

**Universidad Andina Simón Bolívar**

**Sede Ecuador**

**Área de Letras y Estudios Culturales**

Maestría de Investigación en Estudios de la Cultura

Mención en Políticas Culturales

**La territorialidad del pueblo Kamëntšá de Sibundoy (Putumayo,  
Colombia)**

**Una dimensión cultural para la construcción política**

Jessica Rosalba Villamil Ruiz

Tutor: Wankar Ariruma Kowii Maldonado

Quito, 2020





### **Cláusula de cesión de derecho de publicación de tesis/monografía**

Yo, Jessica Rosalba Villamil Ruiz, autora de la tesis titulada “La territorialidad del pueblo Kamëntšá de Sibundoy (Putumayo, Colombia): una dimensión cultural para la construcción política”, 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 en Estudios de la Cultura con mención en Políticas Culturales en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

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

Quito, julio 2020.

Firma:

*Jessica R. Villamil R.*  
C.C. 1.030.532.237 de Bogotá



## Resumen

El presente trabajo intenta ser un aporte al reconocimiento del territorio del pueblo Kamëntšá Biyá del Valle de Sibundoy en el departamento del Putumayo, Colombia, a partir de la comprensión de las dimensiones culturales que construyen territorialidad, y que ponen en el telar las herramientas claves para la consolidación de una cosmovisión territorial como proceso de resistencia político organizativo, que haga frente a las presiones de la modernidad que imponen formas de ordenamiento con visiones de explotación ambiental y despojo de los territorios indígenas.

En la lectura y análisis de la territorialidad como visión, práctica y representación del territorio indígena Kamëntšá Biyá, se teje una urdimbre diversa que enuncia saberes, principios, pensamientos y experiencias, como base para proyectar una cosmovisión del territorio. En este sentido, se tejen pensamientos de taitas, abuelas, jóvenes, con conceptos académicos construidos también desde la experiencia de otros pueblos indígenas, que a través de mi voz y mi vivencia, me permite darle forma a esta investigación.

En el primer capítulo se plantean algunos elementos teóricos que abordan la sabiduría indígena como una construcción epistemológica, y permiten posicionar el concepto de territorio y territorialidad sagrada, relacionados a los conceptos de memoria y oralidad, estableciendo la base conceptual sobre la que se construye el presente trabajo.

El segundo capítulo entra en la esencia del ser Kamëntšá desde la oralidad, la cosmovisión y las prácticas tradicionales en las que se expresa la territorialidad, una base conceptual propia desde donde se pueden extraer elementos para cosmovisionar el territorio, desde las formas de vida y pensamiento Kamëntšá.

El tercer capítulo es una lectura de autonomía territorial, que plantea formas concretas de apropiación del territorio, organización comunitaria y representación espacial que nutren la construcción colectiva de una propuesta de *cosmovisión del territorio* Kamëntšá.

### **Palabras clave.**

Cosmovisión territorial, territorio sagrado, territorialidad, memoria, oralidad.



### **Agradecimientos**

Al gran pueblo Kamëntšá Biyá,  
que con su ejemplo, su palabra y sabiduría me han enseñado a caminar la vida  
y amar el territorio.

Hanna Inyená y Shinye Samay,  
mis hermosas semillas y mis más grandes maestros.

A mis padres, mi hermano y hermanas,  
por ser la fuerza en esta larga gestación de comprenderme mujer, madre y Tierra.

A Pedro Jajoy y su familia  
por compartir su lucha, sus enseñanzas y esta parte del camino.

Al Taita Marcelino Chicunque y Taita Arturo Jacanamejoy  
guerreros incansables que han defendido y enseñado a defender el territorio.





## Tabla de contenidos

Introducción.....	11
Capítulo uno .....	15
Hilando teoría y pensamiento .....	15
1.1. Disputas sobre el territorio Kamëntšá.....	16
1.2. El conocimiento indígena, una construcción epistemológica. ....	19
1.3. Territorio y territorialidad sagrada.....	22
1.4. Tejiendo los conceptos de memoria y oralidad.....	28
Capítulo dos.....	31
Territ-oralidad y cosmovisión del pueblo Kamëntšá Biyá. ....	31
2.1. La oralidad reaviva la memoria ancestral y territorial. ....	32
2.2. La espiritualidad como defensa y cuidado de Tsbatsanamamá – Madre Tierra. 36	
2.3. El jajañ, microterritorio de vida y resistencia Kamëntšá. ....	41
2.4. El tejido tradicional, representación simbólica de la cosmovisión territorial ..	45
Capítulo tres.....	51
Cosmovisionar el territorio; una forma de ejercer territorialidad Kamëntšá.....	51
3.1. Autonomía territorial, principio de ordenamiento. ....	52
3.2. Ordenar la gran familia Kamëntšá para cuidar el territorio. ....	54
3.3. Despertar la memoria territorial a través del espíritu de los mayores. ....	58
3.4. Elementos claves para la representación cartográfica. ....	60
3.4.1. Lo “sagrado” como categoría de representación espacial. ....	61
3.4.2. La lengua materna afianza la memoria territorial .....	64
Conclusiones.....	67
Lista de referencias .....	71

## Lista de ilustraciones

Gráfica 1. El jajañ, microterritorio Kamëntšá.....	43
Gráfica 2. Simbología y significados del tejido tradicional Kamëntšá.....	48
Gráfica 3. Propuesta de organización de autoridades territoriales Kamëntšá.....	57
Gráfica 4. Interpretación simbólica del Territorio Ancestral.....	62

## Introducción

El pueblo Kamëntšá Biyá ha habitado milenariamente Tabanók - sagrado lugar de origen-, hoy conocido como Valle de Sibundoy en el departamento del Putumayo, Colombia. Según estudios etno-lingüísticos no existe una línea de descendencia con otros pueblos de América Latina, lo que su cosmovisión afirma desde la expresión *Kamuëntšá Yentsá, Kamëntšá Biyang - hombres de aquí mismo con pensamiento y lengua propia*<sup>1</sup>, como una concepción de vida y origen enraizada a la tierra.

Su fuerza espiritual y su gran legado cultural que está sembrado en el maíz, en las semillas del *jajañ* - chagra, en las plantas medicinales, en el territorio y sus lugares sagrados, en la simbología del *tshombiache* - chumbe, en la palabra Kamëntšá, en los actos y saludos ceremoniales, se ha transmitido durante muchas generaciones como expresión de lucha y pervivencia hasta el presente. La memoria y oralidad del pueblo Kamëntšá preserva una serie de historias, prácticas y rituales relacionados al territorio, que se han mantenido en un tejido fuerte y profundo de la ancestralidad como una forma propia de ejercer territorialidad. Sin embargo, la influencia de nuevos medios culturales, de consumo, comunicación, educación, han generado fuertes pérdidas y sincretismos culturales, que ponen en juego el verdadero sentido del territorio, mediante una nueva forma de despojo territorial, que además de física es simbólica.

El territorio Kamëntšá, se ha visto irrumpido por imposiciones y prácticas colonizadoras en diferentes momentos de la historia, por misiones evangelizadoras, invasiones y llegada de nuevos pueblos; y en la actualidad es latente la pérdida del territorio debido a la migración regional, la privatización de recursos naturales, control de recursos ambientales y la prospectiva de las políticas extractivistas. Es decir, un sinnúmero de intereses subyacen al territorio Kamëntšá generando un debilitamiento del control autónomo, administrativo, jurisdiccional, ambiental y político del territorio ancestral y de una verdadera participación en la construcción de políticas propias. Estas tensiones territoriales que se agudizan en el contexto de la modernidad, representan una serie de transformaciones rápidas y permanentes para el pueblo Kamëntšá Biyá, que en medio del despojo territorial, encuentra nuevos mecanismos de construcción política para la reivindicación de su vida colectiva en el territorio.

---

<sup>1</sup> Expresión encontrada en diferentes relatos y documentos referentes al pueblo Kamentsá Biyá.

La presente investigación reconoce como contexto territorial, todas aquellas condiciones que la colonialidad arraigó desde la evangelización y hasta hoy domina con imposiciones modernas como los conceptos de delimitación y ordenamiento de los territorios ancestrales; pero a partir de este panorama, lo que pretendo es vislumbrar las potencialidades de la cosmovisión, oralidad, espiritualidad y prácticas del pueblo Kamëntšá como ejercicio de territorialidad, que se construyen desde un quehacer cotidiano y colectivo, como propuesta política para trascender ante estos esquemas de dominación político-cultural.

La comunidad Kamëntšá reconoce como espacio de vida colectiva, el territorio ancestral, conformado por un amplio espacio geográfico, que no posee delimitaciones en área sino que se dimensiona desde el tejido espiritual de los lugares sagrados. Esta construcción cultural del territorio, que ha sido apropiada por saberes y prácticas culturales, ha permitido sembrar en el pensamiento del ser Kamëntšá la importancia de Tsbatsanamamá<sup>2</sup>, de aquel tejido físico espiritual entre la naturaleza, el agua, el aire, el bosque, las semillas, las plantas medicinales, el ser humano, el cuerpo, espíritu y pensamiento, la fuerza de los espíritus guardianes, de los ancestros mayores que cuidan desde otras dimensiones cósmicas el territorio.

Esta dimensión cultural evidencia los elementos sobre los que se construye y apropia el territorio para la comunidad Kamëntšá, que se encuentran vivos en la oralidad, la memoria y la práctica, para que dentro de las delimitaciones del Resguardo, como territorio reconocido por el Estado, se puedan establecer representaciones espaciales propias del pensamiento Kamëntšá, que den cuenta de una forma estratégica de ejercer territorialidad.

Esta investigación aborda la territorialidad Kamëntšá, posicionando el pensamiento indígena como construcción epistemológica para proyectar un análisis territorial desde concepciones culturales; apoyándose en los conceptos de territorio, territorialidad sagrada, memoria y oralidad como elementos que puedan aportar a la discusión comunitaria y organizativa, y por ende al empoderamiento de nuevos lenguajes que posicionen sus propias visiones territoriales. La consolidación de conceptos como la memoria territorial, la territ-oralidad y la cosmovisión territorial, inspiradas en el trabajo etnográfico y participativo que he realizado con la comunidad Kamëntšá, pretende

---

<sup>2</sup> Una palabra de la lengua Kamëntšá, que se define como Madre Tierra, un concepto que recoge el origen de la vida y del territorio.

consolidarse como un herramienta de discusión al interior de la comunidad para la construcción colectiva del Plan de Vida y Armonización del territorio, de acuerdo a las proyecciones que ha establecido el pueblo Kamëntšá en sus documentos orientadores, y sea respuesta a las presiones que puedan ejercer otros actores con interés sobre el territorio.

Para consolidar esta propuesta, se realizaron una serie de entrevistas, recorridos, observación participante y mingas de pensamiento con diferentes personas de la comunidad, con quienes de manera abierta se abordaron temáticas relacionadas al territorio, sus visiones, perspectivas, historias, sentires, que acompañan el presente documento dando voz a los saberes Kamëntšá, como palabra orientadora para comprender y proyectar la vida del territorio. Así mismo, se exponen una serie de ilustraciones, como interpretaciones gráficas de los procesos etnográficos, como referentes visuales para una mayor comprensión de los saberes y prácticas Kamëntšá.

Se hace uso especial del documento Plan Integral de Vida del Pueblo Kamëntšá y Plan Salvaguarda del Pueblo Kamëntšá, como una guía orientadora de principios, pilares, tejidos, programas, que recopila saberes y proyecciones de la comunidad en general, y sobre los cuales se consolidan las propuestas de acción para el fortalecimiento organizativo hacia el futuro y en cumplimiento al Auto 004 que de 2009, que emitió la Corte Constitucional, en el que se incluye al pueblo Kamëntšá como *pueblo indígena en riesgo de exterminio físico y cultural* y exige a las instituciones “atender al Pueblo Indígena Kamëntšá a partir de su propuesta plasmada en el Plan de Salvaguarda que contiene los mínimos de racionalidad de Prevención, Atención, Protección, Reparación y Garantías de No repetición”<sup>3</sup>.

La recopilación de saberes diversos y pensamientos de jóvenes, mujeres y taitas de la comunidad logran concretarse en un tejido conceptual donde dialoga la palabra de sabedores Kamëntšá, mi experiencia de vida en este territorio que me permite hablar desde el sentir colectivo, y los elementos teóricos que aportan a la consolidación de estos procesos de construcción política y epistemológica.

