al mismo tiempo se está sintiendo, pensando, haciendo cuentas, contando historias, recordando, diseñando, creando, todo de manera integral, no fraccionada.

Cuando una mujer está aprendiendo a tejer, no solo está aprendiendo a ser tejedora, simultáneamente aprende a ser soñadora, creadora, madre, consiente, paciente, hermana, pensadora, sentidora, esposa, transformadora;²³ todas a la vez, y aunque para alguna de estas capacidades tenga más facilidad y pueda especializarse en ella, no deja de ser las otras al tejer.

Al partir de la realidad esta sabiduría que se está transmitiendo se enseña con la práctica, se enseña con el ejemplo; claro, acompañado del diálogo, de explicaciones que generan reflexiones y acciones, que van formando experiencia; pero sobretodo de la vivencia. Una persona que no teje no podría enseñar sobre la sabiduría del tejer; una persona que no cumpla los mandatos y que por ello no viva en armonía, no puede enseñar el *Wet wet finzenxi* (el buen vivir); una persona que no sienta, que no sea sensible a la vida y no sea coherente con ella, no puede enseñar sobre decolonialidad.

Y planteamos sensibilidad con la vida, porque así como se aprende de los libros se aprende de la naturaleza, así como se aprende del humano, se aprende de otros seres que en ella están; la sabiduría se encuentra en la vida, y se transmite desde cada elemento con el que se comparte, en lo más sencillo, en el fluir y cambio constante del agua; en el calor, sin preferencias ni desigualdades del sol; en el caminar incansable del viento; en la fuerza y firmeza de la tierra, por nombrar solamente unos ejemplos.

El tejido enseña a escuchar, algo que es muy importante para aprender, pero también enseña que mientras se escucha se está creando con las manos, las palabras se vuelven acto, se condensan en la textura que las transmitirá por medio de otro lenguaje.

²³ No sucede solo con las mujeres indígenas, pero acá se toma como ejemplo el caso de las mujeres tejedoras.

Enseña desde la vivencia, desde el relato de lo vivido, de la metáfora, de la historia que lleva entre líneas aprendizajes, con un lenguaje sencillo, para que se entienda, para que se interiorice,

el sabio nos deja con la cabeza fresca y con el corazón lleno y calentito, pues hablan de lo más complejo del modo más sencillo y nos dejan profundas enseñanzas que transforman nuestra vida [...] la sabiduría es alegre, lúdica, por ello los amautas, los sabios de todas las tradiciones, han explicado la profundidad de los misterios de la existencia, desde la alegría, desde la riqueza de la metáfora, la poesía, los cuentos y relatos y sus enseñanzas han sido comprendidas y se han vuelto horizontes de sentido para orientar la vida y darnos felicidad y elevar nuestra condición humana y cósmica (Guerrero-Arias 2012, 207).

Para ello no necesita de lugares en específico, en todos los lugares se aprende. Aunque hasta de lugares pequeños y de la misma oscuridad se puede aprender, hay otros lugares que se vuelven más gratos para la vida real, entonces también para la enseñanza. Este aprendizaje no debe limitarse a un solo espacio, el aprendizaje debe ser desde la vida y para la vida, para que pueda ser útil a esta, para que en cualquier momento, en cualquier lugar dé herramientas para enfrentarse a los embates que ella presenta.

En el proceso del tejido y del enseñar-aprender, es fundamental la alegría, que está presente cuando se está tranquilo y consciente; Gentil Wejxa comparte que “el tejido ayuda a estabilizar las energías, lo cual ayuda a asumir la vida con alegría”, así que este (así como todo conocimiento) no debe ser enseñado mediante el regaño, el castigo, porque así no se interioriza, así no genera nada nuevo, sino que se vuelve un ejercicio mecánico movido por la obligación. La alegría genera “la habilidad de construir cuerpos [jigras] bien bonitos y con identidad” (2016).

Acorde con la necesaria conexión que debería haber entre la vida y los procesos educativos, estos deberían ser gratos, amables, que generen gusto y no obligación para el aprender, se necesita de otras maneras de enseñar y de aprender más acordes con el hacernos felices:

una pedagogía que dé cuenta de la vida que está en las comunidades, en el hábitat tradicional de los pueblos, que dé cuenta de las distintas formas que los pueblos han utilizado como estrategias para que el aprendizaje sea un acontecimiento de la vida, que el aprendizaje signifique la alegría, el contacto con la naturaleza, signifique la maduración de las relaciones de reciprocidad y de armonía, que realmente podemos enseñar a la humanidad que el aprendizaje no sólo está en el aula, sino en la vida cotidiana, es decir que se aprende haciendo, viendo la realidad. (Green-Stócel 2012).

Esta forma de compartir aprendizajes a partir del tejido, plantea otras formas de comprender los ciclos de formación, que no siempre se pueden plantear por edades como sucede en las escuelas; la sabiduría depende de los ciclos que cada uno vive. La niña que para pasar a ser señorita ya ha debido tejer tres pares de jigras,²⁴ tiene la experiencia de interpretación de su cuerpo, de la naturaleza y de lo que a su alrededor sucede, así como una madurez que la hace paciente, tranquila y constante, sabiduría con la que seguramente no contará una persona adulta que no sepa tejer.

La formación del tejido de acuerdo con lo que nos comparte la thësa Carmen Vitonás, no termina nunca, tiene diferentes ciclos, pero la complejidad es cada vez mayor: “en cada etapa de la vida la mujer va ampliando sus conocimientos sobre el tejido, cada vez tiene que ir superándose y puliéndose más y las pruebas son más grandes” (Vitonás 2015). No se obtienen títulos, pero el realizar los tejidos que cada ciclo necesita para la maduración de su cuerpo, para su familia y su comunidad, la hacen cada vez más sabia y más capaz de poder transmitir a los demás, posibilitando que sea una tradición que siga teniendo vida desde tiempos milenarios. El thësa Nxun decía que hay personas mayores que no saben “cómo hablar con la lluvia” y eso le causaba un gesto de risa. Esa es una sabiduría, para él fundamental, que cuesta mucho esfuerzo y tiempo en adquirir y que no va a resultar con un título, pero que se hace necesaria para la conexión con la naturaleza.

El tejido como recurso para compartir aprendizajes es útil y se vuelve fundamental, no solo para los pueblos indígenas que mantienen sus sabidurías, sus prácticas y sus formas de transmisión, sino que también puede dar pautas para generar en otros lugares y para otras culturas formas de comprensión y de relacionamiento distintas, así como estrategias y metodologías para acercarse a la vida y las realidades que están siendo vividas. Al mismo tiempo que se convierte en una herramienta de uso político, que da la posibilidad de soñar, de transformar, de re-crear otras maneras de vida, que da esperanza de saber que se puede destejer y volver a tejer la vida en armonía, con coherencia entre lo que sentimos, pensamos, decimos y hacemos, de maneras más respetuosas, con cada uno, con los demás y con el mundo.

Es posible recuperar, recordar y re-crear esto que se ha dicho que es antiguo y que no sirve. Esto que no hace parte de la pre-historia, sino de una historia viva, vital, de una lucha sentida, seguimos vivos y de la vida es que se está aprendiendo.

²⁴ En el tercer capítulo se explica el sentido de cada una de estas jigras, que genera aprendizajes necesarios para la maduración del cuerpo y la sabiduría de la mujer.

Estas sabidurías están vivas, sino que se desconocen, porque en los horizontes de vida que nos han inculcado, nos han convencido de que no valen, además porque ha tocado invertir mucho tiempo y energía en sobrevivir, en las luchas que se han librado por la vida, por el territorio, haciendo que nos dejemos de pensar nosotros mismos y le concedamos ese papel a otros,

Todo el tiempo dedicado a evitar la muerte, fue tiempo que no pudimos utilizar para pensar la vida, pero mientras dejamos de pensarnos a nosotros mismos, otros lo hicieron... Mientras nos dedicábamos a defendernos, se fueron haciendo unas enormes lagunas en el conocimiento, en la autovaloración, en la dignidad y en la confianza en nuestro propio saber. Para volver a llenar las lagunas de la memoria y el saber, con los ríos que nacen de nuestro propio cuerpo, es necesario rehacer la geografía de nuestros cuerpos, juntarnos sin la presión del desarrollo, sin la angustia del tiempo electoral, sin la obligación de decidir dónde invertir un dinero que no sabemos qué es ni cómo nació, pero lo más difícil es juntarnos a pensar en nosotros mismos, cuando muchos de los nuestros, tienen la vista puesta sobre el afuera (Green-Stócel 2001).

Se hace necesario convencernos nosotros mismos de eso que es fundamental, de enraizarnos a la tierra, curar las mentes, destejer eso que nos dijeron que era lo único, volver a ser cuidadores de la tierra, de la sabiduría que genera la vida, lo cual es garantía de alimento por mucho más tiempo porque nos convierte en guardianes del territorio, de un aire puro y de un agua limpia, de mejores relaciones entre todas y todos. Es hora de pensar bonito, curar nuestros corazones, volver al *Üus Dxi'j* (al camino del corazón):

En la actualidad somos conscientes que nuestros corazones están enfermos, corresponde entonces buscar el camino para salir de esta enfermedad y los mayores lo definen como el *üus dxi'j*, el camino hacia el corazón [...] nuestros corazones tienen que aprender a valorar la madre tierra, tienen que estar fortalecidos, no tienen que estar vacíos, tienen que estar muy llenos de la energía ancestral, llenos de la identidad cultural y espiritual (Wejxa-Hurtado 2015).

Como se ha planteado desde el Semillero de investigación pedagógica Kiwe' Uma', los y las thësa sabían cómo enseñar, y no era en aulas o llenando la cabeza de conocimientos ajenos que nos vacían el corazón. El aprendizaje era en la tulpá,²⁵ a partir del lenguaje del fuego y la fuerza de la raíz de los ombligos; en el tul,²⁶ en el relacionamiento con la tierra y las semillas; en la minga a partir de la reciprocidad; en la comunidad, en el compartir con los demás; por medio de nuestras prácticas: el tejido, la música, la danza, la alegría. “Eso es lo que seguimos defendiendo: nuestro derecho

²⁵ La tulpá es la unión de tres piedras en medio de las cuales se encuentra el espíritu del fuego

²⁶ El tul es la huerta, en donde se siembran y crecen las semillas de las plantas de alimento y plantas medicinales.

a aprender de otro modo comprendiendo que necesitamos conocimientos para la vida” (Kiwe'Uma' 2016).

El tejido en su camino de elaboración se convierte en una fuente de sabiduría, ligada permanentemente a una forma de ser-estar-hacer-sentir en el mundo que hunde sus raíces en la relación espiritual y de coherencia con la tierra y con todos los seres, y que contribuye a plantear estas otras formas de aprender-enseñar a las que nos acercamos, las cuales lo hacen una herramienta para re-crear pedagogías entretejidas con la vida.

Siendo producto de un camino de aprendizajes, el tejido como elemento cultural, en su forma, en la composición de sus hilos, en sus colores y figuras, lleva saberes, sentires y haceres que se reflejan en un complejo lenguaje que demanda ser interpretado, comprendido, no solo mirándolo y analizándolo sino sintiéndolo también con el corazón.

Capítulo segundo

Pisanxi Yuwe:

Entretejiendo un lenguaje

El lenguaje que refleja la Duu Ya'ja, no solo lo componen el tamaño, las partes y las figuras que tiene; cada puntada relata un instante colmado de sentidos, así que leerlo, descifrarlo, requiere de un trabajo casi tan arduo como tejerlo.

En la primera parte de este capítulo nos acercamos a la comprensión del camino, compartido por los y las thësa, que toma el lenguaje del tejido para convertirse en símbolo; en la segunda parte, se pretende destejer un poco las formas en que convencionalmente nos han enseñado a escribir y a leer mediante el lenguaje alfabético, como instrumento de disciplinamiento ligado a la conformación y status quo de los Estados nacionales y su pretensión de homogeneidad de culturas e identidades, para finalmente aproximarnos a algunos elementos de la Duu ya'ja, de significados que las y los mayores, investigadores e investigadoras de la vida han interpretado y tejido con sentido.

El lenguaje del tejido que surge de otras maneras de comprensión y de relacionamiento con la realidad, que genera otras maneras de comunicación y que, así como requirieron más que el pensar y el mover las manos para su elaboración, requieren más que el mirar y admirar para descifrar sus sentidos, ligados a la memoria del Pueblo Nasa y a su identidad.

2.1. Los caminos del lenguaje del tejido.

Esta parte del trabajo hace referencia a los caminos del tejido, es decir plantea las puntadas iniciales para comprender su dimensión simbólica, que serán complementadas al finalizar el capítulo, en la comprensión de las figuras que este plasma.

Según los y las thësa, el tejido lleva entre las líneas que forman sus hilos un lenguaje que nace desde un corazón y toma un camino que se dirige a otro corazón. En este camino toma tres formas: palabra, pensamiento y símbolo.

La primera forma que toma es la palabra que recobra vida a través de la oralidad, aunque no es la palabra la que expresa por si sola un mensaje, sino las diferentes maneras en que se manifiesta en el compartir, no solo en la historia o en el relato que narra una o un thësa, también en el silencio, en la pausa al hablar, en la forma de la voz, en la mirada que se pierde en el recuerdo, en el orden que se da a las palabras que cuentan momentos vividos, en la risa, el susurro o llanto que puede acompañar al gesto, en la pausa o la prisa del paso en el caminar, en la forma en que la thësa toma el hilo mientras enseña a tejer la jigma. Se manifiesta de muchas maneras que guardan y expresan la memoria de quien lo comparte.

Asimismo se expresa por medio de todo aquello que está alrededor, que también guarda memoria y pensamiento, y que habla, a su manera; el día o la noche con todos sus matices, la fuerza del sol, del viento, la fase de la luna, los sueños... A partir de esta oralidad, de la forma en que se expresa cada ser, cada elemento y persona que está transmitiendo, la tejedora va sintiendo, todo aquello le indica, le va generando también sentires y pensamientos.

La segunda forma, se plantea por medio del proceso de *Isawacxa*, según lo que nos comparte el thësa Nxun, para los thësa esta era una de las formas de generar sabiduría. En la reiteración de una seña en el cuerpo, de una visión o de una indicación que daba la naturaleza, que comprendía una y otra persona y que al repetirse generaba el mismo efecto, fueron generándose indicaciones generales, que fueron volviéndose tradiciones, y que aún siguen vigentes, sintiéndose y transmitiéndose, “teniendo en cuenta los tiempos y los espacios que van cambiando y se van adaptando” (Tumbo 2016), por decir un ejemplo, el canto de unos pájaros que indican la lluvia, a partir de la vivencia, del escucharlo y después evidenciar que en efecto se generaba la lluvia se sabe que el canto de estos y no de otros pájaros la predicen.

Es el proceso de interpretación, de vivencia. Todo lo que la tejedora ha estado escuchando, la palabra, el gesto, el canto, lo que ve en las estrellas, las nubes, en los sueños, lo interpreta de acuerdo a la vivencia de lo que esto le genera.

Partiendo de este momento de interpretación, vivencia y pensamiento, es que se da el siguiente paso, la tercera forma, que es el *Pisanxi*, que el thësa Nxun Tumbo describe como la manera de “aterrizar todo aquello en formas, bajo figuras, plasmar eso en arte” (2016). Es el momento en que este lenguaje se convierte en símbolo.

La thësa Carmen Vitonás plantea que para llegar al proceso de plasmar en un símbolo un pensamiento, para que tome una forma y un color en un chumbe o en una

jigra, pasa por “el camino de la enseñanza de mayores y mayores que guían desde niña a la tejedora, así como por sus sueños, señas y las cosas que vive” (2015); la tejedora Abigail dice a las niñas cuando están aprendiendo a tejer: “el canto del pájaro que acaba de pasar hay que tejerlo, meterlo en la jigra” (Piñacue 2016). Por ello, si bien el producto del camino que toma el lenguaje es un símbolo, no se podría reducir su significación a este, para descifrarlo hay que saber leer, comprender entre las líneas tejidas sus sentidos.

El *Piisanxi* (el arte, la creación del dibujo) que lleva el tejido no solo se queda en el crear algo bello o algo útil,²⁷ sino que debe cumplir con la función de transmitir, se convierte *Pisanxi Yuwe* (lenguaje) cuando se teje con sentido, recorriendo el camino que los y las *thësa* indican. Es allí cuando el tejido se convierte en “un mapa, como una guía que nos permite que no se nos olvide de dónde somos, que nos recuerda qué es ser *nasa* [persona]” (Tumbo 2016), que indica a partir de sus colores y formas la situación del territorio, el estado de ánimo de la comunidad, dice el *thësa*: “es el diario que permanentemente lleva el proceso de la comunidad, a partir de él se lleva un registro, un registro que se lleva constantemente, y con este mismo se buscan las estrategias para armonizar” (Tumbo 2016).

Las formas del tejido que indica el sueño, las señas del cuerpo y de la naturaleza, se vuelven comunes en las mujeres tejedoras de una comunidad, por ello se dice que este predice, avisa a los *kiwe thë* (sabedores ancestrales) de situaciones, problemas o enfermedades, así mismo les da pautas para equilibrar estas energías.

El símbolo cobra vida cuando ha sido tejido con sentido, cuando recorre este camino que tiene memoria, esto le da la posibilidad de transmitir, de comunicar un mensaje, una enseñanza, una historia, un canto de pájaro. Pero en el camino de comunicar no solo la tejedora y el símbolo tejido juegan un papel importante, el que lo lee también lo tiene, debe contar con la capacidad de no solo ver con los ojos, de tocar no solo con las manos el elemento que se forma con hilos, de interpretar no solo con la cabeza. “El tejido lleva un lenguaje óptico de formas, colores, contornos, espacios, etc, que llevan un segundo sentido además de aquello que ven los ojos: que se comporta como significante de otros significados a descubrir” (Cereceda 1994, 58).