---

<sup>3</sup> Auto 004 de 2009. <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm>



## Capítulo uno

### Hilando teoría y pensamiento

El presente capítulo expone un escenario de disputas territoriales sobre el territorio Kamëntšá, que se han presentado a lo largo de la historia, y propone una base conceptual que acerca reflexiones académicas tejidas con visiones territoriales propias del pueblo Kamëntšá, que reafirman el posicionamiento del conocimiento indígena como construcción epistemológica.

Por su parte, la crítica decolonial reconoce el posicionamiento de nuevos lugares de enunciación para visionar el orden del territorio *desde abajo*, desde los saberes comunitarios, confrontando el orden impuesto por esquemas de ordenamiento en el que subyacen estructuras de poder territorial. Estas perspectivas brindan elementos de reflexión al interior de la comunidad, generando apropiación de su conocimiento colectivo, ancestral y comunitario, como lenguaje válido para confrontar la institucionalidad u otros actores políticos que ejercen o pretenden ejercer control sobre los territorios.

Sobre el territorio ancestral como espacio de herencia cultural y simbólica del pueblo Kamëntšá, se ubica delimitado y mapeado el Resguardo indígena como territorio colectivo reconocido legalmente por el Estado; y se hacen evidentes las reivindicaciones culturales del territorio que disputan con las visiones de dominación y fragmentación territorial. Para comprender estas diversas formas desde donde se construye territorio, se hace un esbozo teórico de conceptos que se complementan entre la concepción del pensamiento Kamëntšá con los abordajes de territorio y territorialidad, atribuyendo importancia a una categoría fundamental en la comprensión del territorio indígena: *lo sagrado*.

Finalmente, se abordan los conceptos de memoria y oralidad, como base para consolidar los conceptos de la territ-oralidad y memoria territorial, desde los cuales se comprenden las dimensiones culturales del pueblo Kamëntšá que construyen territorialidad, como una apuesta política para cosmovisionar el territorio.

### 1.1. Disputas sobre el territorio Kamëntšá

Las manifestaciones de la colonialidad en momentos diferentes de la historia, han promovido estrategias de despojo y mercantilización de los territorios, a lo que los pueblos indígenas han tenido que adaptarse e incorporarse con formas de reconocimiento impuestas para lograr respeto a los territorios habitados ancestralmente, lo que demuestra una disputa de territorialidades en las que se imponen formas de control y dominio del territorio, mientras los territorios indígenas se construyen desde las prácticas colectivas, la ritualidad y la palabra.

La disputa por el territorio ancestral Kamëntšá se remonta al S. XVI con el proceso violento de colonización. Una primera confrontación invasiva donde se impuso un dominio territorial que violentó las formas de vida armónica con la Madre Tierra, infundiéndole el miedo, se despojó el territorio y con ello el pensamiento. Sin embargo, los Kamëntšá guardaron la memoria de sus antepasados en la lengua materna, la simbología del tejido, las semillas del jajañ, las plantas medicinales y de poder, se preservó silenciosamente en el río, el bosque y el páramo, y quedó allí sembrada en el espíritu y corazón de cada Kamëntšá que hoy se siente tierra y responsable de cuidar su territorio.

La lucha por el reconocimiento territorial fue emprendida por el Cacique Carlos Tamabioy en el año 1700, quien recuperó el territorio Inga-Kamëntšá comprándolo a la Corona Española; dejando un Testamento que data claramente de un derecho de heredad: *“y esto lo dejo a mis hijos y a toda mi gente, que es mi voluntad, y que hoy no hay impedimento ninguno, ni lo impida nadie... estas tales tierras las dejo a mis hijos de Santiago y a los del Pueblo de Sibundoy Grande, que es mi voluntad que las gocen y las defiendan si hubiere inquietud de alguna persona malintencionada”*<sup>4</sup>.

La evangelización “ocurrida sobre todo a lo largo del siglo XX y promovida por los misioneros capuchinos, fue llevada a cabo principalmente por población nariñense andina, de ordinario población rural en búsqueda de mejores condiciones de vida” (Arboleda 2002, 17). Proceso que causó el mayor desplazamiento de las familias Kamëntšá desde las zonas de montaña hacia las zonas planas del Valle de Sibundoy, ocupando áreas de humedales y siendo expropiadas de sus tierras fértiles y productivas en las zonas de ladera, las cuales pasaron a manos de iglesia; afianzando así, el dominio

---

<sup>4</sup> Testamento de origen colonial del territorio ancestral Inga y Kamëntšá del Valle de Sibundoy y alrededores. Documento de archivo Cabildo Kamentsá Biyá de Sibundoy.



de la religión sobre la vida colectiva e individual de los Kamëntšá. A pesar de estas imposiciones, se han logrado generar una serie de sincretismos para preservar sus prácticas y rituales, de los cuales fueron despojados y desarraigados, desprotegiendo la tierra y sus lugares sagrados por concentrarse en la adoración a un sólo ser supremo que pretendía anular la sacralidad de *Tsbatsanamamá* – Madre Tierra, la fuerza cósmico-terrenal de *Joashkon*-la luna y *Shinjë*-el sol.

El pueblo Kamëntšá ha sido poseedor ancestral del territorio y herederos del Testamento Carlos Tamabioy desde 1700, un documento de origen colonial que no ha tenido validez para el Estado Colombiano. Por tanto se inició la lucha por un nuevo reconocimiento territorial como figura de Resguardo Indígena, amparados la Constitución Política de 1991, que reconoce la garantía del *derecho a la tierra*, lo que “representa para los pueblos indígenas la protección de su cosmovisión como una condición necesaria para tener *vida buena*, conservar sus territorios tradicionales, sus recursos naturales ligados a su cultura” (González 2013, 306).

Gracias a la lucha de las autoridades tradicionales y espirituales, en el año 1.979 se logró la constitución del Resguardo Parte Alta con 3.500 ha. distribuidas en las zonas de montaña con bosque natural, que serían mantenidas como tierras de conservación; y en el año 1980 se asignaron en la Parte Plana, 970 ha. para el uso y aprovechamiento productivo de las familias Kamëntšá. Dada la unidad y la proyección de continuidad territorial del pueblo Kamëntšá e Inga en el Valle de Sibundoy, se inicia el proceso de reconocimiento territorial con los otros 5 cabildos Inga y Kamëntšá del Alto Putumayo, bajo la estrategia de distribución y delimitación de todo lo que se denominó el Anillo territorial en el año 1997 y en colindancia con otros Resguardos Indígenas ya constituidos, de manera que se asegurara el título de propiedad colectiva entre estos dos pueblos indígenas, como una garantía administrativa y política sobre la apropiación y manejo autónomo del territorio.

El *Resguardo Indígena* se considera una entidad territorial, de acuerdo a las disposiciones de la Constitución Política de Colombia de 1991 que define como “Entidades Territoriales a los departamentos, distritos, municipios y territorios indígenas (Art. 286); que gozan de autonomía para la gestión de sus intereses; y dentro de los límites de la constitución tienen derecho a administrar los recursos y establecer los tributos necesarios para el cumplimiento de sus funciones (Art. 287)”.

Sin embargo, las condiciones del Acuerdo de reconocimiento territorial, no contempla el uso pleno y totalmente autónomo del territorio, pues los recursos del subsuelo corresponden al patrimonio del Estado nacional, y los bienes acuíferos (como los páramos y fuentes hídricas) se catalogan de interés nacional y por ende su administración puede pasar a manos de entidades estatales. Es por ello, que actores externos tanto privados como públicos han demostrado un gran interés por la explotación y privatización de recursos mineros, hídricos y ambientales en esta región altamente conservada; interés por la administración del territorio mediante acuerdos con entidades de orden ambiental; y la implementación de infraestructura vial en el marco de macro proyectos, que facilitan la movilidad de recursos naturales explotados especialmente en la Amazonia. Y aunque la explotación y privatización de estos recursos debe consultarse con los pueblos indígenas -según lo establecido por el Convenio 169 de la OIT-, estos procesos no son decisorios y siempre velan por el derecho del Estado a la explotación de los recursos y de las empresas privadas para negociar la compensación de los efectos ambientales producidos en el territorio, desconociendo el significado e integralidad que éstos tienen dentro de la dimensión territorial del pueblo indígena.

Ello pone en evidencia la disputa por el territorio que se manifiesta en diferentes formas de ejercer territorialidad, y sobre la cual han prevalecido los intereses económicos privados y estatales, aun cuando el territorio colectivo haya sido reconocido legalmente, sigue ejerciéndose una forma de dominación y explotación sobre los recursos. Por ejemplo, algunos espacios habitados ancestralmente por familias Kamëntšá y los no habitados que se consideran territorios de conservación y preservación espiritual y ambiental, han sido objeto de estudios y licencias ambientales, implementación de infraestructuras regionales y exploraciones mineras, sobre los que el Estado desconoce “los conocimientos y prácticas sobre el territorio, así como las formas de organización social que conducen a una clara violación de los derechos colectivos y del medio ambiente, que son lesivos para la vida integral del Pueblo Kamëntšá” (Plan salvaguarda Pueblo Kamëntšá, 2014).

Uno de los intereses que amenaza la autonomía territorial sobre el Resguardo indígena Kamëntšá es la implementación del Proyecto Variante San Francisco - Mocoa desarrollada en el marco de un proyecto de carácter regional IIRSA (Infraestructura de Integración Regional para SurAmérica), para mejorar la conectividad de las regiones suramericanas y con ello potenciar la explotación y comercialización de los recursos

naturales de la Amazonia. Esta vía se construye sobre un área del territorio ancestral que guarda la memoria de los mayores que recorrían el *Tangua Benach* - camino milenario, por donde se transitaba hacia la selva y se llevaron a cabo diferentes intercambios de plantas, medicinas, alimentos, los cuales sostienen hasta hoy la diversidad y prácticas culturales del pueblo Kamëntšá. Este espacio sagrado, es hoy violentado por la deforestación, construcción de gaviones sobre laderas, desviación y contaminación de fuentes hídricas, separación de franjas ecológicas vitales de fauna propia y en vía de extinción. “Para este proyecto y como mecanismo de control ambiental es conocido que a través del Plan de Manejo Ambiental y Social se pretende la ampliación de la Reserva Forestal de la Cuenca Alta del Rio Mocoa sobre territorio ancestral, acentuando el despojo e incentivando a nuevos conflictos de dominación territorial” (Plan Salvaguarda Pueblo Kamëntšá 2014, 31).

A esto se suma las visiones de Ordenamiento Territorial impuestas por los EOT municipales, departamentales y nacionales que se superponen sobre el Resguardo Indígena, planteando el manejo de cuencas hidrográficas, iniciativas ecoturísticas en sitios sagrados, planes de expansión urbana en área rural, desconociendo los conocimientos y prácticas de las familias Kamëntšá.

## **1.2. El conocimiento indígena, una construcción epistemológica.**

La reivindicación del pensamiento y cosmovisión indígena como una construcción epistemológica, se reafirma con la posibilidad de que comunidades organizadas posicionen un saber ancestral dentro del contexto socio-territorial y político actual, que ante la crisis del proyecto de la modernidad, permita rearticular “nuevas localizaciones geográficas y epistemológicas que contribuyen al desplazamiento de las relaciones de poder arraigadas en categorías geoculturales e imperiales” (Mignolo 1998, 35). Ello implica reconocer en los saberes culturales tanto simbólicos como cosmogónicos, una forma de comprender y representar el territorio, frente a categorías de clasificación y denominación espacial establecidas geopolíticamente para el dominio y control territorial.

Esta relocalización epistemológica está validada al interior de los pueblos indígenas, en el reconocimiento del pensamiento y saberes propios, como una construcción histórica y cultural que concibe una forma de entender la vida, el territorio

y la política en una relación cosmogónica de equilibrio, dualidad, universalidad y transformación. En contraposición con los diseños lineales e inamovibles de la historia occidental que reconocen una sola dimensión de la construcción socio-política de las comunidades, y que están basados en modelos coloniales que imponen una única y verdadera versión de la historia, contada desde occidente. Esta universalidad y visión eurocéntrica, se impone como un dispositivo coheritivo sobre los pueblos organizados y territorios locales, que no sólo pone en supremacía su condición histórico-cultural, sino que además considera las otras formas de organización y pensamiento “[...] no sólo en diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas [...] lo cual dentro del imaginario del progreso enfatiza su inferioridad” (Lander 2000, 24).

Bajo este escenario de jerarquías y subvaloración del pensamiento indígena, vale la pena resaltar lo que Walsh denomina como *política epistémica*, “dirigida a enfrentar y a transformar los diseños coloniales que han posicionado el conocimiento de los pueblos indígenas como saber no moderno y local, al frente de la universalidad y no temporalidad del conocimiento occidental” (Walsh 2005, 43); sin la intención de modernizar lo indígena o actualizar lo ancestral, sino más bien darle un lugar al conocimiento de los pueblos indígenas en coherencia con la práctica colectiva de las comunidades y que aporte a la organización autónoma de pueblos capaces de producir su propia información.

Esto se relaciona, por ejemplo, con la construcción moderna del concepto de naturaleza que define Escobar (2000) como una estricta separación entre el mundo *biofísico*, *el humano* y *el supernatural*, que promueve una visión capitalista y desarraigada culturalmente al territorio, cuando realmente “los modelos locales, en muchos contextos no occidentales, son concebidos como sustentados sobre vínculos de continuidad entre las tres esferas” (Escobar 2000, 119). Dichas esferas se identifican en la cosmovisión Kamëntšá, como un tejido indisociable de lo *biofísico* como las plantas, montañas, ríos, árboles, *con lo humano*, su lenguaje y prácticas, y *la supernatural*, como aquel saber cosmogónico que desde el pensamiento y el corazón, otorga el sentido sagrado a las otras esferas; y así, da cuenta de la comprensión del concepto de naturaleza desde la epistemología indígena, en similitud con el concepto del territorio como construcción político cultural donde se tejen estos tres mundos. Los elementos de la naturaleza, las prácticas culturales y los seres espirituales que habitan el territorio en todas sus dimensiones, constituyen un amplio espectro de “conocimientos y relaciones [...] basados en complejas y diversas concepciones sobre la naturaleza que no responden a las

categorías occidentales” (Ulloa 2007, 304), y más bien posibilitan el reconocimiento de nuevas categorías para visionar el orden del territorio que se halla inmerso en el tejido de la sabiduría ancestral.

Como veremos en la recopilación de los saberes y prácticas tradicionales como la oralidad y cosmovisión Kamëntšá, que se materializa en el uso de la palabra y la lengua materna, el tejido ancestral, la medicina propia, el cuidado de la chagra-jajañ, se hace evidente la concepción de *Tsbatsanamamá* – la madre tierra como un ser sagrado, que puede comprenderse desde sus múltiples interrelaciones entre lo humano, lo físico y lo espiritual; reconsiderando con ello, el concepto territorio también en relación a la concepción de la Madre Tierra como sujeto de vida, lo cual “marca una diferencia fundamental con la visión de Occidente, que considera a la naturaleza como un objeto, un recurso, y al hombre, como ser racional, reconocimiento que le da el derecho a dominarla, someterla, explotarla, alterar su orden natural, para acumular riqueza y satisfacer su ego personal” (Kowii 2014, 23). Y ello pone de facto la necesidad de comprender desde el lenguaje y la práctica, las formas propias de concebir el territorio, no para dominarlo, someterlo o explotarlo, sino para generar una serie de estrategias que permitan la pervivencia de los pueblos indígenas en sus territorio y bajo el ejercicio de su autonomía territorial, para satisfacer las necesidades colectivas y el buen vivir de las generaciones venideras.

Al abordar estas concepciones de los pueblos indígenas en relación al territorio y debido a la gran sensibilidad y espiritualidad que les brinda el contacto e intercambio con la naturaleza, surgen también perspectivas feminizadas y estereotipadas de los indígenas como sujetos: “Los indígenas son pensados, ahora más que nunca, como parte de la naturaleza, y por extensión, son feminizados bajo las concepciones occidentales de género que implican una relación de poder (de dominación o protección) sobre los indígenas” (Ulloa 2007, 315). Ello demuestra la continuidad de un sistema patriarcal de control sobre los territorios ancestrales y comunidades indígenas, mediante la imposición de visiones desarrollistas que sitúan a los actores públicos y privados en una superioridad de dominio y decisión sobre el territorio, inferiorizando además las capacidades de la organización y autonomía territorial indígena.

Nos situamos entonces, en esta pugna por el lugar desde donde se produce el conocimiento y el desplazamiento del lugar de enunciación moderno y occidental, hacia un saber que ha sido marginado y subalternizado, como es el conocimiento indígena en

todas sus formas de expresión colectiva, oral, práctica y espiritual. Frente a este modelo epistemocéntrico, que ha colonizado el saber y la afectividad para imponer la hegemonía de la razón, Guerrero (2016) propone el *corazonar* “como respuesta insurgente para enfrentar la colonialidad del saber y el ser impuesta por la modernidad occidental, la misma que en nombre de la razón instrumental cartesiana, impuso el pensamiento como fundamento del ser [...] y fuera de la propia vida” (Guerrero 2016, 160), propuesta que reivindica las sabidurías indígenas y otro tipo de subjetividades para la construcción epistemológica.

Esta pugna, se transforma en una oportunidad política para quebrantar las relaciones de poder establecidas desde la colonialidad y que perduran hasta nuestros tiempos con visiones pormenorizadas de los pueblos indígenas, lo que implica “el reconocimiento y fortalecimiento por medio de estos mismos pueblos de lo que ellos entiendan y reconstruyen como lo propio en torno a identidades, diferencias y conocimientos” (Walsh 2005, 46), poniendo en juego nuevos proyectos políticos, epistémicos y pedagógicos desde el pensamiento propio y acción colectiva.

Por ello, la importancia de comprender la apuesta política por posicionar el pensamiento y práctica del saber indígena como un proceso que “no es meta o fin en sí mismo sino herramienta política y conceptual que ayuda a vislumbrar la problemática en su complejidad y esclarecer el rumbo –teórico, práctico y vivencial– de la lucha, insurgencia e intervención” (Walsh 2009, 234). Así, el conocimiento territorial cosmogónico del pueblo Kamëntšá constituye una posibilidad de posicionar un saber que puede dialogar con otras visiones del territorio, pero sobre todo que se fortalece desde el pensamiento de origen y las prácticas tradicionales para el ejercicio efectivo de la autonomía territorial.

### **1.3. Territorio y territorialidad sagrada.**

*El territorio para el Kamëntšá es la vida, bəngbe fsants- nuestro suelo, bəngbe yebna- nuestra casa, bəngbe tabanók- nuestro pueblo, bəngbe uaman luar- nuestro sagrado lugar de origen, bəngbe jajañ- nuestra chagra (Conchita Juajibioy, 2011).*

El territorio para los pueblos indígenas es parte de una Geografía Sagrada, donde se guarda el orden del mundo mediante una serie operativa de rituales (Zapata 2010), en

el que la espiritualidad es fundamento de significados que preservan el equilibrio vital entre sus dimensiones y diversos elementos. La Geografía Sagrada nos convida a descifrar dicho orden del territorio a través de la comprensión del orden cósmico y ritual que se conserva en la oralidad, la espiritualidad y las prácticas de los pueblos indígenas, en sus particularidades culturales, sus disputas históricas, políticas y su cosmovisión territorial.

Al abordar el concepto de territorio, como afirma Montañez (2001), se hace una alusión directa a las dimensiones política y afectiva del espacio geográfico, entendido este último como un sistema de objetos –naturales o construidos- e interacciones que se incorporan y apropian acorde con las intencionalidades y acciones sociales. “El territorio es, por tanto, un concepto relacional que insinúa un conjunto de vínculos de dominio, de poder, de pertenencia o de apropiación entre una porción o totalidad del espacio geográfico y un determinado sujeto individual o colectivo [...] que no se refiere sólo a vínculos de propiedad sino también a aquellos lazos subjetivos de identidad y afecto existentes entre el sujeto y el territorio” (Montañez 2001, 20). Un concepto que supone la lectura del territorio desde las disputas por su control y dominio; pero reconoce también las formas subjetivas de construir territorialidad en el relacionamiento de los seres individuales y colectivos, desde el afecto e identidad. En la cosmovisión Kamëntšá, el territorio está conectado a Tbatanamamá - Madre Tierra, no se conciben como conceptos separados sino relacionales y fuertemente tejidos desde el principio del respeto y la reciprocidad, dando cuenta de un sentido profundo de cuidado, afectividad e identidad, que se construyen en una relación indisociable entre el ser y el territorio que habita con todas las dimensiones que representa:

El territorio me permite interactuar con mis costumbres, mis prácticas, mi lengua; el territorio es la escuela viva para poder adquirir conocimientos para mi vida, como mujer y como madre, porque allí nacen todos los principios y valores que voy construyendo para mi vida. Tbatanamama – Madre Tierra es todo, es la esencia misma de sentirse parte de algo y estar existiendo en un espacio; por eso en el territorio me ubico y es donde encontramos lo sagrado; y lo sagrado está entorno a valorar a la tierra como la primera madre que nos acoge (Leydi Juajibioy, 2019).

El territorio es entonces, fuente de vida, es el lugar donde se nace y se cultivan los valores individuales y colectivos; es un espacio físico en el cual se tejen todas las dimensiones espirituales que subyacen al ser Kamëntšá. Por ello, se hace fundamental reconocer el territorio desde su dimensión espiritual, comprender otros seres y entidades que conforman este tejido que da vida al territorio indígena. En esta perspectiva define Zapata (2010, 21) el concepto de territorio más allá del espacio físico y trasciende al

vínculo “que existe entre lo espiritual y material, que se conserva y se guarda por los sabios y conocedores de la cultura y las tradiciones, con el objeto de mantener la energía y el equilibrio de la naturaleza [...] lo que permite concebir el territorio como un campo relacional en el que conviven los humanos y no humanos”.

En esta configuración de entramados espacio-temporales y de relaciones recíprocas entre los seres humanos, elementos naturales y espirituales, se encuentran “íntimamente ligado lo cotidiano con lo ritual, lo material con lo espiritual. Por eso la naturaleza no está llena de 'recursos' sino habitada por seres con quienes se establecen relaciones sociales de alianza, intercambio y reciprocidad para mantener el equilibrio dinámico e inestable de la vida en comunidad con la selva” (Rivera 2007, 117). Se entendería entonces el territorio desde la relación individual y comunitaria con su espacio vital, en el que se habita, se siembra, se cuida y se transmite, que trae consigo el legado de una tradición simbólica y cultural, asociada a la memoria, la identidad, la espiritualidad y el afecto por el territorio:

Ese territorio espiritual que te alimenta el corazón y la mente, que una vez alimentado desde lo espiritual permite conectarnos con la Madre Tierra, a través del ejercicio práctico de vivir la tierra, al momento de sembrar una semilla, de cosechar un fruto, al momento de devolver un difunto, al momento ser uno mismo como Kamëntšá (Wilson Pasuy, 2019).

Sin embargo, y en respuesta a los fuertes despojos territoriales que han sufrido los pueblos indígenas en Colombia, se han visto enfrentados desde hace varios siglos a hacer recuperación jurídica de sus territorios para que sean reconocidos y respetados por otros actores estatales y privados; y generar estrategias organizativas de acción colectiva frente a “la amenaza del derecho que tienen sobre los territorios demarcados y registrados como propiedad de la comunidad [y] surge la necesidad de usar las herramientas jurídicas y sociales disponibles para reivindicarlo” (González 2013, 306). De allí, que se van construyendo otras visiones del territorio más allá de la afectividad, la apropiación y la identidad colectiva que preservan la memoria territorial heredada por sus mayores que respeta la presencia de otros pueblos, reconoce como linderos el río, el camino, el filo de la montaña y otros elementos naturales; para pasar a delimitar el Resguardo Indígena como un área específica, que en el contexto de uso y ocupación actual no genere conflictividad y sobre el cual se pueda ejercer autonomía territorial.