²⁷ Sobre este tema nos enfocaremos en el siguiente capítulo.

Este es otro sentido que tiene el tejido, su sentido simbólico, una forma de escritura diferente, que se posiciona frente a las formas de dominación y control que fueron impuestas desde la invención hegemónica de la letra en la cultura moderna.

Volveremos a él después de destejer un poco.

2.2 La letra con sangre entra

Que no hablan idiomas, sino dialectos.
Que no profesan religiones, sino supersticiones.
Que no hacen arte, sino artesanía.
Que no practican cultura, sino folklore.
Que no son seres humanos, sino recursos humanos.
Eduardo Galeano

“La letra con sangre entra” fue el lema que tomó la imposición de la escritura alfabética, como única manera de expresar el conocimiento que se promulgó como único, válido y verdadero por sobre toda una población “analfabeta”. Considerando que los “términos relacionados como ‘analfabeto’ y ‘analfabetismo’ están fuertemente cargados de una ideología oficial que los asocia con la falta de ‘progreso’, en el nivel social y con la falta de ‘sabiduría’ en el nivel cognitivo” (V. Zabala 2002, 16).

Pese a que actualmente se hace indispensable saber leer y escribir por medio de este lenguaje alfabético que se hizo universal y necesario para todas las personas del planeta (según el idioma oficial de su país), y que gracias a este se están entendiendo las letras acá escritas, se hace necesario des-cubrir que la imposición de este a los pueblos del Abya Yala, jugaba (y juega aún) al mismo juego que la implantación de un conocimiento occidental: por un lado, negó e invisibilizó la capacidad de creación y de transmisión de un lenguaje que le es propio a los pueblos a partir de otras maneras de escritura; y por el otro lado, impuso (en algún momento a la fuerza, ahora por medio de la obligación) uno ajeno, el de la escritura alfabética como la única manera de trazar su historia. Generando una “colonización de los lenguajes y experiencias estigmatizadas como «locales» o degradadas como «históricas» con arreglo a este «estilo global» de la modernidad” (Subirats 2003, 48).

Los pueblos indígenas a partir de la colonización no solo fueron reducidos a la carencia de pensamiento sino también a la carencia de un lenguaje escrito, “Las poblaciones colonizadas fueron reducidas a ser campesinas e iletradas [...] Las

sociedades originales más desarrolladas tenían una sofisticada cultura urbana, y algunas de ellas, escritura. Ese era un patrón cultural dominante [...] es decir una de las instancias de la dominación existente de esas sociedades” (Quijano 1999, 103).

Desde allí la historia oral y la que se plasma a través del símbolo que daba vida a la memoria y al pensamiento de los pueblos quedó desvalorada en esa “concepción occidental de la historia, que sitúa lo "histórico" tan sólo a partir de la aparición de la escritura" (Rivera Cusicanqui 1987, 9). Pero ello no solo se estructuró en la época colonial, momento en que ayudó a, entre otras atrocidades, arrebatar tierras a sus legítimos dueños y a promulgar leyes que al estar escritas tomaban criterio de verdad (así los sometidos no supieran leerlas), sino y más fuertemente en la consolidación de los Estados nacionales, en la cual los letrados (los de elite criolla) tomaron las decisiones del camino que tomaría la sociedad de los países latinoamericanos por sobre el resto de la población “analfabeta”: “la construcción de los estados nacionales se encontró directamente relacionada con el proyecto letrado de un conjunto de hombres ilustrados que asumieron la cultura occidental como la única fuente de civilización” (Vich 2004, 75).

En Colombia el objetivo de esta elite criolla se fijó en borrar su pasado bárbaro, para lo cual la Independencia y la naciente República se convirtieron en el punto cero, el punto de arranque para lograrlo e ir hacia el horizonte del progreso y la civilización:

El temor a ser emparentados en su origen con un pasado bárbaro, donde indios, negros y mestizos tenían sus raíces, los llevó a denigrar de él y a ubicar el punto cero, el comienzo de la era civilizada, en la época de la Independencia. Allí encontraron justificación a su existencia. Su identidad se forjó en la Independencia y se casó con la República, como si fuera su cuna, el ámbito natural donde su personalidad podía encontrar plena libertad para desenvolverse (Alvarez-Gallego 1994, 30).

A partir de la consolidación del aparato estatal que se heredó de los centros de poder de los cuales se logró la supuesta independencia, se mantuvieron las formas de dominación, por medio de la ya nombrada colonialidad, en donde la letra continuó constituyendo parámetros de jerarquización y de control de unos sobre todos los demás, así como la imposición de un horizonte civilizatorio. “Escribir era un ejercicio que [...] respondía a la necesidad de ordenar e instaurar la lógica de la ‘civilización’ y que anticipaba el sueño modernizador de las elites criollas” (Castro-Gómez 2000, 90).

El uso social y político que se le dio a la letra no solo acalló lenguajes y memorias, sino que también sirvió como un mecanismo eficaz para homogenizar y controlar, para hacer generalizada la idea de civilización contra la barbarie, el uso

hegemónico e impositivo de la “escritura sería el ejercicio decisivo de la práctica civilizatoria sobre la cual descansarían el poder de la domesticación de la barbarie y la dulcificación de las costumbres: debajo de la letra (de las leyes, normas, libros, manuales, catecismos) se replegarán las pasiones, se contendrá aparentemente la violencia” (González-Stephan 1999, 80).

Para ello se legitimaron instituciones que mantendrían el orden y que tendrían la capacidad de civilizar al “otro”, al diferente, al atrasado:

El proyecto fundacional de la nación se lleva a cabo mediante la implementación de instituciones legitimadas por la letra (escuelas, hospicios, talleres, cárceles) y de discursos hegemónicos (mapas, gramáticas, constituciones, manuales, tratados de higiene) que reglamentan la conducta de los actores sociales, establecen fronteras entre unos y otros y les transmiten la certeza de existir adentro o afuera de los límites definidos por esa legalidad escrituraria (Castro-Gómez 2000, 90).

Una de las instituciones (que se impuso con tanta fuerza que hasta nuestros días sigue rigiendo la educación de todos y todas) es la escuela, que dirigida por la iglesia y el Estado, educaba para combatir el analfabetismo, mal del que sufrían en especial las poblaciones subalternizadas, los pueblos indígenas y los afros en particular, “se trataba entonces educar a la población indígena desindianizando a los mestizos y constituyendo una simbología nacional homogénea que diera cuenta del nacimiento de una nueva colectividad anclada fuertemente en los derroteros del progreso y la civilización” (Vich 2004, 75).

Todo lo que pertenecía a estos pueblos debía ser suprimido ante el “ideal de nación [que] quiso imponer un idioma: el castellano; una cultura: la mestiza; y un conocimiento: el científico” (González-Terreros 2012, 34), por medio del moldeamiento de sus cuerpos, comportamientos e identidades, de acuerdo con la pretensión de hacer ciudadanos útiles a la patria:

La escuela se convierte en un espacio de internamiento donde se forma ese tipo de sujeto que los “ideales regulativos” de la constitución estaban reclamando. Lo que se busca es introyectar una disciplina sobre la mente y el cuerpo que capacite a la persona para ser “útil a la patria”. El comportamiento del niño deberá ser reglamentado y vigilado, sometido a la adquisición de conocimientos, capacidades, hábitos, valores, modelos culturales y estilos de vida que le permitan asumir un rol “productivo” en la sociedad (Castro-Gómez 2000, 149).

En la época Republicana “las acciones educativas oficiales se concentran en la *instrucción pública* como concepción y política educativa” (Rojas y Castillo-Guzmán 2005, 64) llevada a cabo por el Estado en alianza con la iglesia, aunque con el primero

a la cabeza queriendo generar “esfuerzos tendientes a extender los beneficios de la educación elemental a sectores marginales de la sociedad. En atención a los abusos ocurridos y a las especiales atenciones que merecía la comunidad indígena” (Pita-Pico 2014, 86), ligados a la idea de una escuela para civilizar, para enseñar “las primeras letras, la aritmética, los fundamentos de la religión católica, los derechos y deberes del hombre y del ciudadano” (Pita-Pico 2014, 86).

Por falta de recursos el proyecto educativo en esta época no se logró desde los estamentos oficiales, por lo cual siguió en manos de la iglesia, haciendo que pervivieran “rezagos de la mentalidad conservadora del antiguo régimen colonial. Los principios de igualdad y libertad, proclamados por los dirigentes republicanos, muy poco se vieron reflejados en el desarrollo y puesta en práctica de la política educativa para los indios y los negros” (Pita-Pico 2014, 97), que seguían estando en el lugar de la barbarie, a la voluntad de religiosos que los intentaban evangelizar con sus propios recursos:

Ante tantas complicaciones, a veces resultaba más expedita la gestión e iniciativa particular de los curas. El presbítero Francisco Javier de Figueroa, cura del pueblo de indios de Puracé, en el Cauca, estableció, a principios de 1823, una escuela de primeras letras en la que matriculó a más de 60 chiquillos; él mismo costó la entrega de cartillas para cada alumno y se dio a la tarea de persuadir al vecindario blanco para que, con su contribución, se financiara el sueldo del maestro (Pita-Pico 2014, 89).

La evangelización continuó por mucho tiempo más siendo la forma que tomó la misión civilizadora hacia estas poblaciones, oficializándose con la firma del Concordato en 1887, a partir de cual “la iglesia católica recibió del Estado el rol de reducción y evangelización de los ‘salvajes’, evidenciando el resurgimiento de una alianza que había demostrado su efectividad durante el período de colonización europea: Estado e Iglesia como agentes civilizadores” (Rojas y Castillo-Guzmán 2005, 35).

Durante todo el siglo XX este parámetro no cambió, inclusive en algunos lugares se extendió hasta comienzos del XXI, como sucedió en el Cauca, departamento en el que “la presencia más significativa de misiones católicas se dio en la región de Tierradentro donde, desde 1905, las congregaciones de lazaristas y vicentinos administraron la educación de las poblaciones indígenas” (Rojas y Castillo-Guzmán 2005, 67).

La prefectura apostólica, que “se refiere a la misma Iglesia Católica, pero específicamente a las personas pertenecientes a la institución católica que dirigían el sistema educativo en zonas indígenas” (González-Terreros 2012, 36), fue la que se encargó de la educación en Tierradentro, funcionando hasta mediados del año 2003, momento en que el contrato vigente con el hoy vicariato de Tierradentro fue objeto de fuertes objeciones y críticas por parte de las autoridades y organizaciones indígenas de la región haciendo que la Gobernación del Cauca diera por terminada la vigencia del mismo (Rojas y Castillo-Guzmán 2005, 67).

Para salir del atraso y civilizar a los llamados salvajes: “la educación se impartió en las comunidades indígenas en español y con los mismos programas oficiales para todo el país. Además, bajo el principio de superioridad del blanco y por tanto con el ánimo de civilizarlos e integrarlos a la cultura nacional” (Rojas y Castillo-Guzmán 2005, 66). Se negaron y sustituyeron las prácticas culturales de los pueblos, desconociendo la importancia de estas en la re-producción de su saber y su memoria, por actividades productivas más acordes con la idea de civilización y progreso. Se disciplinaron sus cuerpos y mentes, prohibiendo el uso de lenguas vernáculas y de las vivencias espirituales tradicionales.

Ellos debían ser formados y disciplinados para estar quietecitos y atentos mientras escuchan e interiorizan la instrucción, acorde con manuales de comportamiento, que determinaban la construcción de la ciudadanía:

No se escribieron manuales para ser buen campesino, buen indio, buen negro o buen gaucho, ya que todos estos tipos humanos eran vistos como pertenecientes al ámbito de la barbarie. Los manuales se escribieron para ser "buen ciudadano"; para formar parte de la civitas, del espacio legal en donde habitan los sujetos epistemológicos, morales y estéticos que necesita la modernidad (Castro-Gómez 2000, 90).

La educación impartida, que se mostraba como un proyecto amable para educar, para civilizar, no fue impuesta inocentemente sobre los pueblos subalternizados. La implantación de la lecto-escritura alfabética, no fue plateada para hacerles el favor de enseñarles, o para que conocieran otras realidades diferentes a las suyas; fue para negarles las maneras de preservar su memoria, se hizo con el definido objetivo de que olviden, que dejen de ser lo que eran, es decir que pierdan sus identidades, “la palabra escrita construye leyes e identidades nacionales, diseña programas modernizadores, organiza la comprensión del mundo en términos de inclusiones y exclusiones” (Castro-Gómez 2000, 90).

Ya que no fue eficaz la exterminación total de los pueblos, se intentó con la aniquilación de todo lo que los caracterizaba: sus sabidurías, sus prácticas y elementos culturales; todo aquello que remitía a sus particulares memorias y heterogéneas identidades fue negado y remplazado por medio del proyecto de civilización impuesto bajo la invención de la Nación, que fue “la respuesta histórica concreta a los problemas de identidad y de legitimación del ejercicio del poder creados por el desarrollo de la modernidad” (Perez-Vejo 2003, 278).

A partir de lo cual la diversidad de identidades, que aún permanecían en estos vastos territorios (que limitaron a su antojo) y que sobrevivieron a los procesos de colonización, se vieron amenazadas, frente a una “forma hegemónica y excluyente de identidad colectiva” (Perez-Vejo 2003, 276), homogénea y ligada a intereses de poder e imposición de las élites, que encontraron en esta una de las respuestas para distinguir entre un “ellos” y un “nosotros” (Perez-Vejo 2003, 279). En donde las memorias de los “ellos” debían ser borradas de la historia, al no ser consideradas dignas de ser parte del proyecto nacional.

Educar para salir del atraso, de la ignorancia que generaba el analfabetismo, se convirtió en un pretexto justificable para civilizar acorde con la idea de la identidad nacional, en donde lo indígena, así como lo afro, es aquello que hay que superar, sustentado a partir de la instauración de una “frontera étnica [que] implanta una demarcación de, por una parte, un privilegio, un rango ciudadano y, por otra, la exclusión y la negación. El artificio simbólico [que] impone a nivel nacional la aspiración de devenir ciudadano: el rechazo de ser indio”²⁸ (A. Guerrero 1998, 120).

Estas formas de control y disciplinamiento están relacionadas con la formación de las identidades nacionales, el ser indígena o afro debe ser limpiado, blanqueado, de acuerdo a “los marcos del sujeto legal tanto en su condición para ser reconocido como sujeto; para ser aceptado como sujeto de la ciudad escrituraria; y como agente de las fuerzas productivas y morales del proyecto nacional” (González-Stephan 1999, 90).

Como se ve, el uso que se le dio a la letra fue un mecanismo muy importante en el intento de homogenización y civilización del proyecto del Estado-Nación que se planteó como la “instancia central a partir de la cual son dispensados y coordinados los mecanismos de control sobre el mundo natural y social” (Castro-Gómez 2000, 89), que aún continúa reproduciéndose en la sociedad, vigente con ideas implantadas como

²⁸ Según cita del autor afirmación “extensible a las mujeres y la población negra” (A. Guerrero 1998, 120)

la de “salir adelante”, que es olvidar eso que estaba atrás, es decir las raíces. Todo esto ligado al sistema económico reinante, que para mantenerse y convencer de sus lógicas ha venido vendiendo la idea de desarrollo y progreso.

En ello, prácticas como el tejido, quisieron ser negadas porque no se consideraron productivas para el sistema, además porque preservaban sabidurías y lenguajes que podrían llegar a subvertir el orden establecido, como, lo plantean antropólogos, lo hizo el textil andino cuando sirvió como herramienta de comunicación pudiendo “subvertir todo el aparato del poder colonizante de los españoles durante siglos” (Arnold, Yapita y Espejo-Ayca. 2007, 24).

La única historia que se hizo válida fue la historia oficial, la que se consignó en el papel, en los libros, que escribe la memoria de unos como si fuera la de todos, organizando fechas, acontecimientos y personajes “importantes” para el país, para seguir legitimando su idea de identidad nacional, negando otros sistemas de lenguaje que llevan otras memorias, de otras maneras, “sistemas que también registran ámbitos del conocimiento [y de la memoria] que han sido difíciles de enmarcar en historias oficiales de la escritura porque todavía no son suficientemente entendidos y, como resultado, quedan marginados de los sistemas de escritura hegemónicos derivados del alfabeto griego” (V. Zabala 2002, 18).

Para los pueblos la hegemonía de la escritura ha sido objeto de aculturación, pero no solamente porque las identidades o memorias se hayan invisibilizado, sino porque se convirtió en la única forma de leer y escribir que está siendo enseñada y aprendida, porque se han olvidado, se han desdibujado de las memorias otras formas de escritura, que aunque están vivas, que aunque están diciendo, para muchos ya no dicen nada, “la escritura alfabética, ha generado gran daño, creemos que si no aprendemos a leer no podemos sobrevivir, la vaina es que no hemos aprendido a leer sino a memorizar” (Tumbo 2016), a reproducir eso que nos ha sido impuesto.

Para el thësa Marcos Yule la escritura vuelve seco al lenguaje, lo enfría, afirma él: “La ley de origen se sustenta en la tradición oral, y se rige de acuerdo a la dinámica de los seres en Nasa Txime [territorio], y a las circunstancias de la vida, del pueblo. No se codifica, no es escrita porque lo que se encasilla se vuelve seco, frío, lo limita y contradice, frente a los hechos que están afuera, en la lógica natural” (Vintonás-Pavi y Yule-Yatacué 2004).

Por ello la necesidad de saber interpretar, de re-crear estas otras formas de lenguaje, que implican también un reconocimiento a la diversidad de culturas,

memorias e identidades que aún existen, que no están pegadas al pasado, están presentes y son vividas. “En el contexto de una modernidad completamente asaltada por la heterogeneidad hoy en día el discurso letrado ya no parece tener cabida como proyecto único” (Vich 2004, 77), se hace necesario saber leer otros lenguajes, otras formas de expresión del sentipensamiento²⁹ de los pueblos, que al recordar un pasado también están proyectando horizontes futuros.

Sin decir con esto que no se utilice el lenguaje alfabético, que hace parte del medio en el que vivimos, se hace necesario utilizarlo aunque sin dejar de cuestionarlo en su estatus como única forma de leer y escribir; es también una herramienta, dice el thësa Nxun, “hay que utilizar esa misma letra como estrategia, saberlo leer, interpretar, no memorizar, sino interpretar así como se hace con la naturaleza” (2016).

Pero primero dice el thësa “debemos aprender a sensibilizarnos con estos otros lenguajes”, que relatan la memoria que vive y corre por el viento (la palabra), que da fundamento a la vida de muchos pueblos, sensibilizarnos con el saber de hombres y mujeres que han sabido descifrar y re-crear el lenguaje tejido bajo luz de fuego en la tulpa y a piel de pies que han andado desde tiempos milenarios los caminos de piedra. Antes que saber escribir y leer letras, se nace necesario saber leer el lenguaje de las nubes o de las estrellas, el canto del pájaro y el silencio. El lenguaje alfabético ha enseñado a leer las leyes que han sido impuestas, ha enseñado a escribir unas propias, pero también ha cegado, ha bloqueado, ha dormido la capacidad de percibir de otras maneras, el reto es despertarla.

2.3. Escribiendo-tejiendo símbolos con memoria e identidad

Volvemos a tomar los hilos que dejamos al inicio de este capítulo.

Por medio de sus símbolos, el tejido está contando historias, está hablando del territorio, está enseñando, está sembrando memoria colectiva. Este proceso que empieza desde la mujer que lo elabora, teniendo en cuenta el camino del lenguaje mencionado anteriormente, va a convertirse en un lenguaje colectivo, por medio del cual se puede interpretar cómo hablan los colores y qué dicen las formas.

Hace parte de un lenguaje simbólico que plasma una realidad vivida que reitera formas y figuras que desde hace tiempo están hablando, que han sido plasmadas en la

²⁹ Categoría retomada por Orlando Fals Borda (2015) aprendida de los pescadores del pacífico colombiano.

tierra, en las piedras, en los tejidos, y que se presentan en las montañas, en el cielo, en las nubes, el agua, las estrellas. Lenguaje que no miente, que no está inventado a partir de interpretaciones, que es sencillo, pero que lo vemos complejo porque ya no lo sabemos leer, ya no lo sabemos comprender.

Desde diferentes investigaciones antropológicas que re-valoraron la capacidad de expresión del símbolo e intentaron re-interpretarlas como formas de comprender las características sociales y culturales de los pueblos indígenas, se plantea que “las distintas manifestaciones culturales materiales (textiles, cerámicas, tatuajes, etc.) no contienen simples alegorías estilísticas (como se había creído y se cree hasta nuestros días) sino son mensajes, códigos que transmiten ideas, sentimientos e historias” (Arias-Sanchez 2013, 4). Por medio del estudio de sus símbolos, se reconoce que “bajo la forma de pictogramas e ideografías, la iconografía textil muestra que al igual que la escritura, ella también es capaz de producir un pensamiento racional y científico” (Silverman 1994, 175). Se plantea que el

objeto tejido es un signo, y dentro del contexto socio-cultural donde se le concibe y cumple con su función signíca; es un lenguaje no verbal a través del cual se comprende la conexión integral que existe entre la naturaleza, el mito, el hombre, la sociedad y el objeto que como manifestación material, integra su cuerpo y contenido para hacer parte de la vida cotidiana en cada comunidad (Quiñones-Aguilar 2000).

Si bien la capacidad de comunicar del lenguaje simbólico del tejido, ha sido desde la academia reconocido en estudios antropológicos o semióticos, la mayoría de las investigaciones lo retoman ligado a un pasado, así como limitándolo a un sentido folclórico, es decir a una “noción cognitiva y objetivante de la cultura que la reduce a cosas [...] al nivel de sus manifestaciones más externas y exóticas” (Guerrero-Arias 2010, 447), que no ve su trasfondo, la profundidad de su sentido espiritual, del que hablábamos anteriormente, ni su sentido pedagógico, ni mucho menos político. Lo cual lo abstrae de las realidades de los pueblos que aún lo están practicando y que están con este transmitiendo sus sentires y saberes aún vigentes. Esto generado por la tradición occidental de ver a los pueblos como “objetos de conocimientos y no como sujetos con capacidad de producir conocimiento” (Guerrero-Arias 2010, 32), no como sujetos capaces de crear, re-crear y transmitir por medio de su propio lenguaje otras formas de escritura.

Se plantea que el tejido al igual que otras “prácticas culturales que replican nuestras poblaciones, son fuentes fundamentales que pueden permitirnos encontrar

rutas que nos encaminen a descifrar los kipus, los códigos que permitan comprender y reconstruir el pensamiento de nuestros pueblos” (Kowii 2014, 33).

Este lenguaje debe ser entendido como medio de expresión del pensamiento a través de un sistema de símbolos que generan códigos. Por medio del símbolo se expresan los sentidos de un pensamiento, de un sentimiento, de una acción, lo que ésta significa para un pueblo: “Los símbolos son las fuentes del sentido de la existencia, pues permiten construir al ser humano los diversos significantes, significados y significaciones, sobre los que levanta sus horizontes de imaginarios, representaciones, discursos y prácticas, para vivir la vida individual y social” (Guerrero-Arias 2010, 447).

Es una escritura que se re-crea permanentemente, que aunque conserva técnicas ancestrales, no está ligada solo a un tiempo antiguo, no es un lenguaje pre-histórico, no está antes de la escritura, es otra forma de escritura que expresa la realidad vivida cotidianamente, y sigue siendo transmitida. Plantea Benjamin Jacanamijoy, artista del pueblo inga: “aún con el correr de los tiempos, el ejercicio de abstracción geométrica realizado por las mujeres en el tejido del chumbe, mediante el cual, a través de un lenguaje metafórico, se narra la vida y pensamiento del pueblo inga, seguirá vivo entre las manos y el pensamiento de las nuevas generaciones” (1998).

Las culturas andinas, y no solo estas, se expresan por medio de diferentes tipos de símbolos que reflejan su pensamiento, esto es posible gracias a su “capacidad inagotable para la creación de símbolos [...] El símbolo en consecuencia, es aquello que posibilita al hombre transmitir, entender y materializar en su praxis una forma de percepción de la realidad” (Guerrero-Arias 1993, 87).

El que expresa sentidos de vida, entendiendo el sentido como “el conjunto de significantes, significados y significaciones, es decir al conjunto de universos simbólicos sobre los cuales hemos construido nuestras representaciones e imaginarios, que nos permiten pensar y sentir el mundo, la realidad y la vida” (Guerrero-Arias 2010, 113).

Si bien no solo se reduce al símbolo el sentido del tejido, este ya generado, ya dibujado, habla, es una escritura de otro modo que transmite memoria e identidad. Es por medio de este tipo de lenguaje que los pueblos han conservado su memoria, “mientras la cultura occidental es altamente ‘gráfica’ (en el sentido del almacenamiento de la memoria colectiva e individual en signos gráficos y electrónicos), otras culturas disponen de medios distintos para mantener una memoria

viva de su historia (tradicción oral, canciones, costumbres, rituales, restos arqueológicos, proverbios, etc.)” (Estermann 2006, 76).

Por medio del lenguaje simbólico que refleja el tejido, se cuentan historias, se re-crea la memoria, comprendiéndola como la que “refuerza la identidad, la naturaleza y el valor de un grupo, la memoria implica la construcción compartida de un acontecimiento vivido, tiene que ver tanto con el presente como con el futuro” (Halbawachs 2004).

Los símbolos que refleja el tejido son el dibujo de las memorias de los sabedores y sabedoras que re-diseñan la cosmoexistencia del pueblo Nasa y reafirman su identidad, la cual se sigue re-creando cuando unas manos entrelazan sus hilos. En el tejido, en su hacer, en su técnica y sus instrumentos se genera una conexión con el cuerpo de quien teje, con los demás y con el cosmos; por medio de sus símbolos y colores se están contando historias de origen, se están enseñando los tiempos de siembra y cosecha del calendario propio marcado por el camino del sol y de la luna, se reflejan las relaciones de los seres de los tres mundos para generar una armonía en el territorio, y se dan pautas para seguir perviviendo.

El thësa Nxun plantea que el tejido es un mapa, una guía que hace recordar pero que también muestra los cambios que ha tenido la comunidad. Así como es útil para evidenciar que todo cambia, también se hace necesario para ser conscientes de qué cambios se están generando, qué tejidos están construyendo nuevos hilos, qué cambia en la identidad de los pueblos, qué hacer para que, a pesar de esos cambios inevitables, esta no se olvide, no se borre de las memorias.

Pese a que se ha pasado por momentos en que la identidad de los pueblos ha querido ser borrada, negada, como en el momento del establecimiento de los Estados nacionales en la imposición de la identidad nacional, que ha causado la pérdida de muchas tradiciones, ello también han permitido “reinterpretar la memoria y cuestionar la propia identidad” (Jelin 2002, 8); observando a la identidad no como algo fijo y estable, sino que está en constante construcción, y a la memoria no como algo estático y ligado a un pasado petrificado, “no [como] un depósito pasivo de hechos, sino un activo proceso de creación de significados” (Portelli 1991, 41), que además demanda la urgencia de su reivindicación para que se asegure su pervivencia.

De esta manera no se percibe la memoria enfocándose solo al pasado sino como la forma de permanecer y de proyectarse hacia un futuro. Por ello el tejer, se plantea dentro de “procesos de re-vitalización de la memoria colectiva de muchos de nuestros

pueblos originarios y afrodescendientes [que] caminan por una senda distinta a asumir el pasado como un mero acto de recordación para re-significarlo” (Albán-Achinte 2013, 455). Al recordar y re-crear las historias de origen, no se está queriendo ir atrás, devolver el tiempo, volver al taparrabos, como en ocasiones se ha afirmado, se está retomando para que guíe el presente, para que dibuje el horizonte futuro, acorde con otras formas de concebir el tiempo y la existencia. Es una memoria viva que se hace, que se teje día a día.

El tejido se plantea como un dispositivo de memoria, un código cultural compartido que es practicado cotidianamente; aunque en muchas ocasiones sin la conciencia de serlo, sigue presente, significa y es fundamental en la re-vitalización de muchas tradiciones. Es una de estas “tradiciones y costumbres incorporadas como prácticas cotidianas, no [siempre] reflexivas” (Jelin 2002, 6), que dicen mucho de un pasado que se rememora y se re-crea en el presente generando permanencia, por lo cual ha garantizado ser un dispositivo también de identidad, “el núcleo de cualquier identidad individual o grupal está ligado a un sentido de permanencia (de ser uno mismo, de mismidad) a lo largo del tiempo y del espacio” (Jelin 2002, 7).

Este se convierte en un producto cultural que hace de vehículo de la memoria, practicado por las mujeres tejedoras, que en su subjetividad materializan un sentido del pasado culturalmente compartido y transmitido por generaciones:

la «experiencia» es vivida subjetivamente y es culturalmente compartida y compartible. Es la agencia humana la que activa el pasado, corporeizado en los contenidos culturales (discursos en un sentido amplio). La memoria, entonces, se produce en tanto hay sujetos que comparten una cultura, en tanto hay agentes sociales que intentan «materializar» estos sentidos del pasado en diversos productos culturales que son concebidos como, o que se convierten en, *vehículos de la memoria* (Jelin 2002, 17).

A partir del tejido se plantea la reivindicación de las prácticas culturales del pueblo Nasa, como dispositivos de memoria, que reflejan, por medio de sus propios procesos de creación, su identidad cultural. Entendiendo la identidad cultural, como algo no dado, nacido mágicamente, sino como construcción, y que como tal no es fija y estable sino que está mediada por constantes irs y venires, ligados a los cambios vividos a través del tiempo y las transformaciones de los espacios; no es un núcleo estable del “yo”, o del “nosotros”, único y consolidado, sino una concepción “construida de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones

diferentes [...] sujeta a una historización radical, y en constante proceso de cambio y transformación (Hall 2003, 17).

Determinada, por una primera posición que plantea Hall, generada en “términos de una cultura compartida, una especie de verdadero sí mismo [...] colectivo, oculto dentro de muchos otros sí mismos más superficiales o artificialmente impuestos, y que posee un pueblo con una historia en común y ancestralidad compartidas” (Hall 1999, 132); una “mismidad”, es decir eso compartido que genera un “sentido de adscripción o pertenencia, [esa] conciencia que nos hace sentirnos parte de un pueblo, una sociedad, que comparte una misma raíz histórica, un mismo horizonte simbólico, una misma cultura” (Guerrero-Arias 2002a, 102); que es la concepción que se reivindica en las luchas por la vida de los pueblos y la que está en constante búsqueda, en constante rememoración. En cuanto a la práctica del tejido, es la que plantea que los tejidos que realizan las mujeres nasa remite a las raíces de este pueblo, a su cosmoexistencia, y sus formas de ritualidad, únicas, que no tiene ningún otro pueblo.

Esto plantea una reafirmación de la identidad en relación con la diferencia, en la relación con un otro distinto, la cual la convierte en una “frontera simbólica” construida bajo el supuesto de que:

“todo grupo requiere, para su reproducción cultural, establecer un territorio frente a los otros grupos culturales; un territorio en el cual sepa que puede actuar soberanamente, marcar pautas y comportamientos, establecer derechos y obligaciones entre sus miembros, socializar sus valores, conocimientos y hábitos y proyectarse en la historia [...] En donde cada grupo establece aquellos aspectos que considera como propios, a la vez que determina los ajenos” (Endara-Tomaselli 1999, 174).

Lo cual se genera en relaciones de otredad, en la visión de lo que es diferente, que “sólo es posible en la alteridad” (Guerrero-Arias 2002a, 102). Relación con un otro que no se mantiene aislada sino que también re-configura las identidades y genera con ello transformaciones.

Transformaciones que también son generadas por el paso del tiempo, lo que plantea Hall como la segunda posición que toma la identidad que “admite que, al igual que los muchos puntos de similitud, también hay puntos críticos de *diferencia* profunda y significativa que constituyen ‘eso que realmente somos’; o más bien ‘en lo que nos hemos convertido’ puesto que la historia ha intervenido en nosotros” (Hall 1999, 134). Lo cual muestra a la identidad como una construcción en contante re-construcción.

La identidad nasa, se encuentra en el devenir entre el hacer pervivir la identidad por medio de una práctica que re-construye su memoria transmitida de generaciones en generaciones desde tiempos milenarios, y las transformaciones, fruto de los procesos que ha tenido que vivir este pueblo en el contacto con otras culturas y en las dinámicas de intervención estatal,

la identidad de un grupo social, en efecto, es indisociable de su memoria, porque es precisamente por intermedio de esta última que la identidad se construye y se transmite. La identidad no es una esencia inmutable, determinada de una vez y para siempre, que se trasmite idéntica de una generación a otra, sino una construcción social y cultural; dicho de otro modo, el producto de un proceso histórico que se apoya sobre la memoria y que, como la memoria, funciona dentro de ciertos marcos sociales. El trabajo ininterrumpido de la memoria modifica continuamente la identidad (Groppo 2002, 190).

Para los thësa, la identidad que re-construye y transmite la memoria, y que es modificada cada vez que está siendo re-creada, hace parte de lo que se plantea como el *Nasa üss*, el corazón nasa, el sentido de ser persona, “para los nasa la manera de concebir la vida se simboliza en la lengua como *üus kaya´ t´i´sä* ‘sentir y pensar la vida con el corazón’. Y sobre este concepto también se desarrolla *üus* ‘identidad’ (CRIC 2004). Lo cual plantea que esta remite al pasado, a la identidad ligada a esa “cultura compartida”, al mismo tiempo que a las transformaciones que ha tenido en el contacto con otras culturas, así como las que se viven con el cambio de los tiempos y los espacios. El sentido, que aunque vaya mutando de cuerpos, de escenarios de vida, de procesos históricos, no debe dejar de estar encendido, debe mantenerse vivo y debe ser la guía para cada acto, cada palabra. Plantea Gentil Wejxa que es importante:

“mantener encendido el *Üus yahtxyä*, pensar desde el corazón; el *Üus atxah*, soñar y planear desde el corazón; el *Üus yu´akya´*, sentir, escuchar, guardar, captar con el corazón, el *Ya´üus*, sentir hacia dentro del corazón, el *Üus suthe* tener un corazón con claridad; el *Üus kazxkwe*, tener un buen y bonito corazón; y el *Üus cxhäcxhä* tener un corazón fuerte” (2015).

Seguir con el corazón escribiendo-tejiendo y leyendo los símbolos que re-crea el tejido, aprendiendo de la memoria y sabiduría que contiene, comprendiendo y respetando el sentido de identidad que lo genera, que como decimos no va a ser siempre la misma, como no lo es la llama de fuego, ni el agua del río, sin que dejen de ser fuego y río. El tejido de la *Duu ya´ja* guarda entre sus hebras y sus figuras la memoria de las thësa, a la vez que está re-creando la identidad de la mujer que las teje;

su raíz, su pasado se pone adelante proyectándose en un futuro que está presente cada vez que sus manos generan un encuentro de hilos.