Cuando se constituyen los territorios se está limitando mucho el acceso a la tierra, hasta dónde les pertenece, hasta dónde se puede usar. Es algo muy paradójico que está pasando en muchos pueblos, pero que también nos ha devuelto algo de esperanza, porque nos ha llamado a reconocer y tener más apropiación, con algo que empezamos a descuidar .Y



ahora que se reconoce ese derecho, nos genera preocupación y se empiezan a despertar esas sensibilidades en los pueblos indígenas, reflexiones y acciones que nos permita reivindicarnos con algo que ha sido tan sagrado y tan necesario (Leydi Juajbioy, 2019)

El Resguardo indígena es una figura territorial que transforma la concepción de un territorio construido desde diferentes dimensiones físicas, espirituales, culturales, de intercambio y cuidado colectivo por un espacio geográfico delimitado, controlado y ordenado, lo que Agredo (2006, 29) interpreta en la concepción del pensamiento indígena como: “para el indígena no existía en su mentalidad la noción del espacio regulado, del espacio trazado; la racionalidad de territorio es una imposición de carácter occidental, concepción que fragmenta al individuo, lo limita y lo obliga a hablar de propiedad o posesión” (Agredo 2006, 29). Sin embargo, la lucha por la legalización de los Resguardos indígenas se convirtió en un escenario fundamental, y después de varios años de acercamientos institucionales, trabajos técnicos, estudios sobre la comunidad, luchas espirituales y exigencias comunitarias, se hizo efectivo el reconocimiento del *Resguardo Kamëntšá Biyá Parte Alta*, mediante Acuerdo 004 de Diciembre 21 de 2015<sup>5</sup>.

La figura de Resguardo se remite a una estrategia de control colonial sobre pueblos indígenas esclavizados, y aun siendo “producto de las dinámicas impuestas desde la colonia, es desde donde los pueblos indígenas se han arraigado para defender su territorio como parte fundamental de la vida y de su permanencia” (Zapata 2010, 17), y por tanto se considera uno de los ejercicios de afirmación de la territorialidad indígena más estratégicos en el contexto político-territorial actual, que asegura la apropiación legal del territorio. Pero a su vez, plantea la necesidad de reivindicar el sentido cosmogónico profundo del territorio, que está basado en la unidad y en una concepción de Tbatanamama –Madre Tierra que trasciende los límites geográficos que imponen estos procesos de reconocimiento legal, que traen consigo una forma de territorialidad estatal que impone el concepto de lo privado en función del uso y aprovechamiento de los recursos. En una lectura ambigua de este proceso encontramos en el pensamiento Kamëntšá esta visión:

Uno en el nivel institucional, pues la única manera de defender el territorio en Colombia, es tener los documentos, la herramienta jurídica para hacer valer los derechos de la Madre Tierra, en ese sentido lo miro como un avance. [Por otro lado] ese concepto de territorio geográfico, de límite, te quita la oportunidad de mirarte en la inmensidad de la Madre Tierra. Por eso la consolidación territorial es una reflexión profunda para volvernos a encontrar como hijos de la Madre Tierra como hermanos Kamëntšá, como hermanos Inga, porque nos pusieron a mirar a un hermano habitando y viviendo otro territorio, a mirarlo

---

<sup>5</sup> Documento de archivo Cabildo Kamentsá Biyá de Sibundoy.

diferente, cuando en realidad el concepto de *Tbatsanamama* –Madre Tierra- tiene que unirnos y llevarnos a dialogar en unidad (Wilson Pasuy, 2019)

Para los Kamëntšá, el concepto de territorio se amplía a una concepción cosmogónica de *Tbatsanamama* – Madre Tierra, y la territorialidad no existe en su lengua materna, pero se comprende como una relación armónica entre las formas de vida y respeto al territorio bajo los principios aprehendidos del ser Kamëntšá, como son la protección, la gratitud y la reciprocidad. Por ello, para abordar el concepto de territorialidad como ejercicio político de apropiación y manejo autónomo del territorio, es necesario partir desde el pensamiento, prácticas tradicionales y expresiones simbólicas del pueblo Kamëntšá para tejer las diferentes dimensiones culturales y representaciones del territorio. De manera que se produzcan herramientas conceptuales propias para su uso, manejo y apropiación, que posibiliten la comprensión de “la territorialidad y sus representaciones [...] referenciadas ampliamente por su potencial político y como herramientas de reivindicación de derechos colectivos de pueblos indígenas sobre sus territorios y recursos” (Ulloa 2012, 2).

Esta potencialidad política de la territorialidad como práctica cultural, trasciende las relaciones de poder y dominio sobre el espacio geográfico, para contemplar una territorialidad cosmogónica construida sobre el conocimiento, respeto y la relación armónica con *Tbatsanamama* – *Madre Tierra* y *bëngbe uaman luar* – *nuestro sagrado lugar de origen*, como una relación circular y recíproca al cuidar de ella, respetarla, contemplarla, sanarla, y recibir con gratitud sus frutos. “Para los indígenas [...] la ocupación del territorio no persigue fines de carácter mercantilista ni económico, sino una forma de vida de integralidad ser humano-cosmos” (Agredo 2006, 28), esta última relación que vale la pena comprender, para hallar los principios de una cosmovisión territorial coherente con las prácticas tradicionales y la construcción de una visión futura del territorio.

Se hace fundamental entonces comprender la territorialidad desde el acercamiento a la espiritualidad y a la oralidad, donde se preservan diversas significaciones de la espacialidad, pues “no se trata solo de mirar las territorialidades geográficas, sino sobre todo las geografías culturales de sentido, los territorios simbólicos, representacionales, espirituales, los mapas afectivos, las cartografías sensitivas de quienes construyen el sentido del lugar o del espacio” (Guerrero 2016, 310). Y en este sentido, los lugares simbólicos, los lugares recordados, los lugares sagrados dentro del territorio son “fuentes que rememoran constantemente su memoria histórica, su cultura y su espiritualidad;

ejercen una suerte de posesión sobre los sujetos y razón por la cual expresan su afecto a los lugares a que pertenecen” (Kowii 2014, 23), generando una cohesión social tejida por los vínculos con el territorio, con la tierra que se siembra y cosecha, con la montaña que se cuida, con los seres espirituales que la habitan en todas sus dimensiones, y en ello está el valor de lo sagrado.

Una de las formas que identifica Zapata (2010, 23) como construcción de territorialidad, es “la puesta en acción de los territorios sagrados, expresados en los rituales, las meditaciones y pagamentos que ellos hacen a la luna, el sol, los astros, el agua, las montañas, los árboles y la vida misma”, lo que permite una comunicación con los seres materiales e inmateriales de la naturaleza, para prevenir peligros y comprender sus ciclos o comportamientos. De allí surge el concepto de *Territorialidad simbólica sagrada*, en el que la memoria juega un papel fundamental, pues permite comprender el mundo cosmogónico para proyectarlo en el territorio, desarmando las visiones de ordenamiento que ha fijado el eurocentrismo, como única forma de comprender el espacio para dominarlo y controlarlo. Por ello es posible la “conceptualización de los sistemas simbólicos que representan las concepciones de las formas reales establecidas en la geografía y evidenciada en la sacralización de espacios específicos que conforman la estructura del espacio y territorio sagrado” (Zapata 2010, 25).

Esta territorialidad simbólica sagrada se diferencia de las categorías instauradas por el Estado para el ordenamiento del territorio, donde prevalecen las divisiones político administrativas, sectores productivos, áreas de conservación, para dar cabida a nuevas representaciones y categorías territoriales definidas de acuerdo al pensamiento propio y las prácticas asociadas el cuidado y simbolización del territorio, donde “las cosmovisiones en su forma más concreta como formas de vida son parte de los elementos simbólicos y de las prácticas sociales que conforman la estructura de los territorios indígenas” (Bernal 2014, 51).

En dichas representaciones se sustentan aspectos rituales de respeto y protección del territorio, se convoca al espíritu y memoria de los mayores que han luchado y heredado el territorio ancestral, se reconoce la sacralidad de los lugares por ser sustento de vida comunitaria y para el mundo, “generando la unidad espacial, dinámica e indisoluble en la que se configuran, se constituyen como una unidad compleja y articulada que se posee de manera comunitaria para garantizar la permanencia del territorio sagrado” (Zapata 2010, 17). Esta unidad espacial es una conexión de lugares sagrados que configuran un tejido territorial, que pone en comunicación espacios vitales para la

pervivencia como pueblos, manteniendo un equilibrio cósmico y terrenal para su conservación; y constituye una opción política de los pueblos para potenciar las posibilidades de construcción de territorio desde la cosmovisión como una fuente de resistencia a los dominios modernos del ordenamiento territorial.

#### **1.4. Tejiendo los conceptos de memoria y oralidad**

La memoria y la oralidad constituyen un tejido fundamental en la comprensión de la territorialidad sagrada, pues es allí donde se preservan los saberes del pueblo indígena, transmitidos durante muchas generaciones y que se remiten a saberes milenarios, contados por los abuelos en memoria de sus abuelos, a experiencias vividas y a visiones cosmogónicas que se han preservado a través de múltiples prácticas tradicionales.

Indagar la memoria territorial del pueblo Kamëntšá a través de la oralidad, implica reconocer los saberes, pensamientos y principios que se encuentran en el uso vivo de la lengua materna, donde se identifican una serie de elementos fundamentales para concebir una cosmovisión territorial. Así mismo, revitalizar la historia de origen del pueblo Kamëntšá es un referente central desde donde se comprende su raíz y sus formas de lucha por el territorio, convirtiéndose además en una “posición crítica frente a la historiografía oficial [...] que descubre la existencia de racionalidades históricas diversas” (Rivera 1987, 56), para trascender temporalmente la historia registrada y documentada a partir la colonización, y darle el lugar a la historia contada desde la tradición oral Kamëntšá.

Sobre esta concepción de la historia, se asientan las bases culturales y políticas de la pervivencia colectiva de los pueblos indígenas, enfrentados a recuperar, recopilar y revitalizar su propia historia, tiñendo el telar de la memoria con procesos de descolonización del pensamiento, que requieren de la reconstrucción de nuevas formas de contar la historia, “nuestra propia versión y visión de la historia, a partir de nuestra condición como pueblos sometidos y colonizados [...], una fuente de identidad y de elaboración de nuestro proyecto futuro de sociedad” (Mamani 1989, 4).

Para el pueblo Kamëntšá, la historia trasciende de una visión lineal del tiempo y el espacio, para dar cabida a una concepción complementaria del mundo espiritual desde una dimensión intangible del espacio circular y dinámico, que se materializa en el espacio de vida que es el territorio, donde se superpone la presencia de diferentes tiempos. Es allí

donde retorna la memoria ancestral, a través de experiencias vitales que provee la espiritualidad y se convierten en palabra, donde la narración de un recuerdo milenario se convierte en otra de las claves de “activación de las memorias, ya sean de carácter expresivo o performativo, y donde los rituales y lo mítico ocupan un lugar privilegiado” (Jelin 2002, 18). Este proceso de revitalización de la memoria oral, trae al presente la memoria ancestral que se ha arraigado en la palabra, en la lengua materna, el tejido, las prácticas espirituales, el uso de la medicina, los principios de vida y en el territorio, como una fuente verídica de reconocimiento que hila la visión del pasado desde una concepción del presente para construir un futuro coherente con una cosmovisión propia.

Ello pone en el escenario también las condiciones actuales de los territorios indígenas, enfrentados a permanentes transformaciones políticas e inserciones culturales, que retan a los procesos de recuperación y revitalización de la memoria a incorporar e incorporarse en las dinámicas relacionales de los individuos y colectividades con otras lenguas, la tecnología, la educación, la comunicación, entre otros; es decir, que en efecto “la memoria jamás es una restitución idéntica del pasado, sino una reconstrucción continuamente recomenzada del pasado, en función del presente” (Groppo 2002, 192). En este sentido, la oralidad podría interpretarse como un proceso de recuperación de la memoria, en la que se teje el presente narrado con el pasado recordado, no sólo como una vivencia sino como una activación de memorias ancestrales que se han transmitido en diferentes espacios, prácticas y saberes. “En la medida en que son activadas por el sujeto, en que son motorizadas en acciones orientadas a dar sentido al pasado, interpretándolo y trayéndolo al escenario del drama presente, esas evocaciones cobran centralidad en el proceso de interacción social” (Jelin 2002, 23), y por tanto al proceso dinámico de construcción colectiva de la cosmovisión y lo que se denomina, la memoria territorial.

En la oralidad se encuentra entonces el principio de la “cosmoexistencia, cosmovivencia, que se teje en nuestros cotidianos territorios del vivir, junto con los otros, al sentirse parte de una cosmunidad con la que se convive cotidianamente” (Guerrero 2016, 94), es decir, el sentido y valor de las prácticas diarias de la vida Kamëntšá, que se tejen en un entramado mayor, la cosmovisión, que orienta el pensamiento individual y colectivo del ser Kamëntšá. Y la memoria colectiva resulta del “entrettejido de tradiciones y memorias individuales, en estado de flujo constante, con alguna organización social” (Jelin 2002, 22), que logran posicionarse en nuevos escenarios donde la palabra está siendo valorada y escuchada, donde se teje la memoria entre mayores, jóvenes, niños y niñas; y donde estructuras de organización como el Cabildo Indígena o el Resguardo

Indígena, ambas herencias coloniales que podrían ser la continuidad de la estrategia de control del Estado sobre los pueblos indígenas, se enfrentan a la necesidad de depurar los lenguajes institucionales impuestos, para recuperar y preservar la memoria oral como fundamento de vida colectiva y armónica en el territorio.