2.4. La escritura en la Duu Ya'ja

Tejer es darle vida y fuerza al universo. Desde esta mirada los y las mayores espirituales continúan tejiendo con sentido, dándole significado a las formas, colores, tiempos y espacios en los que son elaborados los tejidos.

Semillero Kiwe' Uma'

Recorriendo el camino que transita el tejido para convertirse en lenguaje escrito, en símbolo, el primer sentido que se re-crea en la Duu Ya'ja, es el origen, la raíz, el ombligo de la jigra que remite a la identidad (ver fotografía 2).



Fotografía 2.
Omblogo de la Duu Ya'a. Inicio del tejido.

Las puntadas con las que empieza este tejido se construyen haciendo memoria, hacen parte de la sabiduría que guardan y transmiten las thësa, al mismo tiempo que es la base para nuevas puntadas, es decir reflejan el proceso de re-creación constante; por ello se afirma que la identidad no es estática, rememora pero siempre está en reconstrucción, como el tejido.

Cada jigra tiene ombligo, así como cada persona, lo cual recuerda la raíz, pero no toda jigra, como no toda persona es igual a otra. Cada una forma un cuerpo, que recorre un camino. La jigra es comprendida como un cuerpo, como un ser, que tiene origen y tiene vida, no es un objeto vacío, está lleno de sentidos, de significados. Acá nos acercaremos a algunos de ellos, los más generales, algunos que ayudan a abrir la

posibilidad de ver en el tejido un lenguaje escrito de otras maneras; re-escribiremos sobre estos, porque como nos dijo en una conversación el thësa Leonidas Urriaga Guetocue, del territorio de San Andrés de Pisimbalá: “escribir sobre el tejido, es escribir sobre lo que ya está escrito”.

Para el pueblo nasa, cuando se teje se recuerda a Çxapik “el espíritu de la mayora que enseñó a tejer” (Tumbo 2016), ella enseñó que tejer es “impregnar, grabar una idea, un pensamiento sobre algo” (Vintonás-Pavi y Yule-Yatacué 2004, 170). La historia cuenta que ella era hija del agua y que fue criada por thësa a las que enseñó a tejer como forma de preservar la memoria, de recordar y crear pensamiento acorde con las leyes naturales.³⁰

El tejer, en nasayuwe, es *Umna*, que se relaciona con la palabra *Uma* (madre), nombre que tuvo, como veíamos antes, la primera mujer tejedora de la vida; esta relación plantea que cuando se fecunda, se “teje la vida en el vientre”. Cuando se teje, “se hace memoria, se desarrolla pensamiento, [...] cuando se teje una mochila es hacer memoria del origen de la vida, es representar el útero de la abuela Uma” (Vintonás-Pavi y Yule-Yatacué 2004, 170).

La Duu Ya’ja (fotografía 3), simboliza el útero, el vientre, en donde tiene origen la vida, por ello la tejen las mujeres cuando están en crecimiento, porque además de reafirmar la identidad conectada a la raíz, al ombligo de su pueblo, ayuda a la maduración de su cuerpo, a la formación de un vientre fértil en el cual generar la vida de sus hijos, que continuaran con el tejido de la vida y de la identidad, “La jigra representa el territorio, como también el útero de la mujer Nasa, la jigra es un símbolo de la fertilidad que permite la existencia de la humanidad y de las semillas” (Kiwe’Uma’ 2016).

³⁰ Esta historia ha sido contada por lo y las thësa; hace parte de la memoria del Pueblo Nasa, y se puede consultar en el texto: “*Pees Kupx Fxi’zenxi. La Metamorfosis de la vida*”, escrito por la Mayora tejedora Carmen Vintonás y su compañero Marcos Yule.



Fotografía 3.
La Duu Ya'ja.

Como planteábamos antes, la mochila también simboliza el cuerpo, de la persona y del mundo, del territorio, las diferentes partes que lo conforman en su integralidad, que permiten la dinamización de la vida.

En la forma de esta jigra se está reflejando la relación complementaria de la mujer y el hombre, la dualidad que genera la vida; cada puntada muestra el florecimiento de la vida, cada rombo que se forma simboliza a la mujer, y cada unión que lo enlaza simboliza al hombre (fotografía 4), entre los dos forman el lugar que hará nacer otra nueva puntada, otra nueva vida; es por ello que los thësa enseñan la importancia de tejer con sentido, porque es un ejercicio de re-creación constante de la vida, “con cada puntada se está dando paso a que se teja otra, cada enlace de hombre y mujer da paso a que se teja otra vida” (Tumbo 2016).

Esta jigra se hace tradicionalmente en cabuya, es decir encuentra también su origen en una planta, en una semilla, lo cual genera un relacionamiento del tejido con el tul, con la actividad de sembrar, “cultivar es similar a enredar, entretejer hilos sobre un telar para cubrir un cuerpo [...] cultivar es el acto de entretejer y abrigar el cuerpo de una mujer, que es nuestra madre tierra” (Vintonás-Pavi y Yule-Yatacué 2004, 105), con el sembrar al igual que con el tejer se cobija la tierra, se le da calor para que pueda

engendrar con fuerza los alimentos que brindará para todos. Tejer se convierte en una forma de agradecerle a la tierra por la vida, es un gesto de reciprocidad.



Fotografía 4
Unión en el tejido Duu Ya'ja.

Si bien el significado de cada jigra y de sus figuras depende del sentido que la mujer ha impreso en ella, se reiteran algunas figuras, que han investigado las y los thësa y de las cuales dan un significado general, acá nos acercaremos a tres de ellas:³¹

La primera figura a la que nos acercamos es el *peë'tam*, la equis, que simboliza el cruce, el encuentro, el primer abrazo que generó la vida. El inicio del tejido, en la unión de hilos y de colores; así como el inicio de la vida, que se origina con la unión de dos cuerpos, dos energías. Con esta figura empieza la formación del cuerpo de un ser, de un territorio, de un tejido. Es la base de las otras figuras.

La segunda figura, es el *Çxuphi*, el triángulo (ver fotografía 5), que inicialmente representa los tres espacios del mundo Nasa, a los que hacíamos referencia cuando hablábamos del territorio. El *tasx kiwe* (mundo de abajo) de cual venimos y adonde volvemos cuando se termina el ciclo de esta vida, el *naa kiwe* (mundo del centro) en donde estamos, y el *ëe kiwe* (el mundo de arriba) el que nos guía.

Esta figura también representa las tres piedras de la tulpa que simbolizan la familia, conformada por la madre, el padre y el hijo o hija, en donde se encuentra el fuego y por ello el calor de la comunidad; en donde se siembran los cordones umbilicales que mantienen a los nasa en conexión con la tierra. Asimismo nos dice el

³¹ Se hace referencia solo a tres figuras en este trabajo de investigación, ya que son las básicas, de donde parten muchas otras, además son las más recurrentes en la Duu Ya'ja, que es el tejido al cual se acerca esta investigación. Sin con ello desconocer la importancia de otras figuras que se representan en otros tejidos, como el espiral, el círculo, entre otros.

thësa Tumbo: “representa el fin de un ciclo que reinicia, en la relación que existe entre los padres y los hijos” (2016).

El triángulo, simboliza también los lugares de siembra de la semilla, es decir la huerta, el tul, el lugar en donde crece el alimento. Que se forma con la figura de tres puntas, pero que en la relación con la comunidad en el trabajo de la minga se convierte en una figura de cuatro puntas, se duplica y se vuelve rombo. Esta dualidad que forman dos triángulos se plantea como la necesaria complementariedad entre lo que se ve y lo que no, “todo lo que vemos tiene un lado oculto, que no se ve con los ojos” (Tumbo 2016).



Fotografía 5.
Figura del Çxuphi

La siguiente figura es el *Uzëfxi*, el rombo (fotografía 6), la figura de cuatro puntas, que tiene varios significados: por un lado, representa al territorio, comprendiéndolo, no solo en las tres partes como lo hace la anterior (espacios de abajo, del medio y de arriba), sino también comprendiendo la dimensión de otras partes: la derecha, la izquierda, así como la de adelante y de atrás. Cada una de estas partes complementando el todo, tanto del territorio, cuerpo externo, como del cuerpo interno, el de cada nasa (ser).

En la comprensión de que “la tierra es uno mismo” (Tumbo 2016), el rombo representa el cuerpo del ser, en la conexión con el territorio y los seres que en él habitan: en el centro (el presente), que se refleja hacia adelante (futuro) y hacia atrás (pasado), está el *Ûss*, el corazón, el fuego del sentir. En la parte de arriba, está la cabeza, es decir el pensamiento, pero también está la corona, el lugar más sensible cuando un ser nace, el que lo conecta con el *ee kiwe* (el cosmos). En la derecha e izquierda, cada uno de los lados con una carga energética diferente, están las manos, las que generan y

representan el accionar, así como la conexión con los demás seres que habitan el naa kiwe (mundo del centro) como hermanos. Y en la parte de abajo, están los pies, que representan el andar en el camino y que constantemente están conectándonos con la tierra, son los que nos mantienen enraizados.



Fotografía 6.
Figura del Uzëfxi

La figura del rombo también representa la estructura tradicional de las autoridades Nasa, los seres que ordenan, que ayudan a mantener la armonía. No comparte el Thësa Nxun Tumbo:

“En la parte de arriba están los seres del *Ee Kiwe* los espíritus mayores; a la derecha el *Sat Neiwexs*, el que aconseja, la persona sabia que brinda orientación, que hace el papel de padre, el que conoce la historia del territorio; en la izquierda los *Yatulwexs*, quienes se encargan de corregir, de llamar la atención, así como de buscar y realizar los remedios necesarios para equilibrar las energías; en la parte de abajo los *Kiwe The*, los sabedores ancestrales, los que ayudan espiritualmente a la comunidad, los que generan la conexión con los seres espirituales de los tres espacios; y, en el centro la *Nasa Wala*, la comunidad” (2016).

Esta figura representa la relación entre tiempo y espacio, acorde con los ciclos naturales. Uno de ellos, es el camino del sol que está marcado por cuatro rituales mayores que se practican generando ofrecimientos a la tierra y a los seres de los tres espacios como forma de agradecimiento, en una relación recíproca con ellos. Estos rituales están distribuidos en el tiempo acorde con los solsticios y los equinoccios, son: “*El Sakhelu*, ritual de armonización de las semillas (diciembre), *Ipx fxize’j*, ritual de

refrescamiento del fogón (marzo), *Sek buvx*, ritual del nacimiento del sol (junio) y *Wejxa wecxa*, armonización del viento (septiembre)” (Kiwe'Uma' 2016).

Otro ciclo, es el camino de la luna, que está marcado por la vida de una mujer que inicia desde que es niña, en los primeros días de luna; después va creciendo, se vuelve señorita; luego pasa a ser señora y tiene hijos, en luna llena; va envejeciendo, hasta ser mayorcita; finalizando su ciclo de vida se va a descansar a la laguna, luna nueva, para volver a nacer y de nuevo comenzar el ciclo. En este ciclo también estamos todas las personas. Según la luna en la que se haya nacido se está preparado para determinadas actividades dependiendo el ciclo de luna en que se esté, igual que la tierra, que tiene sus tiempos para descansar, y sus tiempos para producir, tiempos de alegría, de fuerza y tiempos de sabiduría.

El rombo, representa asimismo el ciclo de la vida, la trascendencia entre el nacimiento y la muerte, que es el paso de una a otra vida, a otro nacimiento; “representa a todos los acompañantes de la persona, los espíritus que están siempre con ella, los de arriba, abajo, de la derecha e izquierda y a los cuales hay que ofrendar: *pewecxah*, (brindar) para que no la abandonen en ninguno de estos ciclos (Tumbo 2016).

Estas figuras son expresiones, formas que se ven en la naturaleza, en las visiones, en los sueños, que los thësa han visto, revisado, interpretado, pensado, sentido y de acuerdo con ello se plasman. Hay unas personas que se especializan en verlas, que tienen ese don y otras que se especializan en plasmarlas, ya sea en barro o en el tejido, las cuales se complementan. Comparte el thësa Nuxn:

La forma que veo representada en ese árbol y la acción que estoy haciendo se conectan, lo que yo hago es interpretar y lo bajo en una figura, se brinda y se espera la seña en el cuerpo, que dará la aprobación de si representa eso que el árbol me quiere decir. Toca identificar si es hembra o macho, si es de tierra caliente o de tierra fría. A la buena seña se hace pagamento para que esta figura pueda ser plasmada, y para que tenga vida, se la energiza para que diga. Eso es lenguaje (Tumbo 2016).

Para que la figura en el tejido hable, para que transmita no solo hay que plasmarla, dibujarla, también hay que brindarle, para que tenga acción sobre la persona que la teje y a la que va dirigida el tejido. Eso implica que ninguna figura, ni jigra es igual a otra, cada una dice algo distinto, que hay que saber interpretar, entender. Dice el thësa:

Si el nasa de ahora no llega a entender, a interpretar las formas, ya ha dejado de ser nasa, porque eso es lo que permite conectarnos con los espíritus, ellos son los que nos llevan a entender los ki'snxi [los mandatos], las leyes naturales que nos

permiten la vida en armonía, hay que volver a entender, interpretar y dialogar con los espíritus, eso es lo más importante (Tumbo 2016).

Para comprender todo este lenguaje del que hablan los thësa, como planteábamos antes, hace falta más que ver con los ojos, se necesita tener encendido el corazón. El tejido “nos da elementos, herramientas para activar las energías del corazón”. Este es el “que nos pone de acuerdo, el que nos hace comunicarnos sin hablarnos” (Tumbo 2016). Esta forma de conexión no es antigua; pese a que antes era más fuerte, con el paso del tiempo no ha dejado de ser, de estar inmersa en los tejidos. Estos han cambiado, se han ido adaptando a los cambios de nuevos tiempos y situaciones pero siguen ordenando, siguen estando conectados con la raíz, con la identidad.

El tejido nos muestra una sabiduría y un lenguaje sentido, vivido, plasmado con sentido, que tiene una raíz y una memoria, que para comprenderlo se hace necesario trascender las formas convencionales de leer, de comprender y de relacionarnos. Se hace necesario abrir las mentes y corazones para que el mensaje que recorre un camino que empieza desde otro corazón no deje de transmitir otras formas de vivir.

Capítulo Tercero

Pisanxi Üus:

El arte de tejer con el corazón

El “arte de tejer” tiene relación con el “arte de vivir”,
por lo tanto con el “arte de tejer la vida”

Benjamín Jacanamijoy

El tejido de la Duu Ya'ja hace parte de un proceso de creación mutuo, ya que cuando está siendo creado por una mujer está ayudando en el proceso de maduración de su cuerpo; cuando ella está tejiendo una jigra a la vez teje su vientre para poder seguir generando la vida, así como para continuar caminando con sabiduría.

En este capítulo nos acercamos a dos caminos espirituales relacionados con la creación de este tejido, el camino de formación de la mujer y el camino de elaboración de la jigra, a partir de los cuales se produce el *Pisanxi üus*, es decir el arte que en esta se plasma. Se pretende re-significar el proceso de creación del tejido cuestionando la categoría de artesanía con la que es calificado desde cánones de arte impuestos, que ha contribuido a por un lado, desmeritarlo y por el otro, tomarlo como objeto comercial en los procesos actuales de multiculturalismo, que desproveen las prácticas y elementos que caracterizan a los pueblos indígenas, de sus sentidos espirituales, culturales y políticos.

Se genera el posicionamiento que desde el acercarnos y entender lo que el tejido refleja, podría ser comprendido como una forma de comunicación, que relaciona a las personas no solo dentro de este pueblo indígena sino también con otras culturas, generando procesos de interacción intercultural, desde una perspectiva crítica, en donde no solo sea visible la diferencia y la inclusión del otro, sino en donde se reconozcan y respeten los saberes, sentires y haceres que están inmersos en esta práctica cultural.

3.1 Los caminos de la creación del tejido

3.1.1. El camino de la mujer tejedora

Con estas prácticas estamos madurando nuestros cuerpos y nuestros corazones.

Nes Wejxa Piñacue

Si bien todos somos tejedores de vida, hombres y mujeres, acá se hace el acercamiento a cómo tradicionalmente desde el Pueblo Nasa transcurre el proceso de formación del cuerpo de la mujer, teniendo en cuenta que ella es la tejedora de la Duu Ya'ja, la trasmisora de la memoria y la sabiduría en el relacionamiento que tiene con los demás, principalmente con sus hijos e hijas desde que están en su vientre.

Actualmente este camino de crecimiento y cuidado de las mujeres tejedoras no es igual a como se generaba tradicionalmente, ya que esta mediado por transformaciones en los espacios en los que ellas nacen y crecen, además de diferentes influencias del sistema educativo y laboral que se ha ido adoptando ante las diversas dinámicas sociales que va viviendo este pueblo, sin embargo hace parte de un proceso que familias siguen desarrollando y que se está recordando con miras a que no se olvide y se siga tejiendo porque de esta práctica depende en gran medida la vida de su identidad y de muchos de sus valores culturales.

Para comprender el tejido en su dimensión espiritual y como proceso de creación se hace necesario acercarse al camino de formación del cuerpo de quien lo elabora, ya que el tejido no nace de la nada o porque a alguien se le ocurrió hacerlo, viene con un proceso de preparación, el cuerpo de la mujer se prepara para ello. Es una relación de mutua creación, por medio del tejido la mujer prepara su cuerpo, este ayuda a su maduración tanto en el sentido físico como en la sabiduría que ella obtiene para seguir transmitiendo, asimismo, la preparación de su cuerpo hace que ella sea buena tejedora, que los tejidos que ella crea y re-crea no solo sean bellos, sino que signifiquen, que lleven mensaje, que sepan transmitir.

La formación del cuerpo de la mujer tejedora es un proceso de cuidado, en el cual los padres y familiares se esmeran para que crezca con cariño y con fuerza para que ella, de la misma manera, teja con esmero, para que sepa interpretar, analizar,

ordenar, combinar, para que sepa crear, para que cuide el don del tejido y pueda con él transformar.

Por ello, su camino empieza desde que sus padres deciden tejer su vida. El dar vida se entiende como el proceso de tejer, por lo cual antes de concebir, la madre y el padre dialogan sobre la vida que han de crear, hablan con sus familiares, para saber qué don, qué actividad se hace necesaria en su familia, así como impregnarle, con ayuda de las y los thësa, los colores y formas necesarias para que esa vida pueda ser útil para la comunidad.

Si bien dentro del pueblo nasa se plantea que en la formación integral de las personas, todas deben saber todo aquello necesario para la vida, hay personas que se especializan en una actividad dependiendo del don con el que haya nacido:

“Hay personas especializadas en la medicina (en la que se encuentran varias ramas: las parteras, los sobanderos, los sabedores de plantas, los observadores e interpretadores del cosmos, los interpretadores de señas, de los sueños); especializadas en construcción de casas y puentes; en el aspecto político (los y las líderes); en el campo del arte, en donde se encuentran los músicos, los alfareros, los que danzan, así como los y las tejedoras (quienes conocen todo el proceso desde la siembra de las plantas que proveen los materiales para tejer, así como el manejo de estos; los procesos de raspar, hilar, entorchar, teñir y los significados de las formas y los colores)” (Tumbo 2016).

Definidos sus colores y formas planteados para la nueva vida, viene el proceso de sembrarla, el cual debe estar acorde con el camino de la luna y el camino del sol, que indican el momento de preparar la semilla, de sembrarla, los tiempos del cuidado y la cosecha. La unión de su madre y su padre re-crea el proceso de creación, el enlace de energías que generan el tejido de su vida.

Desde la siembra de la semilla de la persona, en donde se genera ese primer enlace de donde surgirá su vida, empieza su cuidado. En el momento de quedar embarazada la mujer debe empezar a tejer una jïgra para ayudar a que se forme bien el cuerpo de la niña, así mismo estará protegida por el chumbe que su madre lleva alrededor de la cintura, el cual “brinda calor, protección, además garantiza que el cuerpo vaya creciendo con fuerza e identidad” (Wejxa-Hurtado 2015). Su padre, su madre y familiares le hablan y la consienten, se esmeran porque se forme con fuerza.

El camino de la vida del cuerpo de una mujer nasa sobre la tierra, empieza con la siembra de su cordón umbilical. Esta es la primera Ki'snxi yuwe, ley natural que debe cumplir un nasa como una forma de reciprocidad con la tierra por permitir la vida, lo que genera a la vez sentido de pertenencia, corazón y arraigo hacia ella. Como

nos comparte la thësa Josefina Díaz: “Se siembra en la cocina de su casa, en las piedras de la tulpa, en donde van a estar siempre vivas sus raíces, lo que garantiza que crezca con fuerza, y que sea cual sea el lugar en donde viva la conserven unida a su comunidad”.

Al ser mujer el recibimiento lo hace un partero,³² quien es el primero que hace el agradecimiento por la nueva vida a los espíritus que rodean el lugar, principalmente a la luna, para que sea ella la que enseñe a tejer. Recién nacida se envuelve en tres chumbes con determinados números de figuras y con una ruana especial hecha de lana de ovejo, que son los primeros tejidos que van a impregnarle la fuerza y la sabiduría del tejido de la mamá y las abuelas.

Empiezan desde allí varios cuidados a su cuerpo y su energía, relacionándola siempre con thësa sabedoras del tejido y con lugares que le puedan dar fuerza para esta labor; la relacionan también con algunos animales, como los ovejos con los que convive, y se le hace remedio³³ con animales tejedores como los armadillos, algunas arañas, y con lagartijas o ciempiés para que sea ágil, así como con plantas de raíz abundante.

Según las Ki'snxi yuwe, el primer corte de uñas lo hace una thësa cuando la niña es bebé, y estas se las ofrece a los espíritus que van a impregnarle la fuerza para tejer; y el primer corte de su cabello solo se puede hacer después de los siete años, ofreciéndoselo a los cerros, para que ella no solo piense con la cabeza sino que también lo haga desde el corazón.

Cuenta la thësa tejedora Josefina Díaz del territorio de Tumbichucue:

“anteriormente nuestras mamitas tejían una jigra para echarle remedios, y cuando nacía la cría, si era niña le juetiaban sus manitas para que fuera tejedora y su matriz se formara bien. También cuando ya empezara a manejar la cabuya con la orientación de su abuela o de su mamita se hacía un ritual y empezaba a elaborar tres pares de jigras hasta tener una madurez física y espiritual” (Kiwe'Uma' 2016).

Desde sus tres primeros años comienzan a darle hilos para que los organice, los envuelva, para que vaya manejando sus manos; “primero tiene que aprender a tejer su cabello, a hacer trenzas para amarrarlo, así como a trenzar hoja de caña y paja” (Tumbo 2016).

³² Tradicionalmente si la que va a nacer es una mujer debe ser recibida por un hombre partero, y si nace hombre debe ser una mujer la partera.

³³ Remedio es una forma de nombrar a los procedimientos espirituales que se llevan a cabo para un fin determinado, en este caso, para cuidar el cuerpo de la mujer.

Anteriormente con los cuidados que se le hacía, ella tenía las capacidades para que a los diez años pudiera estar terminando tres pares de jigras que le ayudan en la formación y maduración de su cuerpo. Estas jigras, que tienen la forma de la Duu Ya'ja, deben ser realizadas cuando es niña, antes de que llegue su primer periodo y cada una tiene una intención, un sentido. La primera jigra que teje es para los espíritus que la acompañan desde antes de nacer, se hace su ofrecimiento con ayuda de una o un thesa en noche de luna llena; esta es la más importante porque a partir de ella se enlaza la energía de la niña con las energías del tul, que le ayudan para que en su pensamiento y sentimiento se active la interpretación y se vaya la pereza. Los padres son los que guían su tejido, el papá corta y raspa la cabuya y la mamá le enseña la técnica y el proceso de elaboración del tejido mientras le va explicando su sentido y le va enseñando la tranquilidad y paciencia necesarias para el tejer y para la vida.

En la segunda jigra la enseñanza es más profunda y compleja, le enseñan los valores culturales de la comunidad ligados al cumplimiento de las ki'snxi yuwe, las razones y las lógicas de estas, así como las consecuencias si no se cumplen. Según el thësa Nxun Tumbo: “se le enseñan con esta el lenguaje del parentesco desde el nasayuwe, lo cual le ayuda a comprender la conexión de la lengua con el territorio, la familia y la comunidad; los nombres de cada ser y cada elemento a su alrededor, así como sus relacionamientos” (2016). Estas dos primeras jigras deben permanecer con ella toda su vida, así que también aprende de la responsabilidad de cuidar de estas.

La tercera jigra es en agradecimiento a sus padres, por el conocimiento que le han dado sobre cada espacio: la tupa, la familia, el espacio del tul, y por último, el espacio de la comunidad. Es principalmente para su mamá, quien se impregna de estas nuevas energías, que revitalizan las suyas. Las otras tres jigras para cada mujer son distintas y dependen de lo que en su camino ha ido viviendo y lo que las y los thësa le recomienden.

Después de tejer sus primeras Duu ya'ja puede pasar a tejer otras jigras elaboradas en lana de ovejo, con colores y formas más complejas. Anteriormente las niñas tenían la capacidad de, a los doce años, empezar con el tejido de la ruana, y el anaco tejerlo antes de que llegue su primer periodo, que se esperaba para los dieciséis o dieciocho años.³⁴ El tejido como don que tiene esta mujer, debe estar guiado durante todo su proceso de crecimiento y aprendizaje por las thësa, quienes le enseñan a través

³⁴ Ahora se sigue todo el proceso del tejido pero con las otras actividades, incluyendo el tiempo que se invierte en la escuela, su camino de aprendizaje se ha alargado.

del consejo, el ejemplo y las historias la exigencia del tejido, para que éste quede bien, destejiendo y volviendo a tejer cada vez con más conciencia.

Cuando llega su primer periodo según las *ki'snxi yuwe*, se hace el segundo ofrecimiento que es tan importante como el primero del cordón umbilical, este es un procedimiento espiritual en donde a ella la aíslan y solo puede tener contacto con mujeres *thësa* en periodo de la menopausia, quienes le están transmitiendo la sabiduría que va a plasmar en una *jigra* que debe tejer en nueve días; este periodo termina con un baile, al cual llevan los mejores trajes tejidos para que ella los vista. Se siembra la sangre de su primer periodo como forma de agradecer los conocimientos que hasta allí han sido adquiridos, y por el paso de dejar de ser niña para convertirse en mujer, momento en el cual podrá tener, manejar y transmitir la sabiduría que ha adquirido en el entendimiento de la naturaleza.

El ofrecimiento de este periodo garantiza “la madurez de su cuerpo y de su conocimiento, se abre el camino para conocimientos más complejos como el de la responsabilidad, la hermandad, la comprensión de la profundidad del tejido, del lenguaje alrededor de la familia, del manejo del *tul*, de las plantas de alimentos y de las plantas medicinales, las formas y las técnicas de preparación de los alimentos” (Tumbo 2016), entre otros que ayudan para que ella en tres o cuatro años más pueda formar su familia, pueda tener su compañero y seguir sembrando la vida.

En el proceso de su vida otro momento muy importante es el pedido de la mano por parte de quien será su compañero, para el cual se hacen los enlaces necesarios para que pueda complementarla bien y sepan sobrellevar de la mejor manera los problemas que se presenten. Como pareja pasan por tres momentos necesarios: el noviazgo, el *amaño*³⁵ y el ritual de unión, momento para el cual ya deben haber construido la casa para poder vivir juntos. En este ritual, el hombre debe llevar sombreros (que es el tejido que hacen ellos) y la mujer las *jigras* para hacer el intercambio de tejidos. Él ya debe tener el huerto y la casa lista para que pueda convidarla y ella debe ya tener un nivel de sabiduría (que le ha brindado el tejido de las *jigras*, la *ruana* y el *anaco*) que pueda ayudarle a llevar su hogar.

Desde este momento el ciclo reinicia, ellos como pareja deciden tejer y sembrar de nuevo la vida, lo cual requiere mucha preparación física y espiritual, así como de los espacios en donde lo harían y los espíritus que acompañarían, los cuales marcarán

³⁵ El *amaño* es un momento en el que sin estar comprometidos de forma definitiva los compañeros se van a vivir juntos para probar si se *amañan* el uno con el otro, cuidándose de en este tiempo no tener hijos.

el camino de la vida del nuevo ser. En el enlace de sus energías, el entrecruce de sus formas y colores, se continuará tejiendo la vida y con ella, si se cumplen los mandatos, la identidad del pueblo, seguirá encendido el *nasa ñius* (corazón nasa).

Todo este proceso de cuidado y de cumplimiento de los mandatos permiten que el cuerpo que crea el tejido se ordene, se forme bien para seguir tejiendo, en la mutua creación, sus tejidos tendrán fuerza y sabrán transmitir, serán el reflejo de lo que ella ha aprendido de las y los *thësa* que la han estado acompañando en su camino de vida, y de la naturaleza en general, re-creando la memoria de su pueblo. A la par, siendo el reflejo de las transformaciones que ha vivido, porque ella construye un proceso propio, diferente al de sus abuelas, no está viviendo lo mismo, así que no lo trasmite igual.

Si bien el proceso de formación no es igual ahora que como se hacía anteriormente, y no en todas las familias se está llevando a cabo de la misma manera, sí se recuerda y la mayoría de los procedimientos espirituales se siguen desarrollando, y no solo con la mujer que tiene el don del tejido, sino en general con la mayoría de mujeres porque para todas se hace necesario la formación de su cuerpo, todas deben tejer los tres pares de *jigras* básicamente, y estando de acuerdo con los mandatos sus tejidos también estarán transmitiendo. En el caso de los hombres el proceso es diferente pero ellos también deben seguir un camino de tejido.

Hoy en día hay transformaciones en la forma de llevar a cabo estos procedimientos por los cambios que ha tenido la comunidad y por la forma en que han llegado también otras dinámicas, como la necesidad y la importancia de seguir los estudios en el colegio y en la universidad o el trabajo en diferentes funciones de la comunidad, sin embargo, el cuidado de su cuerpo y la trasmisión de sus tejidos conforme a los mandatos se hace fundamental porque se garantiza que el tejido no pierda el sentido, no pierda la fuerza del corazón con la que se ha hecho desde tiempos milenarios; cambia, pero no deja de ser una guía que rememora y al mismo tiempo está reflejando estas mismas transformaciones, puede seguir transmitiendo, ya en un tiempo y lugar distintos, pero sin perder la vida.

3.1.2. Los caminos de elaboración del tejido

Se teje para garantizar la permanencia de la identidad, generar sabiduría y para que sea posible su transmisión. En el proceso de elaborar un tejido (al ser este la conexión de la persona que lo teje con todo lo que gira a su alrededor, su pasado y su

presente) se hace necesario hacer pagamentos, ofrecimientos a espíritus de la naturaleza, a los cuales se les encomienda el hacerlo, los colores, las formas que debe llevar y el camino que éste tomará. Esto es lo que le da el sentido, lo que hace que signifique, que transmita. Esto se empieza a hacer desde que se siembra la semilla de las plantas o animales que darán los materiales para tejer. En el caso de la Duu ya'ja, el ofrecimiento se realiza a la semilla y posteriormente a la planta de la cabuya, la cual va a ser transformada en jigra.

Se hacen pagamentos en lugares sagrados, espacios especiales que impregnan fuerza y en donde se equilibran las energías, por ejemplo las montañas, los páramos, los cuales ayudan a quitar la pereza al tejido, el mal genio, las malas actitudes y activan la paciencia, la concentración, la tranquilidad, la calma, así como la fuerza y la capacidad del pensar con el corazón, con el sentimiento, no solo con la cabeza.

Todo ello para poder realizar bien cada uno de los procesos de elaboración del tejido, desde el primero que es el pago y corte de la cabuya, que se hace en luna mayor,³⁶ para pasar al proceso de rasparla e hilarla, y posteriormente hacer el trenzado e iniciar con el tejido de la jigra. Se le enseña a la persona tejedora a entender los espacios, a escuchar y comprender lo que dicen los espíritus de la naturaleza, a dialogar con ellos y ellas en el sueño, quienes son los que le indican qué hay que tejer y cómo debe hacerlo, qué tamaño debe tener la jigra, qué formas debe llevar y a dónde o a quién ira dirigido.

Se le impregna el ser sensible a lo que los espacios en donde irá a tejer enseñan: la tupa, el tul, la casa en general, la familia, la comunidad, en donde cada cosa tiene su lugar y su mandato, su forma de relacionamiento, que requiere comprensión y respeto. En el entendimiento de lo que comparte la thësa tejedora Carmen: “todo lo que existe tiene un significado y sentido de ser y estar, porque todo lo que existe es necesario y presta un servicio, porque de uno a otro nos beneficiamos, nos complementamos, porque cada uno tiene el poder para dinamizar la vida” (Vitonás 2015).

Según los mayores y mayoras cada tejido tiene un sentido, por lo cual se recomienda siempre a las mujeres hacerlo siendo conscientes de ello. El sentido de las primeras Duu Ya'ja tejidas por la mujer es ayudar a la maduración de su cuerpo y para empezar a crecer y madurar su espíritu con sabiduría, pero estas no serán las únicas

³⁶ Momento del ciclo de la luna cuando esta menguando, para que no se dañe la planta, para que la cabuya dure y para que no sea tan “brava”, es decir, para que no pique tanto cuando va a ser raspada.

jigras que va a tejer, a lo largo de su vida va a seguir tejiendo jigras de estas con diferentes intensiones. Después de que tiene su compañero la mujer tejera para él, así como para sus hijos; dice el thësa Nxun Tumbo, que “cada vez que la mujer queda en embarazo debe tejer una jigra para el ser que se está formando en su vientre”, para ayudar a su formación, y que este debe ser un tejido que debe acompañarlo toda la vida: “es acá donde va a impregnar, durante los nueve meses, para que el hijo salga bien, hay que terminar de tejer la mochila antes de que nazca el bebé; si el bebé nace con algún problema, con esa mochila puede terminar de tejer y enmendar eso que puede generar problemas” (2016). Se puede ayudar a los hijos con esa jigra en cualquier momento de su vida haciendo remedio con ayuda de los thësa.

Se puede ayudar a los demás con una jigra, poniéndole esa intensión; hay thësa tejedoras que ayudan a resolver problemas de la comunidad tejiendo. Se puede tejer para la interpretación de un sueño; se hacen jigras para conectarse y entender el camino de la luna que marca el ciclo de la mujer. Se hacen tejidos para ofrecer en cada uno de los rituales que realiza la comunidad siguiendo el camino del sol. Se tejen jigras para intercambiar por otros tejidos, así como para compartir no solo un tejido sino las sabidurías que este transmite.

Cada tejido dependiendo del lugar en donde se teje, la intensión con la que se hace, la comprensión de lo que a su alrededor se vive, recorre un camino; los tejidos cumplen funciones, van a acompañar a otros cuerpos, dependiendo a quienes sean entregados, van a servir para acompañar rituales, para acompañar las cosechas, pero ese acompañamiento está impregnado de memoria, porque en sí mismo el tejido está hablando, simbolizando, está significando por medio de sus formas; a la vez de su utilidad física de cargar, la jigra está transmitiendo identidad.