Desentrañar las concepciones propias de la memoria territorial que subyacen la oralidad no es un trabajo sencillo, pues el orden colonial que se ha insertado en la palabra, el pensamiento y el territorio, se ha impuesto durante siglos intentando eliminar todo rastro de dicha memoria, donde están las huellas de la lucha y defensa territorial, la creencia en espíritus protectores de la naturaleza, y con ello la sacralización de los lugares. La única forma de recuperar dicha memoria es revitalizarla caminando el territorio y conocer las historias en la voz de los abuelos; respetar y pedir permiso a los espíritus mayores que habitan y cuidan los lugares sagrados; es recuperar el saber ancestral como una forma de “cuidar nuestro pasado, que está fragmentado en las memorias individuales de ancianos y en las memorias colectivas de las comunidades a lo ancho y largo de nuestro territorio” (Mamani 1989, 10).

La recuperación de dicha memoria territorial enraiza la palabra y los significados en lengua materna, el respeto a la ancestralidad y a lo sagrado, principios que sirven “como mecanismo cultural para fortalecer el sentido de pertenencia y a menudo para construir mayor confianza en sí mismos” (Jelin 2002, 9); de manera que desde los principios que se guardan en la memoria, que se expresan en la palabra y se hacen efectivos en el pensamiento y la práctica, se siembren fuertes las raíces del ser Kamëntšá, como base de la defensa territorial en el presente y para el futuro.

## Capítulo dos

### Territ-oralidad y cosmovisión del pueblo Kamëntšá Biyá.

*Ndoñ quetsatajuatsëntsná - No es que esté obligando  
atsbe sosón - a mi hijo  
jabuachán chaotsenangmen - a trabajos forzados  
fshantsiñ - en la tierra;  
Nye - solamente  
sëndëbuatëmbá - le estoy enseñando  
chabe Mamá chabotsebobonshanam - a consentir a su madre  
básetemorscán - desde pequeño.*

*Hugo Jamioy – Poeta Kamentsá*

En el territorio se integra la visión de la vida y la visión cósmica de la existencia colectiva, se teje la espiritualidad y la oralidad como dimensiones particulares del relacionamiento del Kamëntšá con Tsbatsanamamá, la madre tierra y madre universal, que es en sí misma el vientre de origen y esencia de vida. En el territorio se orienta el bienestar comunitario y familiar como herencia ancestral de armonía y abundancia que debe cuidarse para las nuevas generaciones, como una forma de pervivencia de la identidad, cultura y pensamiento propio.

La oralidad como práctica vital, es la posibilidad de encontrar en la palabra, la raíz del origen, revitalizando la memoria que preserva una cosmovisión milenaria y orienta en la práctica los saberes de los mayores. Es la palabra como historia y consejo que se comparte alrededor del *shinyak*-tulpa donde se alimenta el espíritu y el cuerpo, un microterritorio de la familia – *tsakëngká*, que conserva el orden cósmico de la existencia. La palabra se siembra, se cuida y se cosecha en el *jajañ*-chagra, espacio de relación armónica y respetuosa con *Tsbatsánamamá* – Madre tierra, donde se transmiten los saberes y conocimientos sobre los ciclos de la vida de las plantas, los alimentos, los animales y en relación a *Joashkon*-la luna. La palabra como símbolo y pensamiento antiguo se teje en el *tshombiache*-chumbe, y sus significados traen consigo la sabiduría de los mayores.

Es la palabra tejida, sembrada, abrigada en todas estas prácticas, la que guarda una serie de significaciones y ritualidades que son la esencia misma del ser Kamëntšá, “por eso para el Camëntšá cualquier palabra tiene contenido, las palabras curan, dan vida,

infunden respeto, manifiestan sentimiento de convivencia en comunidad” (Plan Integral de Vida del Pueblo Kamëntšá 2012, 29).

La territ-oralidad como un concepto compuesto, pretende evidenciar en las diferentes manifestaciones de la oralidad como la espiritualidad, el tejido y el cuidado de la tierra, la forma como se piensa, se siente, se vive el territorio entre la palabra y la práctica. En estos referentes orales, simbólicos y prácticos, se ha resguardado su visión del cosmos, que se manifiesta en formas armónicas y respetuosas de habitar el territorio.

## **2.1. La oralidad reaviva la memoria ancestral y territorial.**

*El Pueblo Kamëntšá Bijá se ha asentado milenariamente en su espacio de vida denominado Bëngbe Waman Tabanok, que traduce “nuestro lugar sagrado, nuestro lugar de partida y de llegada” (Plan Salvaguarda Pueblo Kamëntšá 2014, 25).*

Antiguamente aquella planicie, hoy denominada Valle de Sibundoy, era una laguna - *Guabjajonay*, un lugar sagrado donde habitaban los espíritus mayores que orientaban y protegían el territorio; mientras los Kamëntšá vivían en las laderas de las montañas como guardianes y cuidadores de *Tabanók* – lugar de origen. Sacralidad que fue quebrantada por la imposición colonial y violenta de la evangelización, que conllevó al despojo territorial y pérdida de una cosmovisión relacionada a los espíritus de la naturaleza, el Sol y la Luna, para imponer la idea de un sólo Dios creador, protector y castigador.

Como se percibe en varios relatos de la tradición oral, la historia de origen del pueblo Kamëntšá está fuertemente relacionada con ser concebidos como frutos de la tierra, nacidos de la madre tierra al crecer sus semillas; un relato en el que cada Kamëntšá puede encontrar el sentido de vida dentro de sí mismo, comprendiendo su propio origen y la razón de ser dentro del tejido natural de *Tsbatsanamamá* – la madre tierra. Este relato muestra cómo la historia de origen del pueblo Kamëntšá, está entrelazada a una visión cósmica de la vida en la tierra y su relación con el mundo de arriba.



*Ndayek Kamëntšábiyang: Ko celokan imojtsetkəcjan unga strellëng ka, Chëng ndoñ jobenayka jtsatoñam entsemn ayek nian ojeoyeunayëng a mallajtbë tsëñjtsejabeman, as chëñtsëmbejtsejiam, ka; as chengchkaimojenangmiáka.*

*Ndoñbuaitemamallajtëtsëmbeimojisebomnaka, as Chengimojtsenabojotjtseshakan, chentšanjtseshenëkanka. Utatën ibojenoyeunay chë inýeenutákachkájisonýayam, as mallajtëbëntëboyimojtsechmuaka; nakyapchereklesjemanuaboyënjëjeninamanka, chëntskuanchëutatënabetskoibojontsëjmëtkanyëñ as, koibojtseniñá y korentyojaysajanguetëtanentšchëutatibojtsaisatsbanañ, ka; pordontiamchëinýajemyojatsboknoribojanabonýënyehenachebaëshchëñëñenents, as chanakyojontsajëtsjuabanyojtsatantsëtëtanëntsejontsaongueffjayan, con nýendoñeenjobenayentsá, yojtsontšenetsbuachiñan, pamillangka, as chkashemibonyena as chabentsanchëstrellëngbiyan, Kamëntšáyojëftsebuatamba, ka.*

*“Hace mucho tiempo las estrellas cayeron a la tierra y se convirtieron en hombres. Durante su permanencia, vieron cómo ardía la cáscara del frijol y producía una gran nube de humo; entonces, se dedicaron a sembrar mucho frijol, imaginando que cuando estaría seco, al quemarlo, a través del humo regresarían al cielo. Cuando el frijol estuvo seco, lo cosecharon y lo desgranaron todo para obtener la cáscara. Pero entre los hombres llegados sentían rivalidad por uno de ellos, por ello engañándolo lo enviaron a otro lugar el día de la quema. Cuando regresó, encontró el rastro de una gran fogata, pero ya sin fuerza, y a pesar de que trató de prenderla nuevamente, ya no era suficiente; sus compañeros ya se habían ido. El hombre encontró todo el frijol que sus compañeros habían dejado desgranado, el cual utilizó para empezar a relacionarse y crear amistad con las demás familias. En una de estas familias encontró a una mujer, con la cual formó una gran familia, enseñándole el lenguaje de las estrellas. La estrella convertida en hombre trajo la lengua Kamëntšá y por eso es única”. (Mama Narcisa Chindoy<sup>6</sup>)*

Al ser una concepción cósmica de origen en la que se une la vida terrenal con los astros del universo, remite a un suceso sagrado de creación que contempla la unión entre el mundo de arriba y el de abajo, entre el cielo y la tierra. Interpretación que resuena con el carácter mítico que propone Muñoz (2014) al referirse al poder del mito “A través de los mitos es posible volverse hacia uno mismo y experimentar el mensaje de los símbolos, de otras culturas en principio, que dice mucho respecto a la experiencia de estar vivo. Así

<sup>6</sup> Relato extraído del documento Plan Salvaguarda Pueblo Kamëntšá, 2014, pag. 13.

el mito remite a una experiencia espiritual que proyecta una sabiduría de la vida” (Muñoz 2014, 24). Es la posibilidad de revivir en el ser de cada Kamëntšá el sentirse hijo-hija de la tierra, del frijol, del maíz y las estrellas; el ser y sentirse semilla, trae consigo la significación de la abundancia, de reproducirse y renovarse, de enraizarse fuerte a la tierra para encontrar el origen, una visión cósmico-territorial muy coherente con la práctica fundamental de cuidar el jajañ-la chagra, preservar las semillas nativas, no perder el valor y uso alimenticio y medicinal de las plantas antiguas que han dejado los abuelos.

La transmisión oral de este relato reaviva la memoria ancestral de un pueblo, y al narrarse en lengua materna trae consigo la presencia de los espíritus mayores en cada palabra nombrada; y significa toda una visión de vida en relación con el territorio y con el principio fundamental de ser y sentirse hijos de *Tsbatsanamamá – la Madre Tierra*.

El territorio es la fuente de vida, es el espíritu latente de esa mujer valerosa y abundante, que nos permite sentir la vida; y nosotros ser parte de ella. Tsbatsanamama representa mi propio territorio, mi ser, mi cuerpo, mi esencia; simplemente estamos conectados, como en el tejido..Tsbatsanamama es la que va urdiendo y el territorio va hilándose con cada paso, toda la vida se va tejiendo alrededor de ella, con lo vamos compartiendo, viviendo, creando para nuestros vidas, alimentando para nuestra identidad, nuestra cultura y nuestra palabra. He entendido que germiné como una semilla más, para estar en este momento trazando mis huellas y mis pasos, compartiendo mi palabra en un espacio específico, en esa posibilidad de vida que nos permite Tsbatsanamama (Leydi Juajibioy, 2019).

Este pensamiento cosmogónico y el saber espiritual que hay tras las historias de origen, son la expresión de la memoria oral que puede “enlazar lo espiritual con lo material [...] es un referente simbólico que es comprensible dentro de una comunidad y que es creación cultural, con una finalidad cosmogónica, sagrada y vital, que tiene la función de manifestar unidad en la diversidad y también es un mecanismo de resistencia cultural” (Muñoz 2014, 26); pues la preservación del pensamiento propio y la oralidad son fuente vida para el pueblo, son estrategias permanentes de pervivencia cultural que se gestan desde la familia para sostener un legado ancestral para la comunidad.

Desde la visión Kamëntšá, la memoria tiene varias formas de transmitirse y revitalizarse, una de ellas es desde la profunda conexión espiritual que se guarda sagradamente en la planta de poder, el *Biají – Yagé* o ayahuasca. Esta planta que nace y crece de la madre tierra y se conecta con el mundo de arriba- el cosmos o el universo-, conserva aquella memoria ancestral del origen y la presencia de los mayores como energía de protección a la vida y el territorio; fuerzas propias del *biají*, que permiten comprender desde la vivencia, la visión, los colores, las sensaciones *lo más profundo de su origen*. Esta segunda historia de origen del pueblo Kamëntšá es relatada por un joven Kamëntšá,

que comparte desde la palabra una memoria ancestral transmitida a través de la visión del Yagé.