Como planteábamos inicialmente muchas formas de llevar a cabo esta práctica, así como los lugares han tenido transformaciones con el pasar de los tiempos, las mujeres que las tejen no son iguales a quienes les enseñaron, así como sus tejidos son diferentes, sin embargo, para los thësa lo más importante es seguir impregnándole el corazón, seguir tejiendo con intensión, con sentido, ya que los tejidos ayudan ordenar y a recordar, son dispositivos de memoria que en lo que transmiten están dando rutas para tomar caminos que generen respeto y armonía en todos los espacios y con todos los seres que en ellos habitan.

3.2. Es tejido, no artesanía

El Estado afirma que nuestro país es pluriétnico y multicultural y también nosotros, pero creemos que a pesar de eso, no hablamos de lo mismo, porque no se habla con el corazón

Abadio Green

La identidad y la memoria que se re-crean a partir del tejido y los caminos espirituales que este recorre en su elaboración, que como planteábamos remiten a la creación de la vida, del cuerpo de la mujer y del camino que este emprende, se plantean como herramientas para discutir la categoría que desde cánones ajenos se le ha impuesto como artesanía.

Si bien esta como muchas otras categorías pueden ser o no adoptadas por los pueblos, según sus formas de comprensión y de reivindicación de lo propio, se nos hace necesario reflexionar sobre ellas, en este caso porque el catalogar y asumir al tejido como artesanía, no solo en el término, sino de fondo, ha sido una de las formas de subvalorar esta práctica ancestral, que devela la poca o casi nula importancia que se le ha dado a las sabidurías y a las prácticas culturales de los pueblos indígenas, generando por un lado desprecio, pero por otro la utilización de estas para intereses turísticos y económicos, lo cual las despoja de su sentido espiritual, pedagógico, político y cultural del que hablábamos inicialmente.

A partir de ello, el proceso de creación del tejido, su dimensión estética, que se entreteje como veíamos con su dimensión espiritual y lo hace también con su dimensión política, se ha enmarcado en un escenario de lucha de sentidos, en el que hay dos procesos latentes: uno de usurpación simbólica y otro de insurgencia simbólica (Guerrero-Arias 2002b), que serán desarrollados más adelante en el transcurso de este capítulo.

El tejido crea figuras que simbolizan lo que la mujer que las teje es, vive, siente, ha aprendido y así lo plasma. Este simboliza la conexión que se genera entre estos caminos, ahí radica lo bello y el sentido que tiene. El arte que allí se refleja surge de cómo cada uno de esos procesos es vivido, allí radica su sentido,

Tanto las sabidurías como estas prácticas culturales de los pueblos indígenas, se han enmarcado en un sistema de clasificación que ha puesto a la “ciencia moderna

como criterio único de verdad y a la alta cultura como único criterio de calidad estética [...] Todo lo que el canon no legitima o reconoce es declarado inexistente. La no existencia asume aquí la forma de ignorancia o de incultura” (Santos 2010); lo cual ha sido utilizado para catalogar a lo de los *otros*, como inferior, que no requiere ser comprendido, sino que ha sido oscurecido, excluido, para “borrar o devaluar los sentidos que [ellos] habían construido a lo largo de una historia milenaria” (Colombres 2005, 7).

En este sistema de clasificación el tejido no ha llegado al lugar de la validez, verdad y belleza, que son los criterios que se han impuesto para poder catalogarlo como arte desde los cánones que define la estética, considerando que “el concepto de arte que ella impone no es, en rigor de verdad, algo universal, sino que fue y sigue siendo universalizado a través de procesos de dominación cultural” (Colombres 2005, 277).

Los criterios plateados desde los centros de poder, no han sido puestos e impuestos solo como forma de clasificación de formas de creación, sino que han sido parte de la jerarquización hacia todo lo que caracteriza a las poblaciones que fueron sometidas a sus formas de dominación:

Las culturas dominadas serían impedidas a objetivar de modo autónomo sus propias imágenes, símbolos, y experiencias subjetivas, es decir, con sus propios patrones de expresión visual y plástica. Sin esa libertad de objetivación formal, ninguna experiencia cultural puede desarrollarse. No podrían ejercer sus necesidades y facultades de objetivación visual y plástica, sino única y exclusivamente con y por medio de los patrones de expresión visual y plástica de los dominadores (Quijano 1999, 103).

Desde donde se ha validado solo lo de occidente y se ha rechazado a lo que consideraron como diferente, en este caso la práctica cultural del tejido, al que no se le atribuye la importancia que tiene en la re-producción de la cosmoexistencia y la re-afirmación de la identidad de este pueblo, sino que ha sido desvalorizado, catalogado como artesanía, utilizándolo de acuerdo a sus intereses,

las acciones y productos creadores de pueblos con historias y trayectorias diferentes que sufrieron la acción de la inferiorización y descalificación, como los indígenas y los afrodescendientes en este proyecto moderno/colonial, quedaron silenciadas y relegadas, considerándolas como artesanías o productos para el consumo de los turistas necesitados de exotismo para reafirmar sus lugares de posición dentro de las sociedades (Albán-Achinte 2013, 447).

En la esfera del no-arte, están situadas las artesanías, categoría que según Colombres, se origina en el medioevo y se refería a “una práctica más centrada en la habilidad manual que en la creatividad y expresividad, más en lo reiterativo y serial que en lo único” (2005, 277), ligado a una utilidad ornamental, no espiritual ni expresiva. Los tejidos se han considerado como artesanías, que carecen de conocimiento y de arte:

Varias son las argumentaciones que el pensamiento de la modernidad ha venido sosteniendo en esta dirección: que las obras de arte se producen para el puro goce estético, en tanto la artesanía y el arte para turistas tienen ya sea un valor de uso o económico; que mientras el artista es un ser humano que se distingue de los demás y se destaca de entre ellos, produciendo- “creando”- obras únicas, el artesano produce en cantidad desaparece como persona detrás de sus productos y por lo tanto no “crea”; en consecuencia, mientras el artista experimenta y manipula, inventa nuevas técnicas y utiliza diversidad de materiales, el artesano no innova, no concibe su obra para la contemplación, no se destaca entre los otros (Palermo 2009, 20).

En medio de esta clasificación a los elementos culturales, se están generando clasificaciones a las personas, a la gente que las realiza, quienes, como afirma Palermo, pierden su nombre, su ser, desaparecen detrás de un producto que se pone a la venta, desconociendo sus caminos espirituales, de los que hablábamos anteriormente, despojándolos de sus sentidos,

“No hay una profundización de lo que significa el objeto. Pasa a ser solamente un cuadro en la pared, un objeto de decoración. Se queda ahí. Ése es un estancamiento. El pensamiento milenario expresado en un objeto, en un tejido, en un collar, se queda estancado en la medida en que se le ve como una artesanía. No trasciende el pensamiento. Pasa a ser un objeto de decoración solamente (Calambás-Soscué 2014).

3.3 Tejido a la venta por el discurso del multiculturalismo

Gracias a las luchas incansables por la reivindicación de su vida e identidad, los pueblos indígenas han sido reconocidos como parte integrante de las naciones latinoamericanas. En el caso colombiano, producto de las diferentes luchas de rebelión a lo largo del tiempo, que se condensaron en la década de 1970 con la consolidación de un movimiento indígena más organizado, así como con la conformación de la estructura organizativa del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Sin embargo, en este país solo hasta 1991 se hace un cambio constitucional que legalmente reconoce la diversidad étnica y cultural, y este reconocimiento no siempre ha sido en equidad a la identidad “mayoritaria” impuesta:

El estudio de las políticas públicas referidas a la multiculturalidad en el siglo XX nos muestra cómo se configuró desde el Estado, en un proceso de conflicto y negociación con las organizaciones sociales indígenas y negras, una representación de la nación que pasa del ideario de la nacionalidad homogénea (mestiza) al imaginario de la sociedad multicultural y pluriétnica (Rojas y Castillo-Guzmán 2005, 53).

El reconocimiento que dice hacerse no ha sido en términos de validar y respetar la diferencia, sino que se ha generado a partir de una incorporación de *ellos* a la sociedad mestiza desde una visión monocultural que exotiza otrozando más al otro, que violenta, pero de otra manera, por medio de la folclorización, que sirve a los intereses del Estado y del mercado, “la mercantilización de la diversidad y las diferencias culturales mediante procesos de otrozación que se vuelven rentables tanto a las narrativas como a las arcas del capitalismo neoliberal globalizante” (Albán-Achinte 2012, 292).

Dentro del discurso oficial del Estado colombiano en donde se promulga que este es un país pluriétnico y multicultural, que dice reconocer la diversidad, se sigue legitimando, desde un posicionamiento que engloba una identidad nacional, la lógica de inferiorización, pero ahora ligada a una dinámica de consumo, “aparentemente se está dando un peso a la cultura e incluso a la diversidad cultural y al multiculturalismo. En realidad se trata de un proceso de empobrecimiento cultural del que no somos del todo conscientes. La cultura, e incluso en plural, las culturas, se han convertido en sinónimo de espectáculo” (Kingman 2004, 28).

Desde allí los elementos que pertenecen a lo indígena, entran en el discurso de lo étnico, lo exótico para mostrar de un país, las culturas diversas puestas en vitrina para representar lo diverso de la nación, como parte de un ejercicio de “codificación e idealización de las culturas campesinas hasta convertirlas en el fundamento de la cultura nacional” (Pérez Vejo 2003). Esta es la lógica a partir de la cual se visualiza a estos pueblos, se les representa partiendo de una diferencia que exaltan, que espectacularizan, en medio de políticas y campañas de inclusión que están latentes en este país, partiendo de “una mirada [que] intenta ser organizada desde un nuevo modelo civilizatorio, propio de la sociedad del espectáculo, sin que los agentes tengan la posibilidad de participar ni siquiera en la construcción negociada de sus propias imágenes” (Kingman 2004, 31).

En esta misma lógica recaen actualmente las instituciones educativas dentro del territorio nacional, que han incluido en sus libros de texto y sus currículos al indígena,

pero no han dejado de mostrarlo como el que vive en la selva, con plumas y taparrabos, ligándolo a la historia “precolombina”, y representándolo en los eventos culturales del “día de la raza” y otras fechas que siguen legitimando la historia oficial colonial.

Las identidades culturales diversas y heterogéneas que habían pasado por procesos de borramiento, en ocasiones por medio de la exclusión y exterminación, en la actualidad viven procesos de inclusión y amoldamiento, que generan otro tipo de violencias al incorporar a los pueblos a la lógica del Estado y del mercado neoliberal.

Los tejidos, que había sido una práctica rechazada por no se productiva, por no acomodarse a los objetivos de progreso de los ciudadanos, ahora en las dinámicas del mercado, se ven como la oportunidad para meterse en el campo de la productividad, de la competencia, es así que se muestran como objetos exóticos, pero no se reconoce a los pueblos vivos que son los que los realizan y para quienes significan parte de su vida, a quienes se les despoja de su práctica cultural ancestral que aún está vigente en sus territorios, a través de un “discurso y una práctica orientada a incorporar otras formas culturales bajo un discurso aparentemente democrático de la diversidad” (Kingman 2004, 30).

Si ya se generaba una estigmatización negativa hacia lo indígena o campesino y a sus prácticas, que afirmaba que lo tradicional es atrasado, un arte y conocimiento menor, a partir de estas lógicas se empieza a concebir una estigmatización diferente que no deja de subvalorar su cultura pero que implica ya un valor distinto, que reconoce de una manera exhibicionista, la cultura como folclor, que muchos compran y admiran desde lejos, a través de la pantalla, de la vitrina del museo o el almacén de artesanías nacionales, de los corredores de los parques arqueológicos:

estas representaciones, en el caso colombiano, han vivido un proceso de transformación que va desde la representación colonialista que asignó a las poblaciones aborígenes y afrodescendientes el lugar de ‘bárbaros’ e ‘incivilizados’, hasta una representación multiculturalista, que emerge en el período final del siglo XX, en la que pareciera celebrarse la *diversidad* cultural como rasgo constitutivo de la nacionalidad (Rojas y Castillo-Guzmán 2005, 19).

Se venden y se compran elementos culturales, visitas a sitios sagrados, plantas de poder, desconociendo los pueblos de los cuales hacen parte y todas las problemáticas que estos viven por las estrategias de control y dominación que sigue recayendo sobre ellos.

Empresas estatales y multinacionales están tomando y comprando a precios absurdos los tejidos y demás expresiones artísticas ancestrales para revenderlos a

precios extravagantes diciendo que se reconoce el legado indígena y su artesanía; se espectacularizan, al igual que a los vestuarios tradicionales, bailes y rituales, en donde los indígenas deben comportarse “adecuadamente como piezas de exhibición y no como sectores con agencia política” (Jaramillo y Del Cairo 2013, 89).

Todo el proceso de creación, y el sentido profundo que tiene el tejido como símbolo, como constructor de sentido de la existencia para el pueblo nasa, queda reducido a una mercancía, utilizado para intereses particulares. Es allí en donde se genera lo que Guerrero plantea como usurpación simbólica, es decir, “ el proceso mediante el cual el poder se apropia, despoja y se apodera de un recurso material o en este caso simbólico, que no le pertenece sin tener derecho a ello” (Guerrero-Arias 2002b, 42). Generando un desplazamiento del sentido con el que el tejido se realiza, y “provocando, inevitablemente, un proceso de vaciamiento de sentido, [que] concluye como un proceso de degradación simbólica” (Guerrero-Arias 2002b, 50).

Se desprecia el sentido que las manos de las mujeres dan al tejido que elaboran, el significado de las figuras y los colores que remiten a formas de expresión de un pensamiento, se ignora el lenguaje simbólico que narra las memorias de estos pueblos, que reflejan sus identidades culturales y las transformaciones que han tenido en el transcurso del tiempo, dentro de una banalización e institucionalización de la diferencia, que esconde nuevas formas de racismo (Kingman 2004, 31).

Desde la visión de éste como un producto de venta carente de sentido, de conocimiento, arte y lenguaje se sigue legitimando el discurso de discriminación, se está reemplazando el uso social, cultural y espiritual de este elemento, fundamental para el relacionamiento con el cuerpo de quien lo teje, con los demás y con la tierra, por un valor de uso comercial, en donde no figuran personas de las comunidades; ellos y ellas son solo sus proveedores, a los cuales se les representa de manera inferiorizada. Se habla de ellos, de sus oficios, pero no se les reconoce cultural, social, ni mucho menos políticamente el valor de sus tejidos, a los que se les extrae de su contexto, haciendo que pierdan su sentido: “la descontextualización permite producir piezas “bien diseñadas” o “suficientemente exóticas” (Jaramillo y Del Cairo 2013, 78), para que puedan ser objetos de mercantilización.

Esto ha implicado procesos crecientes de folclorización de sus cuerpos, sus saberes y sus prácticas culturales tradicionales, que recae en general en los pueblos subalternizados, pero sobretudo en algunos actores más que en otros, en este caso, en las mujeres indígenas.

Estas exclusiones, imposiciones y violencias recaen principalmente sobre ellas, quienes son en su mayoría las re-productoras de estas prácticas culturales. Las mujeres tejedoras, a las cuales no se les ha reconocido social ni económicamente su aporte al cuidado de su propio cuerpo, que por medio del tejido se prepara para ser tierra fértil;³⁷ ni el cuidado de sus hijos y de su familia; ni el cuidado de su cultura, siendo ella la re-creadora principal de la sabiduría y de la identidad de su pueblo, que revitaliza constantemente su cosmoexistencia; así como tampoco, el cuidado hacia la tierra, a la cual por medio del tejido, tanto en su práctica como en su materialidad, contribuye para su protección.³⁸

En el pueblo Nasa, como lo han planteado los y las thësa, así como varios líderes, “actualmente se ve como una problemática el hecho de que se estén vendiendo los tejidos, las jigras, los vientres, porque eso daña la vida de la comunidad” (Wejxa-Hurtado 2015), daña el corazón de las personas, que ya no tejen por la sabiduría, sino por el dinero. Dicen los thësa que el tejido debe respetarse, debe apropiarse, “es sagrado porque re-crea la vida, porque es como un hijo, que si se comercializa se vuelve un tejido vacío” (Tumbo 2016) no transmite, que se hace por hacerse, sin sentido, daña la vida; y la vida está por encima de cualquier interés económico: sin ella no hay nada.

3.4. *Pisanxi üus*, arte con sabiduría, memoria e identidad.

Desde los procesos organizativos de la comunidad se es consciente de estos procesos de inferiorización y dominación, así como la necesidad de generar un posicionamiento cultural y político frente al sentido que tienen procesos de creación como el tejido, una reivindicación en donde se da un salto para comprenderlo de manera distinta, un salto que puede llevarse “a un punto tan lejano como el rechazo del concepto del arte para caracterizar las propias practicas simbólicas” (Colombres 2005, 14). Teniendo en cuenta que tienen sus propias particularidades y como tal deben ser comprendidos de maneras heterogéneas, no con formas únicas y universales de clasificación, que ni siquiera podrían ser considerados dentro de un grupo homogéneo

³⁷ La mayoría de los tejidos tradicionales están relacionados con “el lugar en donde se inicia la vida”, es decir el vientre de la mujer. (Jacanamijoy 1998)

³⁸ Como se planteaba, según los y las thësa con el tejido se protege y se cubre la tierra, este ordena y da vida al **cosmos**.

de prácticas y productos culturales indígenas generalizándolos, porque cada uno tiene su proceso de creación.