*Cuentan los mayores que antes de haber luz, todo era oscuridad. Y aunque no hubiera luz se apreciaba la oscuridad. El territorio era habitado por “gente invisible”; su piel estaba grabada de muchos símbolos, el símbolo del sol, de agua, del viento, de la rana y todos los símbolos que se tejen en nuestras fajas. La gente invisible era de tierra, aire, viento y fuego. Un día se reunieron los espíritus mayores de los cuatro elementos, y dijeron “creo que este tiempo nuestro ya pasó, vamos a hacer que llegue la luz y que surja todo lo que miramos”.*

*Se reunieron para tomar yagé juntos, se concentraron en la pinta y llamaron a un Colibri Dorado; el Colibri bajo desde el cielo, llegó y se posó en la mano de uno de esos seres. Ellos le dieron una pepita de un color muy bello y se la entregaron en el pico. Y le dijeron Kindesito: “Vuela”, y el kindsito empezó a volar hasta que cruzó el cielo y el cosmos hasta llegar al Sol. Y esa pepita se la entregó al Sol y el Sol las reprodujo y las hizo de color dorado... y esas son las semillas de maíz.*

*Otra vez cansado pero con alegría, el colibrí empezó a volar hacia abajo y regó todas estas semillas en la laguna; la semilla se sembró, echando raíz hasta el centro de la tierra. Y cada raíz se convirtió en luz que se expandía hasta la superficie de la tierra, retornando así la luz al territorio. Empezaron a bajar animalitos de la montaña, empezaron a brillar los ríos y la laguna.*

*Y cuando salía la luz del fondo de la laguna, empezaron a surgir los seres, unos niños pequeños mujeres y hombres, ellos y ellas eran los Kamëntšá. Desde hace miles de años nos encomendaron una tarea, ser parte, cuerpo y tejido de este territorio, nuestro Tabanok. Somos nacidos desde la profunda raíz de la tierra y de esa raíz nace nuestro jajañ y nuestra yebna, territorios sagrados.*

*(Pedro Jajoy, 2017)*

En esta historia se resalta el maíz como semilla de alimento y principio engendrador de la vida Kamëntšá, donde la raíz y la abundancia representan los valores de la comunidad. Se remite de nuevo, como en la primera historia, a una visión cósmica donde el cielo y la tierra en su conexión espiritual hacen de la vida una continuidad y reciprocidad; pero sobre todo relata la importancia de ser seres únicos, nacidos de la tierra y con la tarea de ser guardianes del territorio: “desde su tradición oral una concepción

íntimamente ligada al Valle de Sibundoy, que nos habla del origen en este mismo territorio, donde el Kamëntšá se considera salido de las entrañas de *Tsbatsanamamá*, la madre tierra” (Jajoy 2014, 28).

Es la oralidad, la materialización simbólica del territorio físico, mítico, espiritual que sostiene la cosmovisión Kamëntšá, una palabra milenaria que se ha preservado en el pensamiento, la medicina, las semillas, resistiendo desde los procesos de colonización hasta las presiones modernas que pretenden trasladar la memoria hacia el olvido. Sin embargo, la acelerada pérdida de la lengua materna debido a influencias culturales, medios de comunicación, la debilidad en los procesos organizativos y educativos de la comunidad, así como el debilitamiento de los espacios propios de transmisión, está conllevando a la pérdida de la tradición oral o incluso, a transformaciones en su interpretación, ya que se realizan en español y el significado de las palabras cambian su sentido profundo y cosmogónico.

Por eso la importante tarea que plantea la oralidad, en relación a la lengua, los espacios, la semilla nativa y sus variedades, son en sí mismas, procesos de resistencia y preservación de la memoria, que da cuenta del tiempo ancestral que retorna al hoy, a lo cotidiano, una memoria territorial que se refleja en el pensamiento, en el espíritu y en el cuerpo.

## **2.2. La espiritualidad como defensa y cuidado de Tsbatsanamamá – Madre Tierra.**

Es el territorio principio vital de conexión entre el cuerpo y el espacio cósmico-terrenal que se teje desde la espiritualidad, como un camino coherente y armónico de la vida en la tierra. En la espiritualidad retorna la memoria ancestral y la oralidad mediante una serie de rituales alrededor de los elementos de la naturaleza, que traen a la práctica una comprensión del territorio desde la relación holística entre los seres humanos con Tsbatsanamamá – Madre Tierra.

La espiritualidad en el pueblo Kamëntšá está relacionada en gran parte con la identidad, es la que te dice que tienes que respetar el sitio donde estas parado, el sitio sagrado que te da la vida, respetarlo profundamente, desde el mismo hecho de trabajarlo con la conciencia de que estás trabajando sobre tu misma vida, que estás labrando tu misma existencia (Wilson Pasuy, 2019).

Esta comprensión también está dada por la práctica espiritual que orientan las plantas medicinales y de poder, que son fuente de conocimiento para preservar el equilibrio vital entre los elementos del territorio, y comprender el lugar de cada uno dentro

de la existencia cósmica y natural. Es una relación indisociable y recíproca que teje el cuerpo como primer territorio, desde donde se cuida, se gesta, se protege, se valora la vida, para defender y cuidar *bëngbe Tsbatsanamamá* - nuestra Madre tierra.

Vivir el cuerpo como territorio, es una apuesta política que está presente en las prácticas tradicionales Kamëntšá, a la que nos llama la planta sagrada del yagé para limpiar y sanar espíritu-cuerpo-corazón; está relacionado con el *jajañ-chagra*, como la conservación de un microterritorio donde se preservan las semillas nativas y alimentos naturales libres de químicos que dan fuerza y vitalidad al cuerpo; cuidar el vientre de la mujer como espacio sagrado de gestación y transmisión de los principios del ser Kamëntšá, el cual se abriga, se acomoda y se faja con el *tshombiach* - chumbe; sembrar la placenta junto al *shinyak* –fogón para que los hijos tengan fuerza, regresen siempre al hogar y estén siempre abrigados en cualquier lugar que se encuentren.

Todas estas prácticas tienen entonces una dimensión político-espiritual, que son parte de un camino de sanación y cuidado del cuerpo, un camino de vida al que Guerrero (2016) denomina, *el sendero del yachack*, “es un aprendizaje que poco tiene que ver con un conocimiento cognitivo, sino con un cosmocimiento profundamente vivido, experiencial directo, y que desde su diversidad de prácticas, y la diferencia de sus técnicas, todas tienen un denominador común, el sendero del yachack, es el sendero del corazón, se sana escuchando al poder sanador de la naturaleza desde el corazón” Guerrero 2016, 274) y que en el pensamiento de los Kamëntšá se expresa así:

Cuidarse a sí mismo, para cuidar a Bëngbe Tsbatsanamamá, nuestro territorio, nuestra madre tierra (Taita Arturo Jacanamejoy, 2017). El territorio es cada uno, uno mismo tiene que cuidar el cuerpo para cuidar el territorio, nosotros estamos hechos de carne, hueso y tierra, por eso nacemos y volvemos a la madre tierra (Taita Marcelino Chicunque, 2017). El territorio como un espacio geográfico es también nuestro cuerpo sagrado, un territorio de vida, uaman luar - uaman cuerpo (Aurita Chindoy, 2017). Debemos limpiar nuestro cuerpo y así limpiar nuestro territorio, para armonizar entre el hombre, la tierra, la misma naturaleza (Conchita Juajibioy, 2011).

Desde esta concepción que teje la vida del cotidiano, el cuidado del cuerpo como cuidado mismo del territorio, el ser hijos de Tsbatsanamamá - Madre Tierra, se constituye un principio de cuidado y protección hacia ella, como la madre que da la vida, el alimento, el agua, el abrigo, proyectando desde acciones individuales y colectivas hacia elementos vitales que construyen territorio. “La naturaleza es una parte que se extiende y se relaciona con el cuerpo; así las afectaciones que se realicen a los espacios se proyectan a la vida comunitaria e individual de los grupos, e inciden en las distintas manifestaciones que los

humanos realizan sobre el territorio” (Zapata 2010, 22). De esta manera la comprensión de la naturaleza y el territorio, representan en la cosmovisión, las formas y elementos tangibles con que se relaciona el ser en su individualidad y colectividad, tejiéndose como dimensiones contenidas en la concepción de la Madre Tierra, una visión compartida con otros pueblos indígenas que consideran que “la madre tierra es el eje central, entendida como una madre que ampara a sus hijas e hijos, a quienes da los espacios, alimentos y elementos –cósmicos, físicos, afectivos, espirituales, identitarios, culturales y existenciales– necesarios para vivir; es el cuerpo de la naturaleza el que recibe y da la semilla de vida en sus infinitas manifestaciones” (Walsh 2009, 216).

La madre tierra tiene alma, espíritu y corazón como nosotros, como personas; y ya no aguanta, está triste. Pongamos como nuestro cuerpo, si nos sacan toda la sangre se va acabando la vida, así mismo la tierra cuando abren una vía, acaban con el agua y con la montaña, eso le duele a la Madre Tierra. (Taita Marcelino Chicunque, 2017).

De allí que la lucha por el territorio sea una cuestión política, que parte del equilibrio del cuerpo físico y espiritual, en relación con las prácticas cotidianas que mantienen en equilibrio a la tierra, y la orientación de acciones colectivas para hacer frente y sanar los dolores y sufrimientos que se le están causando a la madre y actuar en defensa de la Tierra como actuaríamos en defensa de nuestra propia mamá. La preservación de este pensamiento Kamëntšá, ha sido la fuerza vital para defender el territorio desde diferentes aristas, haciendo frente a las políticas extractivistas, de privatización, militarización que se vienen fomentando sobre el territorio y que enferman a la Madre Tierra, al suelo que produce el alimento y por tanto el cuerpo de cada Kamëntšá.

La planta sagrada del *biají* o yagé es una planta de poder que ha orientado el camino de los taitas mayores, quienes han transmitido el saber a sus hijos y aprendices en varias generaciones, preservando los saberes más profundos del ser Kamëntšá y el poder de la sanación. “Como práctica ritual [...] es una forma creativa y productiva de su poder, tanto como fuente epistemológica de conocimiento y dinamizadora de procesos comunitarios” (Velásquez 2015, 14), es decir, que como fuente de conocimiento permite comprender los entramados e intereses que subyacen cualquier amenaza o conflicto que pone en riesgo la comunidad y el territorio; y a su vez orienta de manera creativa y transformadora los procesos organizativos y políticos para su defensa.

En primer lugar, yo tengo que pedirle ayuda a bəngbe tsbatsanamamá a nuestra madre tierra para que me ilumine, primero la parte espiritual y después me viene la parte del territorio. Uno se da cuenta, qué es lo que está pasando, cómo quieren entrar, cómo

quieren aprovechar y nosotros con la planta sagrada tenemos el poder de defender nuestro sagrado lugar de origen, el territorio, porque sin tierra no hay vida, no hay alimentos y no hay medicina (Taita Marcelino Chicunque, 2015).

El *tatshumbuá* - médico tradicional es una autoridad espiritual que posee conocimientos ancestrales, la capacidad de visionar otros tiempos y otros lugares, acercarse al pensamiento y energía de los ancestros, y conectarse a entidades cósmicas que interceden en el plano terrenal a través de la planta sagrada, interpretando imágenes, símbolos, colores, sensaciones que revela el *biají-yagé*. En este sentido, es el poder del conocimiento, la sanación y la defensa ante energías de enfermedad, contaminación, saqueo, despojo, lo que motiva al *tatshumbuá* a actuar en beneficio de su comunidad, y por tanto de su territorio.

Nosotros hemos hecho los rituales para defender, para que no vengan a engañarnos, para que no vengan a saquear nuestro territorio; si no trabajamos desde la parte espiritual, fácilmente nos vienen a sacar de nuestra propia tierra en la que hemos vivido milenariamente. Nosotros trabajamos la chagra, haciendo el esfuerzo, cultivando, cuidando, pero nos quieren venir a explotar la minería en nuestro territorio, saquear las riquezas de nuestra madre tierra, a contaminar, a dejar el desierto; para eso hay que tomar la planta, tomamos yagesito para rescatar y sanar nuestras tierras. (Taita Marcelino Chicunque, 2011).