Desde el pueblo nasa, según lo investigado y dialogado con otros mayores, el thësa Nxun Tumbo plantea que el arte del tejido se comprende como *Pisanxi*, “En vez de arte, es *Pisanxi. Pi*, según el espacio, es investigar, comprender, comprobar; y *Sanxi*, es la construcción de algo inexplicable, *Pisanxi*, es como la expresión mágica de lo inexplicable plasmada en formas, dibujada en diseños”. Se habla de *Pisanxi üus*, es decir arte con corazón, con identidad.

Este proceso de creación no es subjetivo, no es realizado solo por una persona a quien le llega la inspiración, abstrayéndose de la realidad; si bien la tejedora es quien elabora una jigra, la forma, los colores, los tamaños y demás características no son solo su creación individual, en ella se ven reflejados todos los que participan de una u otra forma en su elaboración, es un proceso de creación colectiva en donde está plasmada la memoria de su pueblo, la fuerza de la tierra, la sabiduría de la luna y demás espíritus de la naturaleza que la han acompañado en su camino, las habilidades que le dan animales y plantas, las enseñanzas de las y los thësa, el cuidado de sus familiares, la comprensión del tiempo y del espacio que la rodean; en donde ella debe estar consciente, viviendo, pesando, sintiendo lo que ocurre a su alrededor.

Por eso mismo no podría ser considerado como un elemento producido en serie, como se plantea lo es una artesanía; cada tejido es único, es diferente, por más que se quiera hacer parecido nunca será igual, las manos de la misma tejedora no llegarían a realizarlo idéntico y mucho menos lo será si quiere ser imitado por otras manos; principalmente si es realizado acorde con los ki'snxi yuwe, los mandatos, que le dan un sentido y una naturaleza particular.

No está hecho solo para ser observado o catalogado como bello, ni para que sea admirado por otros, su naturaleza es otra, no es un objeto decorativo, tiene un sentido en la re-creación de la vida, hace parte del ejercicio de dar orden al cosmos, tiene una función en la formación del cuerpo de quien lo elabora, tiene un camino marcado funcional, cultural y espiritualmente para la comunidad. Sin decir con ello que no se admire el hecho de estar bien realizado, la calidad de su elaboración, de lo fina que esté hilada la cabuya o de lo bien tejida que sea su textura, lo cual lo hace bello, y genera que se admire el trabajo esmerado de la tejedora que lo elabora.

Todo ello implica verlo, retomararlo, comprenderlo de otras maneras, no solo desde sectores de la misma comunidad en los que ha perdido sus sentidos y empieza a

elaborarse solo para la venta, lo cual hace que pierda su poder de transmisión, sino también desde la mirada occidental, que lo sigue viendo y catalogando desde su régimen (sesgado por imposiciones) de visión y representación. Verlo, reconocerlo, sentirlo en la importancia que recobra como parte de la re-afirmación de la identidad de un pueblo y en la revitalización de su memoria.

Desde la sabiduría nasa se plantea que “cuando somos conscientes de que somos creadores, y de que cada cosa que construimos nos cuesta, no lo destruimos y generamos la comprensión de no destruir lo creado” (Tumbo 2016); enseñanza del tejido que se hace fundamental en estos momentos en los que el pensamiento y el accionar que hemos heredado desde la matriz moderna/colonial nos ha llevado a tomar de la tierra y de la naturaleza en general, sus recursos desafortadamente, sin reconocer que son creación y que sin ella nadie, ni el más poderoso, podría vivir.

Con el tejido esta comprensión no solo se piensa, se siente, pero sobretodo se practica, lo cual puede generar transformaciones en el actuar. Por ello se comprende como un proceso de creación, un arte, que permite la reflexión permanente frente a aquello que se ha impuesto de colores uniformes y aquello que se puede crear de otra manera con una multiplicidad de colores y formas posibles que contribuyen a la “re-significación de sus presencias, el fortalecimiento de sus identidades y la concepción del arte como herramienta pedagógica para la visibilización y la dignificación como sujetos sociales de nuestra historia” (Albán-Achinte 2013, 459).

Acá es donde se plantea el proceso que Guerrero propone, que contrarresta al de usurpación y es el de insurgencia simbólica, es decir de “reapropiación de esos símbolos usurpados, que hagan posible su resignificación, su resemantización desde el proyecto histórico de los sectores subalternos, para así revitalizar los significados y significaciones que han tenido” (Guerrero-Arias 2002b, 131). Si bien han querido ser silenciadas estas formas de creación por la violencia institucional e ideológica que a través del tiempo y por medio de diferentes estrategias se ha impuesto sobre los pueblos, estas prácticas siguen vivas y siguen tejiendo la existencia de identidades diversas.

Formas de creación que existen y permanecen, siguen re-creando la vida. Que tienen una dimensión espiritual, y a la vez política, tal vez no dentro del discurso de la estética, con todo y que hay reivindicaciones de formas estéticas diferentes. Acá, sin ponerle nombre ni enmarcarlo en alguno ya concebido, se plantea que el tejido no se ve solo como objeto de arte, se ve como sujeto, como cuerpo creado y que crea, se

plantea como discurso político de resistencia e insurgencia no solo como un producto cultural, sino como un hecho político que posiciona en su trasfondo una dimensión espiritual, cultural y simbólica, así como la sabiduría de un pueblo.

Desde este posicionamiento planteamos la importancia de los tejidos y la necesidad de dignificar esta práctica: que el tejer, tomando prestadas palabras de Albán “no sea otra cosa que el acto político de vivir procurando, sin negociación alguna, alcanzar la dignidad y desestructurar las formas de poder y dominación que, desde lo material hasta lo simbólico, se construyen y circulan en esta época de un capitalismo desbocado y criminal” (2012, 293).

Re-valorando, respetando y apoyando a los pueblos que siguen tejiendo y que se posicionan en que sus tejidos no son mercancías, no son productos decorativos, ni adornos, y no se hacen para representar a un país, ni a su identidad nacional, la cual suprime los diversos colores, saberes y haceres que aún están vivos. Que podamos reconocer en ellos formas de dignificar las memorias de los pueblos, que no se remiten a un pasado postrado en el tiempo, sino que se viven, se activan cada vez que las manos de una tejedora las re-crea.

3.5. Hacia el tejido de una comunicación intercultural

Desde el mismo instante de la conquista, todos los pueblos de *Abya Yala* [...] empezaron a tejer las redes de las *comunidades invisibles*, redes tejidas con hilos largos y que perdurarían a través del tiempo [...] para hacer posible la preservación de la tradición, de la memoria colectiva, de la sabiduría y la cultura de nuestros pueblos.

Patricio Guerrero

Así como se tejen jigras para la formación del cuerpo de la mujer o para resolver problemas de la comunidad, el thësa Nxun Tumbo nos comentó sobre “las mochilas de la diversidad”, las mochilas de la hermandad, que antes se tejían para generar encuentros en decisiones y formas de lenguaje con otros pueblos. Plantea que ahora casi no se tejen estas jigras porque cada pueblo anda en su lucha, pero que se hace necesario el encuentro entre pueblos para posicionar sus valores y prácticas culturales, así como para hermanar luchas.

Así como el tejido enseña a ordenar, a volver a la raíz y a mantener una identidad propia, contextualizada espacio-temporalmente, enseña también a entretrejer, a unir, a juntar hilos de colores distintos sin que uno junto al otro deje su particularidad, es acá donde encontramos su sentido intercultural.

Entendiendo por interculturalidad, no la de los discursos oficiales que intentan hablar de diversidad pero homogenizando, en esa tendencia general de incluir a los pueblos étnicos en el reconocimiento de una diversidad cultural y étnica que dicen promover los programas y políticas de integración, que no sólo no garantizan la inclusión de pueblos originarios, sino que se ha desarrollado más como una forma de asimilación de culturas en donde no se reconocen sus particularidades y mucho menos se las respeta; no esa “interculturalidad funcional que esconde tras de sí un multiculturalismo neoliberal, y que ha sido construida por dispositivos de poder alimentando y manteniendo el orden oficial de exclusión-integración establecido” (Walsh 2009, 38).

Se habla de una interculturalidad crítica, como herramienta que intenta subvertir los dispositivos de poder establecidos y como estrategia cuyo objetivo es construir nuevas formas de saber, ser, poder y de vivir, en donde se reconocen las prácticas que contribuyen a la recuperación, revalorización y aplicación de los saberes ancestrales, pero no como algo ligado al pasado, según lo afirma Walsh, sino como conocimientos actuales para leer críticamente el mundo, y para comprender, (re)aprender y actuar en el presente (2009, 38).

Para el CRIC, como estructura organizativa que ha planteado desde diferentes escenarios el posicionamiento de la identidad y autonomía indígena, la interculturalidad “es la posibilidad de diálogo entre las culturas” (2004, 18), en el fortalecimiento de lo propio, la interculturalidad es la posibilidad de compartir con otros visiones de mundo.

En el compartir procesos de lucha:

la interculturalidad se propone como proyecto de descolonización política y epistémica como oportunidad para construir nuevas formas de interacción entre sujetos y saberes en las que se subviertan los principios coloniales de clasificación-subordinación y se avance hacia la relación constructiva en la diferencia. Ello requiere que se develen las trayectorias históricas, los conflictos y relaciones de poder que han marcado la producción y circulación de los conocimientos, antes que naturalizar la diferencia cultural como herencia inmutable que permanece en el tiempo y que se debe ‘recuperar’, ‘rescatar’ o ‘fortalecer’ (Rojas y Castillo-Guzmán 2005, 141).

Una interculturalidad que empiece con el reconocimiento de la diversidad y de las diferencias, de la heterogeneidad de colores y formas que componen el tejido social, en un “reconocer al otro, a la vez, como diferente y como igual, como diverso y como actor de un diálogo, [que] es todo un desafío” (Grimson 2000, 126).

Pero que además genere la re-valoración y respeto hacia otras formas de ser, estar, saber, y actuar, otras formas de comprender la realidad y de relacionarnos con el mundo y todos los seres que en él habitan. Pero que no se quede en ello, sino que también contribuya a la re-dignificación de sabidurías y prácticas, no solo en el reconocer su importancia y validez desde el pensar, sino que puedan ser tomadas en cuenta como formas de vida, que también se practiquen para que se sientan, para que puedan compartirse.

Sabiendo qué y cómo se puede aportar, para que los proyectos que los pueblos han planteado (que nos involucran y nos conciernen a todos) se hagan también nuestros, de todos, que puedan complementarse con los proyectos de vida que se están generando desde cada uno de los lugares que se sueñan dignas condiciones de vida.

Si bien a lo largo de este trabajo se ha hablado de la sabiduría del pueblo nasa, no se está diciendo que esta sea superior al de otros pueblos u otros grupos culturales, se enfoca particularmente en esta, pero en realidad cuando se habla de reivindicar el pensamiento de los pueblos, no se está hablando de un solo pensamiento, de un solo saber, sino de diversas sabidurías que construyen, que tejen la vida en diversidad. Cada una desde sus lugares, cada una desde sus luchas cotidianas, cada una con sus dolores y sus colores pueden tejer entre todas. Hermanando luchas, haciendo con manos propias un poncho grande de muchas hebras de colores y texturas, para cubrir la tierra-piel.

Se habla de relaciones de interculturalidad en la medida en que “estamos diciendo que todo conocimiento humano es importante, ningún pueblo en la tierra puede hablar de la superioridad del saber, sino la riqueza de los diferentes saberes en el mundo” (Green-Stócel 2012); concepción a partir de la cual no debería seguir primando una cultura sobre la otra.

En ello se hace importante generar puentes de unión, de comunicación. Entendiéndola a esta como una manera de “poner en común”, proceso que “presupone, simultáneamente, la existencia y la producción de un código compartido y de una diferencia” (Grimson 2000, 55). En donde la diversidad no se vea como un obstáculo para juntar, sino como un desafío: “La diversidad aparece a la vez como dificultad y

condición de la comunicación. La conjunción de un nos/otros localizado implica, necesariamente, que esa configuración de distinciones de olores, sabores, sonidos, palabras, se active para producir similitudes y, fundamentalmente, diferencias” (Grimson 2000, 125). Pero que en esas diferencias haya diálogo y entendimiento, no solo de pensamiento y de palabra, sino de sentido, que se pueda convertir en práctica; es allí en donde se plantea como hecho político.

El tejido plantea una posibilidad de comunicación intercultural, que así como genera lazos de unión comunitaria dentro del mismo pueblo, códigos compartidos que construyen una memoria y una identidad, puede ser puente para que otras culturas entiendan, valoren y respeten las sabidurías, las identidades y las memorias de los pueblos que los elaboran. Puede el tejido plantearse como una forma de posicionar un entendimiento entre unos y otros, que implica abrir los ojos, las mentes, los corazones y las manos para poder entenderlo, interpretarlo, sentirlo y practicarlo, para entender lo que comunica.

Aunque para que sirva como puente, para que se teja como red de comunicación intercultural debe, por un lado, retomarse no solo como práctica cultural, sino ver su trasfondo sagrado, simbólico, social y sobretodo político, lo cual se hace posible al revalorar las sabidurías que este, en todo el proceso de elaboración, refleja, así como la identidad, que como hemos recalado no está atada a un pasado sino en constante transformación y re-creación.

De la misma manera que a los pueblos que los elaboran, no solo en el reconocimiento de su diversidad étnica y cultural, sino que se les reconozca y respete como agentes políticos con una lucha por su memoria que se hace presente y está mirando hacia horizontes de vida futuros: “nuestra demanda principal es que nos reconozcan como unidades políticas, como pueblos, [como] hacedores de la historia, hacedores de la política” (Green-Stócel 2001).

Desde diferentes sectores, y con procesos de base se están generando maneras de apropiación de las prácticas culturales del pueblo nasa como formas de revitalización de la memoria y de la identidad, al mismo tiempo que herramientas de trasmisión a nuevas generaciones, así como de comunicación e interacción con otros pueblos y otras culturas, es el caso de la Escuela artística *Wexja Kiwe*³⁹ (los sonidos

³⁹ *Wexja Kiwe* (Los sonidos de la tierra), es una escuela de artes que varios mayores del territorio de Pueblo Nuevo (Sat Tam Kiwe) están compartiendo, entre ellos el Thësa Nxun Tumbo, en donde a través de la música se están revitalizando no solo sonidos tradicionales sino también formas de relacionamiento espiritual.

de la tierra), que desde la música lo está desarrollando; otro caso es el Semillero de Investigación Kiwe' Uma' que a partir de su proceso educativo, está poniendo en práctica con niños y niñas ejercicios de revitalización de la lengua, el tejido, la música, el trabajo en la tierra y la espiritualidad. Así como la agrupación Vida de Colores⁴⁰, desde donde se están nutriendo procesos de comunicación intercultural por medio del audiovisual y la transmisión de la práctica de tejido tanto dentro de la comunidad como fuera de ella, lo cual ha servido como mecanismo de socialización e interacción con personas de otros lugares.

Experiencias como estas posicionan al tejido como una forma de comunicar, de compartir la cosmoexistencia de un pueblo, que genera un escenario de lucha política y espiritual. Un elemento que puede generar una interacción comunicativa e intercultural abriendo escenarios de respeto y reconocimiento hacia formas de conocimiento, arte y lenguaje que siguen perviviendo, que enseñan formas de vida y de relacionamiento más armónicas.

Que podamos entender y compartir principios de vida, los que desde el pueblo Nasa se nombran como ki'snxi yuwe, que son acciones cotidianas de respeto hacia uno mismo, hacia los demás y hacia la naturaleza en general, lo cual permite la dinamización de la vida y genera coherencia entre el sentir, pensar, hablar y actuar. "Para que dos personas o grupos disputen bienes materiales y simbólicos desde estructuras distintas de significación es necesario también que existan ciertos principios compartidos" (Grimson 2000, 63). El principio puede ser la vida y el tejido se muestra como una herramienta que puede ayudar a re-crearla y seguir entretejiéndola.

⁴⁰ Vida de Colores es una Organización comunitaria de la cual hacemos parte varias personas de diferentes territorios, que viene promoviendo y apoyando espacios de proyección, circulación y alfabetización audiovisual como estrategia de participación comunitaria alrededor de problemáticas y necesidades territorializadas en comunidades.

Conclusiones

En este tejido, a partir del cual se pudo evidenciar las dimensiones de una de las prácticas y elementos culturales más importantes del pueblo Nasa: la Duu Ya'ja, se plantearon discusiones que llevan a re-valorar las sabidurías, los lenguajes y las formas de creación artísticas que han querido ser suprimidas por sistemas de poder y dominación que se han mantenido por periodos de larga duración bajo dinámicas particulares en cada época histórica en el país.

Se planteó el acercamiento al tejido considerando que esta es una de las prácticas que más representa la cosmoexistencia de este pueblo y como tal ha sido testigo de estas formas de negación e imposición de manera real, palpable; contribuyendo no solo a evidenciar las problemáticas que viven actualmente los pueblos sino también a trascenderlas, proponiendo otras formas de comprensión y de relacionamiento válidas y necesarias.

El tejido nos lleva a reflexionar sobre cómo está el cuerpo de cada uno de nosotros, nuestro primer territorio, porque como dicen los thësa: todo lo que pasa afuera también está adentro. “El territorio es uno mismo” plantea el thësa Nxun Tumbo. Nos lleva a cuestionar de qué manera lo estamos cuidando y curando, para poder cuidar y curar a la tierra; de qué manera estamos cuidando de los demás, de qué manera estamos sembrando vida, de qué forma estamos aprendiendo a equilibrarnos para equilibrar el mundo, teniendo en cuenta que muchos de los problemas que se generan es porque hay desequilibrio.