El poder cósmico espiritual que moviliza el ritual sagrado del *yagé*, resulta ser una forma de resistencia y de acción política que reivindica sus derechos colectivos sobre el territorio, en el sentido que orienta las relaciones armónicas de vida con la Madre Tierra; un efecto que resulta fundamental para la pervivencia cultural como pueblo indígena. El uso de la planta sagrada y sus rituales asociados de limpieza y protección, se constituyen en espacios de orientación y transformación vinculados a “ los sentidos de lucha, defensa, revitalización de la tradición y procesos que van en concordancia con lo que los pueblos indígenas han denominado derecho propio, Ley de origen y justicia indígena, como derrotero del orden estructural de su pensamiento ético, encaminado a la salvaguarda de la naturaleza y la vida en sí misma” (Velásquez 2015, 13). Por ello, esta práctica se considera parte del tejido de lo político-comunitario, que a través del poder espiritual enseña un conocimiento ancestral como fundamento de vida y coherente con la defensa del territorio.

Es desde la planta sagrada que se siembra la fuerza y protección para recorrer el territorio; se aprende a pedir permiso a los espíritus mayores que cuidan la montaña, el río, las piedras, los caminos; y expresar siempre gratitud hacia *Tsbatsanamamá*- madre tierra por todo lo que brinda. Se despierta la memoria ancestral para comprender y

caminar con respeto las huellas que dejaron los mayores, no sólo en el espacio físico sino espiritual, huellas que los jóvenes, niños y niñas deben conocer para continuar como legado ancestral.

Nosotros conocemos el territorio porque está grabado en nuestra memoria, tomando remedio podemos recordar esa memoria ancestral, pidiéndole que nos reconecte con la tierra, y porque eso queda grabado en la piel, en los genes, en el pensamiento, en el corazón, y es necesario a través de la medicina recordar (Pedro Jajoy, 2017).

En el proceso de sanación y limpieza del cuerpo como territorio, se van trascendiendo cada uno de los espacios cotidianos que se consideran sagrados, pues tienen un orden, una ritualidad, una tradición y deben ser respetados bajo este pensamiento; como son el *shinyak*- tulpa, la *yebna*-casa, el *jajañ*-chagra, desde donde se ordena el pensamiento y la familia para trascender a los lugares comunitarios del territorio que requieren de rituales especiales de protección y limpieza, siempre bajo el principio de la gratitud y de permiso a los espíritus mayores. De allí se trasciende a la *maloka*-casa de sanación, la casa Cabildo y el territorio colectivo donde se realizan rituales que “como proceso de innovación, es la fuerza productiva que permite pensar la comunidad, es la potencia creadora, que desde lo ritual o la ceremonia yagecera, consolida el mecanismo cultural de resistencia” (Velásquez 2015, 48).

La práctica espiritual del yagé en el pueblo Kamëntšá, se ha preservado a pesar de la imposición de la religión católica, a través de la magia de los sincretismos, donde los taitas han logrado mantener el camino de conocimiento propio, trasegando en la sabiduría de los mayores y utilizando el poder de la sanación como camino político de comprensión individual y para el trabajo comunitario, es decir “comprometernos con los dolores, sufrimientos, sueños y esperanzas de los otros, de la naturaleza, estamos llevando a cabo una actividad espiritual y política” (Guerrero 2016, 255), que permite crecer, aprender y transformarse en colectividad.

Esta práctica como mecanismo de creación cultural y resistencia, ha transitado por un sinnúmero de sincretismos, que se remite a los procesos de colonización en los que la religión católica despojó y castigó completamente la práctica, y que se preservó en la memoria de algunos taitas, quienes a través de las nuevas generaciones han activado estas memorias espirituales. Actualmente, la práctica del yagé ha ido perdiendo su sentido comunitario político como proceso de sanación de los pueblos y sus territorios; aprovechando sus poderes curativos y visionarios para ser comercializado en ciudades y



otros países, lo cual afecta a las comunidades y territorios, porque su uso sagrado está desorientándose.

### **2.3. El jajañ, microterritorio de vida y resistencia Kamëntšá.**

El jajañ- chagra, es un lugar sagrado donde se preservan las semillas nativas del pueblo Kamëntšá, que brindan el alimento natural y las plantas medicinales usadas milenariamente para la sanación física y espiritual. En este espacio biodiverso se conserva la memoria de los mayores sobre las prácticas de la siembra, el cuidado y la cosecha en relación a las fases de la luna; es allí donde se encuentran más de 200 variedades de plantas de uso medicinal, que guardan el secreto y el poder de la curación y la protección. Es un espacio familiar en el que se conecta la cosmovisión de cuidado y protección del espacio comunitario, por ello cuando un “abuelo de la comunidad cuenta de donde viene la vida, empieza hablando de su génesis que está en Tsbatsanamamá – la madre tierra, y después del jajañ o chagra, de la montaña, de la conexión con el pasado, con el agua, el río, el viento, con la naturaleza” (Jajoy 2017, 107).

Desde nuestro jajañ tenemos la posibilidad de soñar, de transmitir, de cuidar el pensamiento y el territorio. Desde lo que cada una hace, está aportando a un tejido colectivo, todas somos tejedoras desde nuestra cotidianidad, alimentar los animales, cuidar las plantas, los hijos, para conservar este pequeño territorio en el que seguimos construyendo la historia y queremos dejar como la mejor herencia para nuestros hijos, la tierra (Conchita Juajibioy, 2011).

En este espacio se trabaja en familia para cuidar y recolectar las semillas para asegurar el futuro conservando el pasado de una memoria que se guarda en ellas; es en el trabajo de sembrar, desyerbar, abonar, cosechar los padres enseñan el valor de la tierra a sus hijos; y transmiten el saber en relación a los ciclos de la luna, el sol y la lluvia, como una forma de preservar un conocimiento ancestral. El arte de sembrar, es enraizar entre la práctica y el espíritu los valores del ser Kamëntšá, como el trabajo, el compartir, la ayuda mutua, el cuidado, la conservación que se aprenden en el jajañ y trascienden de la vida individual a la vida colectiva; del territorio familiar al territorio comunitario.

Según Rappaport (citado por Garay y Pinzón 1991, 3) “la producción del territorio requiere tres actividades esenciales del cuerpo, ver, caminar y cultivar” lo que se relaciona con la vivencia corporal y sensitiva en el jajañ desde donde se construye el primer territorio colectivo, el de la familia; se activa la memoria territorial ancestral que está guardada en las semillas y se transmite a través de la palabra, el consejo, la lengua

materna, fortaleciendo la identidad como pueblo y su arraigo a la tierra, “los abuelos dicen: mantener nuestro *jajañ* desde el sentir, pensar y actuar es asegurar y salvaguardar la pervivencia y defensa de nuestro territorio ancestral” (Juajibioy 2012, 21).

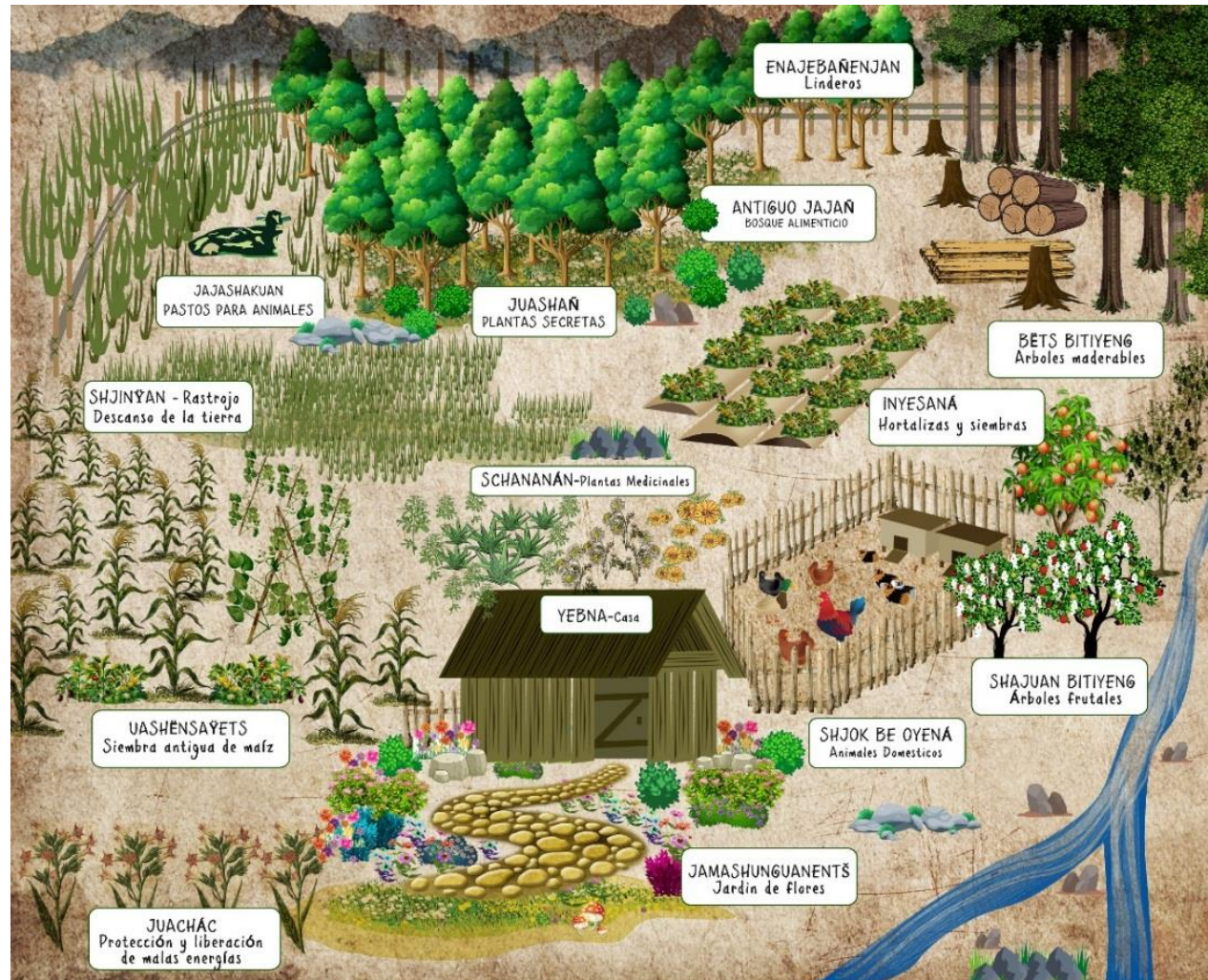
El *jajañ* es una pequeña representación de la dimensión del territorio, que en sí misma es una forma de resistencia a los modelos homogenizantes de uso del suelo, que potencian los monocultivos, la deforestación, el manejo controlado del agua para potenciar formas de explotación agrícola de la tierra. Mientras que el *jajañ*-chagra, es una distribución natural, en la que interactúan los árboles maderables, arbustos, plantas comestibles, plantas medicinales, animales domésticos, insectos, animales de monte, produciendo microclimas, diferentes tipos de suelo, preservación del agua, lugares sagrados o secretos. Es la chagra una distribución natural de los elementos que provee *Tbatsanamama*, el alimento y el agua, que se siembra, se cuida y se cosecha para proveer calidad de vida a la familia y la comunidad; es un espacio denso y naturalmente organizado, un bosque comestible o “un bosque tropical de cultivos, es lo que se podría llamar un bosque cultural. Con base en la riqueza natural, los pueblos indígenas, tanto andinos como amazónicos, inventaron un tipo de agricultura [...] simulando la composición de un bosque natural” (Villota 2005, 30).

La distribución de usos en este microespacio de vida *Kamëntšá*, es la representación de una relación armónica con la tierra, de la cual se obtiene el sustento, pero se devuelve cuidado con una producción libre de químicos, se siembra el agua de manera permanente con árboles nativos y maderables que también se aprovechan para la construcción y comodidad de la familia. A pesar de las transformaciones biofísicas y climáticas de la región, la incorporación de nuevos alimentos producidos en monocultivos y pérdida de algunas variedades alimenticias y medicinales, prevalece el pensamiento de resguardar, utilizar para el buen vivir de la familia, conservar la medicina natural, darle el tiempo a las plantas para su crecimiento abonándolas naturalmente, dejar descansar la tierra para no fatigarla con producciones permanentes, direccionar el agua para su necesario uso doméstico.

La siguiente gráfica es una recopilación de saberes diversos de mujeres *Kamëntšá*, cuidadoras del *jajañ* y visitas a diferentes chagras, donde se identifican similitudes entre estos espacios ubicados en diferentes lugares del territorio *Kamëntšá*.