¿Qué colores, qué figuras, qué sentidos estamos dándole al tejido de nuestras vidas? ¿Qué tan responsables y coherentes estamos siendo, qué tanto estamos pagando la posibilidad de estar en la tierra, cómo le estamos agradeciendo? No somos conscientes de lo que estamos tejiendo en la vida, y en las instituciones educativas que abarcan la mayoría del tiempo de la vida de muchas personas, no se habla de ello, no nos enseñan a vivir. Estas preguntas pueden parecer poco académicas, pero creemos que es necesario plantearlas desde y para la academia, en el necesario relacionamiento que debería tener esta con la vida, con las realidades vividas.

En medio de teorías generales y objetivas, ya sea, por un lado, las eurocéntricas que han dominado en la academia a través de discursos de civilización e ilustración, o de otro, teorías que nacen desde posturas críticas y lugares subalternizados que cuestionan la producción del poder y saber hegemónico, se hace necesario generar

aperturas y rupturas con el surgimiento de nuevas categorías y nuevas formas de representación que partan de realidades concretas, que surjan dentro de las mismas comunidades y se acerquen a comprender y explicar de manera más coherente sus formas de comprender, trascendiendo los discursos, corrientes teóricas y representaciones establecidas desde el canon universalista y logocéntrico; contribuyendo a entretejer las reflexiones teóricas que nacen en la academia, con las luchas políticas y sociales que se han forjado desde los pueblos a partir de otras formas de comprender, ver, sentir y vivir el mundo.

El tejido remite a un proceso vivido, demanda coherencia en todas las dimensiones de la vida, generando un sentido político, que se plantea como una estrategia para la pervivencia de la identidad, la cultura y la defensa de la tierra. En este sentido también se posiciona como recurso pedagógico, que está enseñando no solo pensamiento, sino que está enseñando desde y para la vida, que podría ser tomado como herramienta de enseñanza en escuelas, colegios y hasta en universidades. Este no solo puede decir mucho de lo construido por los pueblos, sus sabidurías, sus formas de transmisión, sino también puede dar pautas para generar otras formas de vida, unas más respetuosas, ligadas a principios que permiten seguir un orden, una armonía.

Se hace necesario re-sentir, re-pensar y re-crear estas prácticas no solo para el pueblo Nasa u otros pueblos indígenas y campesinos que en su mayoría mantienen vivas estas tradiciones, sino también en culturas urbanas que han sufrido con más fuerza la fractura de sus tradiciones, para las cuales la ruptura de su memoria ha sido más fuerte por estar más cerca a centros de poder que imponen a la fuerza formas de vida ajenas, que alimentan la competencia, el individualismo y trabajo para la subsistencia y el consumo; “porque defender nuestra territorialidad, nuestra vida no es un problema indígena, es problema de Colombia, es problema de todos” (Green-Stócel 2001). Porque todos y todas hacemos parte del tejido social, que tiene en la memoria (cerca del origen indígena, afro o mestizo) que somos tejido, a la vez que somos tejedores y tejedoras de diversas formas y colores, tejedores y tejedoras de vida.

Este tejido compartido nos deja muchas enseñanzas frente al ser-estar-sentir-pensar-hacer con coherencia, paciencia, constancia y conciencia, nos alienta a construir y a transformar. Se ha convertido en un largo camino, del cual este texto es solo una parte, porque como planteábamos al principio viene gestándose hace tiempo; ha sido un llamado de la tierra, ha sido la oportunidad de compartir con hermanos y hermanas, con quienes tal vez no tengamos la misma raíz, pero con quienes sí

compartimos la misma Kiwe' Uma', y con quienes hemos entretejido hilos dispuestos a quererla y defenderla, desde el corazón, con nuestros actos y con trabajo, día a día, puntada a puntada. Esta es una parte que contribuye a seguir soñando, sembrando, construyendo nuevos- viejos mundos tejidos con muchos más colores y memorias.

Co-autores

(Personas junto con quienes se han hecho estas reflexiones)

Días, Josefina, Conversaciones y entrevista. Septiembre 2015

Piñacue, Abigail. Conversaciones tejiendo; agosto de 2016.

Tumbo, Nxun, Entrevistas y Conversaciones Julio- Agosto de 2016.

Urriaga Guetocue, Leonidas, Conversaciones Julio - Agosto 2016

Vitonás Carmen. Entrevista de Semillero Kiwe' Uma'. (septiembre de 2015).

Wexja Gentil. Conversaciones y entrevistas, Agosto-septiembre 2016.

Wexja Piñacue Nes. Diálogo Semillero Kiwe' Uma', Agosto-septiembre 2016.

Fuentes visuales.

Hilamos y tejemos para darle vida al universo. 1997-1998 Documental. Dirección

Jorge Mario Alvares, Investigación Carmen Vitonás. Ministerio de Cultura.

Tiempos modernos, cine y televisión. Programa: La tierra se llama Juan.

Toribio. Cauca. En <https://www.youtube.com/watch?v=71TQGzdnIKg>

Çxapuç, Nuestros abuelos nunca mueren. 2015. Documental realizado por Semillero

de Investigación Kiwe' Uma' y Corporación Vida de Colores. Ministerio de

cultura. Tierradentro, Cauca. En

<https://www.youtube.com/watch?v=L5Us9dGPct0>

Bibliografía

Albán-Achinte, Adolfo. 2006. «Conocimiento y lugar: más allá de la razón hay un

mundo de colores.» En *Tejiendo textos y saberes. Cinco hilos para pensar los*

estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad., de Adolfo (comp)

Alban-Achinte, 59-82. Popayán: Universidad del Cauca.

----- . 2012. *Estéticas de la re-existencia: ¿Lo político del arte?*. En Pedro Pablo

Gómez-Moreno y Wlater Mignolo, *Estéticas y opción decolonial*, 281-295.

Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

----- . 2013. *Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos.* En

Catherine Walsh (editora), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de*

- resistir, (re)existir y re(vivir). Tomo I, 443-468. Quito, Ecuador: Abya Yala, 2013.*
- , 2006. *Tejiendo textos y saberes. Cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad.* Popayán: Universidad del Cauca.
- Alvarez-Gallego, Alejandro. 1994. *Y la escuela se hizo necesaria. En busca del sentido actual de la escuela.* Santá fe de Bogotá: Cooperativa Editorial del Magisterio.
- Arias-Sanchez, Raul. 2013. «Teoría de una escritura olvidada.» En *Ensayos del Museo Antropológico de la Cultura Andina.* Huancayo, Perú.
- Arnold, Denise Y, Juan de Dios Yapita, y Elvira Espejo-Ayca. 2007. *Hilos sueltos: Los Andes desde el textil.* La Paz: Plural e ILCA (Serie: Etnografías N° 3) Primera edición.
- Calambás-Soscué, Marisol. 2014. «No sólo crear la memoria de nosotros como pueblos indígenas, sino enseñar a ver esa memoria.» *Revista Mundo Amazónico 5:* 189-195. Leticia, Colombia.
- Castro-Gómez, Santiago. «Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro".» En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas,* de Edgardo (Comp) Lander, 88-98. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.
- Castro-Gomez, Santiago. 2000. «Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro" .» En Edgardo Lander (Comp), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas,* 88-98. Buenos Aires : CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Cereceda, Verónica. 1994. «Notas para una lectura de los textiles Tarabuco.» En Jhonny Davalos, Verónica Cereceda y Gabriel Matrinez, *Textiles Tarabuco,* 47-88. Sucre, Bolivia: ASUR.
- Colombres, Adolfo. 2005. *Teoría transcultural del arte. Hacia un pensamiento visual independiente .* Buenos Aires, Argentina : Ediciones del Sol.
- CONTCEPI, Comisión Nacional de trabajo y concertación de la educación para los pueblos indígenas. 2013. *Perfil del Sistema Educativo Indígena Propio - S.E.I.P.* Bogotá D.C.: Organización Indígena de Colombia ONIC; Autoridades indígenas de Colombia.
- Consejo Regional Indígena del Cauca. 2004. *¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de educación propia.* Popayán: CRIC.

- Dube, Saurabh. 2004. «Espacios encantados y lugares modernos.» En Ischita Banerjee Dube y Walter Dignolo (coordinadores), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, 99-117. México: Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África.
- Dussel, Enrique. 1994. «Crítica del "mito de la Modernidad".» En Enrique Dussel, *1492 : el encubrimiento del otro : hacia el origen del mito de la modernidad*, 69-81. La Paz: UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Plural Editores.
- Endara-Tomaselli, Lourdes. 1999. «Ciudadanos vs. caníbales: la construcción de la identidad 'mestiza'.» En Emma Cervone y Fredy Rivera (editores), *Ecuador Racista. Imágenes e identidad*. Quito, Ecuador: FLACSO, sede Ecuador.
- Estermann, Josef. 2006. *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.
- Fals-Borda, Orlando. 2015. *Una sociología sentipensante para América Latina*. Mexico, D.F.: Siglo XXI Editores.
- Fanon, Franz. 2010. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Galeano, Eduardo. *El libro de los abrazos*. España. Siglo XXI.
- González-Stephan, Beatriz. 1999. *Cuerpos de la nación, cartografías disciplinarias*. Revista *Anales*, ISSN 1101-4148, N°. 2: 71-106. Instituto Iberoamericano, Universidad de Göteborg, Suecia.
- González-Terreros, María Isabel. 2012 «La educación propia: entre legados católicos y reivindicaciones étnicas.» *Pedagogía y Saberes No. 36. Revista Universidad Pedagógica Nacional. Facultad de Educación*: 33-43. Bogotá, Colombia.
- Green-Stócel, Abadio. 2012. «Educación superior desde la madre tierra.» *Colombia Aprende*. http://www.colombiaaprende.edu.co/html/mediateca/1607/articles-174707_archivo.pdf (último acceso: 21 de agosto de 2016).
- . 2001. *El otro ¿soy yo?*. Revista *Alma Mater, Medellín, Extensión Cultural Universidad de Antioquia*: 1-6.
- Grimson, Alejandro. 2000. *Interculturalidad y comunicación* . Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Groppo, Bruno. 2002. «Las políticas de la memoria.» *Revista Sociohistórica de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de La Plata*, 11–12: 187-198.

- Guerrero, Andres. 1998. «Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria.» *Íconos No. 4. Quito: Flacso-Ecuador*: 112-122.
- Guerrero-Arias, Patricio. 1993. «El saber del mundo de los cóndores. Identidad e insurgencia de la cultura andina». Quito: Ediciones Abya-Yala.
- . 2002a. *La cultura. Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito: Abya Yala.
- . 2002b. *Usurpación simbólica: identidad y poder en la fiesta de la Mama Negra*. Quito: Tesis de Maestría. Universidad Andina Simón Bolívar.
- . 2010. *Corazonar. Un antropología comprometida con la vida. "Nueva miradas desde Abya-Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser"*. Quito: Abya Yala.
- . 2012. Corazonar desde el calor de las sabidurías insurgentes. *Revista Sophia: Colección de Filosofía de la Educación. N° 13 Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala*: 199-229.
- Halbawachs, Maurice. 2004. *Los marcos sociales de la memoria*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Hall, Stuart. 1999. «Identidad cultura y diáspora» En *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial* , de Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (Editores), 131-146. Santa Fe de Bogotá: CEJA: Instituto Pensar.
- . 2003. «Introducción: ¿quién necesita «identidad»?» En *Cuestiones de identidad cultural*, de Stuart Hall y Paul du Gay (comp), 13-39. Buenos Aires : Amarrortu.
- Jacanamijoy, Benjamín. 1998. *El chumbe Inga, una forma artística de percepción del mundo*. Santafé de Bogotá: Informe Beca de creación VIII, Convocatoria Colcultura.
- Jaramillo-Uribe, Jaime. 1994. «El proceso de la educación del virreinato a la época contemporánea.» En Jaime Jaramillo Uribe (Dir), *Manual de Historia Colombiana. Tomo III*, 249-342. Bogotá: Procultura S. A. Instituto colombiano de cultura.
- Jelin, Elizabeth. 2002. «¿De qué hablamos cuando hablamos de memoria?» En Elizabeth Jelin, *En Los trabajos de la memoria*, 1-17. Madrid: Siglo XXI.
- Kingman, Eduardo. 2004. «Patrimonio, política de la memoria e institucionalización de la cultura» .» *Íconos. Revista de Ciencias Sociales FLACSO Quito*: 26-34.

- Kiwe'Uma', Semillero de investigación pedagógica. 2016. «Documento de sistematización.» Tierradentro: Sin publicar.
- Kowii, Ariruma. 2014. *Visión cultural del mundo andino: el caso del pueblo Kichwa*. Informe de Investigación, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Comité de Investigaciones.
- Lander, Edgardo. 2000. «Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos.» En Edgardo Lander (comp), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Mignolo, Walter. 2005. «Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: Lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial.» *Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.3*: 47-72.
- Morales-Vega, Heidy Milena. 2014. «El tejido como proceso de educación ancestral para la formación integral en la comunidad muisca de Fontibón.» Bogotá D.C.: Monografía para optar al título de Licenciada en Educación Básica con Énfasis en Educación Artística. Corporación universitaria Minuto de Dios.
- Moya, Ruth. 2006. «Los tejidos y el poder y el poder de los tejidos.» En Banco central del Ecuador, *Pensamiento antropológico ecuatoriano. Segunda parte*, 349-366. Ecuador: Corporación editora nacional.
- Ossa-Parra, Marcela. 2014. «Hacia un diálogo intercultural en la investigación: recuperación de espacios creativos e intelectuales .» *Iztapalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Núm. 76 · año 35 · enero-junio*: 145-164.
- Palermo, Zulma. 2009. «Introducción. El arte latinoamericano en la encrucijada decolonial.» En Zulma Palermo (Comp.), *Arte y estética en la encrucijada decolonial*, 15-26. Buenos Aires: Del signo.
- PEBI, Programa de Educación Bilingüe Intercultural. 2006. *Sistema de educación propia –SEP: una estrategia de los pueblos indígenas hacia la consolidación de la autonomía*. Popayán: CONSEJO REGIONAL INDIGENA DEL CAUCA, (CRIC).
- Perez-Vejo, Tomás. 2003. «La construcción de las naciones como problema historiográfico: el caso del mundo hispánico.» *Historia Mexicana, vol. LIII, núm. 2, octubre - diciembre*: 275-311.

- Pita-Pico, Roger. 2014. «La exclusión étnica en la educación básica y secundaria en la naciente República de Colombia, 1819-1825.» *Revista Historia de la Educación Colombiana*. Vol. 17. No. 17, enero-diciembre: 79-100.
- Ponce, Anabella. 2012. «Tejido como relato social.» *En: Escritos de la Facultad*. N° 76. Buenos Aires: Universidad de Palermo. Facultad de Diseño y Comunicación. Texto publicado en http://fido.palermo.edu/servicios_dyc/blog/images/trabajos/5699_18561.pdf.
- Portelli, Alessandro. 1991. «Lo que hace diferente a la historia oral: Recuerdos que llevan a teorías.» En Varios coord, *La historia oral*, 36-51. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Quijano, Aníbal. 1999. «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina». En Santiago Castro-Gomez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millan de Benavides (editores), *Pensar (en) los intersticios*, 99-110. Santa fe de Bogotá: Instituto Pensar.
- , 2007. *Colonialidad del poder y clasificación social*. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 93-126. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Quintín-Lame, Manuel. 1939. *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Bogotá: Funco.
- Quiñones-Aguilar, Cielo. 2000. «El tejido en las tribus indígenas de Colombia; unidad y diversidad.» *Biblioteca Virtual Biblioteca Luis Ángel Arango*. <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/geofraf1/tejido.htm> (último acceso: 24 de Septiembre de 2016).
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 1987. «“El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia.» *Temas sociales, de la Carrera de Sociología de la UMSA, número 11, IDIS/UMSA*: 1-12.
- Rojas, Axel y Elizabeth Castillo-Guzmán. 2005. *Educación a los otros. Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia*. Cali: Editorial Universidad del Cauca.
- Santos, Boaventura De Sousa. 2005. *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta, S.A.
- , 2010. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo : Trilce, 2010.

- , 2011. *Epistemologías del Sur*. Revista *Utopía y Praxis Latinoamericana* / Año 16. N° 54 Julio-Septiembre: 17 - 39. Maracaibo-Venezuela
- Seattle, Jefe. 1855. *Carta del gran Jefe Seattle de la tribu de los Swamish a Franklin Pierce Presidente de los Estados Unidos de America*. Washington
- Silverman, Gail. 1994. *El tejido andino: un libro de sabiduría*. Perú: Fondo de cultura económica.
- Subirats, Eduardo. 2003. *El reino de la belleza*. Madrid: ITESM - Fondo de cultura económica de España.
- Tumbo, Nxun. 2016. «Escrito sobre el tejido de la creación.» Caldon, Cauca: Documento no publicado.
- Vich, Victor. 2004. «La tradición oral, las literaturas populares y el problema del canon.» En Victor Vich y Virginia Zabala, *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas*, 73-86. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Vintonás-Pavi, Carmen, y Marcos Yule-Yatacué. 2004. *Pees Kupx Fxi'zenxi. La Metamorfosis de la vida*. Toribio, Cauca, Colombia: Cabildo Etnoeducativo Proyecto Nasa.
- Walsh, Catherine. 2009. «Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: In-surgir, re-existir y re-vivir.» En Patricia Medina (comp), *Educación intercultural en América Latina. Memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas*, 25-42. Mexico: Plaza y Valdés - Universidad Pedagógica Nacional.
- Wejxa-Hurtado, Gentil. 2015. «Los sueños de Kiwe Uma y Luucx Le'cxkwe, una nueva esperanza de educación, para caminar con un proceso de formación desde el corazón.» San Andrés de Pisimbalá. Cauca: Tesis no publicada.
- Zabala, Virginia. 2002. *(Des)encuentros con la escritura: escuela y comunidad en los Andes peruanos*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.