Gráfica N. 1

**El jajañ, microterritorio Kamêntsá.**



Nombre en Kamëntšá	Nombre en español	Descripción sobre los lugares y tipos de uso del suelo en el jajañ
JUACHÁC	Árboles de borrachero	Lugar de protección y liberación de malas energías.
UASHĚNSAŸETS	Siembra antigua de maíz	Lugar de las plantas tradicionales, nuestras semillas ancestrales.
SHJINŸAN	Rastrojo	Lugar donde después de sembrar se deja descansar la tierra
JAJASHAKUAN	Pasto para animales	Lugar donde se cuida el alimento para los animales.
YEBNA	Casa	Lugar del descanso y encuentro familiar.
JAMASHUNGUANENTŠ	Jardín de flores	Lugar del color, la bienvenida y la alegría.
SCHANANÁN	Huerta de plantas medicinales	Lugar donde se preserva el saber y el poder de la medicina ancestral.
SHJOK BE OYENÁ	Animales domésticos	Lugar donde se cuidan los animales para el consumo familiar.
BEJAY	Quebradas o zanjas	Linderos contruidos para evitar inundaciones y delimitar entre predios
INYESANÁ	Hortalizas	Lugar donde se siembran alimentos para promover la autonomía alimentaria familiar.
JUASHAÑ	Plantas secretas	Dentro del jajañ, se encuentran plantas de sanación o de poder escondidas entre los árboles.
ANTIGU JAJAÑ	Bosque alimenticio	Lugar de la memoria antigua que nos han dejado los abuelos, a través de los árboles y plantas ancestrales.
BĚTS BITIYENG	Árboles maderables	Lugar donde se cuidan los árboles que proveen la madera para la construcción de la casa y la leña para el shinyak-fogón.
SHAJUAN BITIYENG	Árboles frutales	Lugar donde se cuidan los frutales para subsistencia de la familia, tanto para consumo como para comercialización.
ENAJEBAÑENJAN	Linderos	Linderos contruidos para demarcar predios.

Fuente: visitas y entrevistas a los jajañ – chagra Kamëntšá.

Elaboración: Interpretación visual de los usos y espacios del jajañ – chagra Kamëntšá.

La intención de exponer este gráfico compilado a partir de un reconocimiento de los espacios que conforman el jajañ Kamëntšá, es tener un referente de uso y manejo de este importante microterritorio, que conserva en sí mismo una memoria territorial y un concepto del territorio Kamëntšá con sus diferentes usos. En la cosmovisión Kamëntšá los territorios habitados están conectados en un tejido de escalas y dimensiones, donde el cuerpo como territorio primero se conserva y cuida desde la gestación y nacimiento con

plantas medicinales del jajañ – JUASHAÑ, y el alimento para el crecimiento del cuerpo que se cultiva sin agroquímicos permite un mejor desarrollo corporal, cognitivo y espiritual. El cuerpo individual conectado al primer espacio colectivo de la familia, que construido tradicionalmente en madera con materiales que provee el jajañ - BËTS BITIYENG- que es la casa –YEBNA-. Es así como el *jajañ* – chagra y la *yebna* - casa son los territorios de la colectividad familiar, donde se reproducen las prácticas y valores del ser Kamëntšá que sostienen la comunidad en tanto su cultura, identidad y territorio.

En este sentido, la comunidad Kamëntšá se enfrenta a una pérdida acelerada de este mircoterritorio Kamëntšá, ya que insertarse en otras formas de la economía, ha llevado a muchas familias a sembrar monocultivos para la venta de un producto posicionado dentro del mercado local, perdiendo con ello las prácticas culturales del trabajo colectivo, la mano prestada, el intercambio, y por tanto el valor ambiental, familiar y cultural que tiene el jajañ. Además, los espacios asignados dentro del Resguardo para las familias han sido distribuidos, encontrándose en una situación de limitación de tierra para las nuevas generaciones, lo que pone en evidencia la necesidad de proyectar el territorio que se ha mantenido en estado de conservación, hacia unas formas habitables coherentes con el jajañ, de manera que no pierda su status de bosque natural para transitarlo a bosque cultural o comestible, que puede ser aprovechado y habitado por las familias Kamëntšá.

#### **2.4. El tejido tradicional, representación simbólica de la cosmovisión territorial**

*Tejer en los andes no es solo tejer, es sostener un diálogo con el origen; es un sistema de comunicación muy eficiente entre el inicio de la vida y este instante presente. Tejer es atrapar la información del cosmos, reconociéndose uno en lo divino y manifestarla con aparente simpleza en un complejo manto andino.*

*Extraído del documental de Mariana Tschudi. Inspirado en Mario Osorio*

El tejido ancestral Kamëntšá es una forma de escritura que se ha transmitido por generaciones y ha perdurado por encima de la imposición y despojo colonial, resistiendo a las presiones modernas del mercado, proceso al que Barrera (2011) refiere frente al contexto artesanal del pueblo Kamëntšá, “en el Valle de Sibundoy, la colonialidad cultural ha suprimido saberes, prácticas ancestrales, códigos y patrones de expresión, para reemplazarlos por unos más modernos y civilizados” (Barrera 2011, 182), refiriéndose a

la transformación de saberes, prácticas, simbologías, que han sido despojados de sentido para insertarlos en el mercado cultural. El *tšhombiache* –chumbe es la representación simbólica del pensamiento, la historia y la memoria Kamëntšá, como una expresión del arte “asociado a la vida social en su conjunto, relacionándole con la tradición oral, al tiempo, al devenir histórico, a su sistema de valor y formas de aprendizaje” (Tobar 2003, 21); pues a pesar de la apropiación técnica a los telares traídos por la Iglesia, aún es una práctica viva que da cuenta de una cosmovisión, un pensamiento antiguo y que trae en su materialidad, el tejido de una identidad colectiva.

Este tejido evidencia una iconografía que relata creencias, historias, pensamientos, valores, pues representa una serie de símbolos organizados para la narración y a su vez cada uno guarda el significado de la memoria oral que se ha transmitido y preservado durante varias generaciones; se configura allí una memoria que requiere de una comunicación visual que exige muchas veces un tránsito por la palabra y la escritura, y “alude a una forma de memoria que condensa otros sentidos” (Rivera 2015, 22). Es la práctica en sí misma, la *memoria del hacer*, “que reactualiza la memoria de la experiencia como un todo indisoluble, en el que se funden los sentidos corporales y mentales” (Rivera 2015, 23), reproduciendo un universo de conocimientos en relación a la práctica del tejido, donde la lengua materna juega un papel fundamental en la interpretación narrativa de los símbolos, y los espacios de la práctica producen en sí mismos una revitalización de identidades colectivas que sitúan el ser-aprender del conocimiento indígena, como una actualización de los saberes y prácticas ancestrales.

En el tejido siempre ponemos la memoria de nuestros mayores, el sol, la luna, el maíz, la gente, el volcán, el taita oso. Nuestros mayores adoraban al sol, a la madre tierra y a la madre luna; encomendándose a ellos sembraban y hacían buenas cosechas (Mama Narcisa Chindoy, 2011).

Este conocimiento se conserva en la simbología del *tšhombiache* - chumbe, a pesar de que los símbolos han ido transformando su significado de acuerdo a la transmisión y traducción familiar, a los modos de aprendizaje, a la intención del tejido como mercancía artesanal; es decir que “el símbolo es la presentación de la *realidad* en forma muy densa, eficaz y hasta sagrada; no es una mera *representación* cognoscitiva, sino una presencia vivencial en forma simbólica” (Esterman 1998, 92). Por ello es que las historias narradas en las fajas, la representación del entorno territorial y cultural, las plantas y animales, las partes del cuerpo, así como las vivencias personales, han tomado cada vez más un valor sagrado y secreto en “que los artesanos no divulgan abiertamente



el sentido profundo de sus símbolos más originarios y sagrados, y lo guardan sólo para los miembros de la comunidad” (Barrera 2011, 191).

El *tšhombiache* – chumbe producto de este importante trabajo artesanal, se ha usado tradicionalmente como parte del atuendo propio, para fajarse el vientre, mantenerlo abrigado y fuerte para hacer las labores del jajañ, proteger del bebe cuando se está en proceso de gestación, pues cuidar el vientre es como cuidar la tierra donde reposa la semilla, los hijos que son el devenir y la existencia de todo un pueblo. Además del *tšhombiache* se usa como prenda representativa del vestido tradicional junto con el *betiá* –rebozo, es la prenda que cubre por encima de los hombros como un manto al cuerpo y se relaciona con la palabra *bity*, que significa árbol como el manto o el abrigo que recubre la tierra. El colorido de estas prendas y las formas del tejido en el atuendo tradicional de la mujer, son una extensión de la tierra hacia el cuerpo de la mujer y la exaltación de la belleza Kamëntšá, como mujer de fortaleza, guardiana y sanadora del territorio.

Como representación es en sí misma una narrativa “como sintaxis entre imagen y texto y como modo de contar y comunicar lo vivido” (Rivera 2015, 22); reproduce la práctica del tejido en el sentido social que configura micro espacios de intercambio en la vida diaria, genera conexión entre historias individuales y colectivas, una acción silenciosa que teje y desteje estructuras colonizadoras en relación a la espiritualidad y sanación femenina, fortalece una práctica cultural en la que se preserva un saber milenario, y genera formas pedagógicas colectivas y circulares donde no existe la jerarquización del conocimiento.

La representación y narración visual del tejido es una práctica profundamente espiritual que realizan las mujeres -abuelas, adultas, jóvenes, niñas- para orientar la vida de la familia y por tanto de la comunidad, y que en sí misma guarda el orden del pensamiento en la acción de curar al tejer, para “curar las heridas de nuestra madre tierra, si queremos seguir tejiendo la vida” (Guerrero 2016, 170). Es en la conexión con esta memoria de las ancestras, que permite reavivar el espíritu de la palabra, los cantos, los versos, las danzas, para poder encontrarse desde cada ser Kamëntšá en un tejido cósmico con los demás.

En la simbología del chumbe se representan los elementos del territorio sagrado donde “los arquetipos se expresan en símbolos que se convierten en formas, colores, diseños y contenidos. Son entonces los territorios sagrados que guardan la memoria



ancestral representada en la urdimbre” (Zapata 2010, 30). Una relación intrínseca de la memoria simbólica que se preserva en el territorio, y que mediante las visiones espirituales y la representación de una geometría perfecta, logra materializarse en el tejido, como lenguaje que preserva un conocimiento sagrado sobre los elementos del territorio.

La visualización de alguna simbología relacionada al territorio, permite hacer recopilación de la memoria y a su vez puede servir de insumo para la representación cartográfica que establezca la lengua materna y la simbolización como forma de materializar gráficamente el territorio sagrado. Se identifica en el tejido del *tshombiache* – chumbe, el *rombo* como elemento central desde donde surgen las representaciones del Sol y la Luna, como astros centrales de la cosmovisión Kamëntšá, y del vientre como centro de creación que representa a su vez la tierra como madre creadora y la fertilidad de la mujer. De hecho en varias culturas indígenas “el rombo está totalmente inmerso en su cosmovisión [...] ligado a un imaginario simbólico que representa al ojo cósmico” (Jacanamejoy 2015, 56), de donde surgen otra simbología que sostienen las creencias y cosmovisiones de los pueblos indígenas.






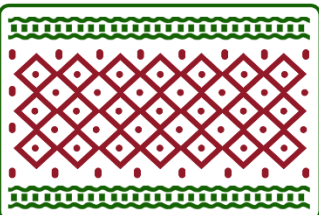




En la siguiente gráfica se presentan algunos símbolos tejidos por las abuelas Dolores Muchavisoy y Pastora Jansasoy, con quienes compartimos espacios de intercambio y entrevistas sobre los significados de cada símbolo; gracias a sus saberes ancestrales y las historias relacionadas, pude consolidar este proceso de interpretación etnográfica de la simbología Kamëntšá hilada a la cosmovisión territorial y pensamiento ancestral.



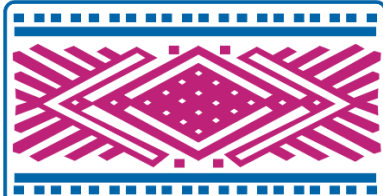

Gráfica 2.

**Simbología y significados del tejido tradicional Kamëntšá.**

	Shinye - Sol	Ser físico y espiritual que da la vida, la fuerza y energía al cuerpo y a los alimentos para que crezcan. Es el rombo que representa el centro, la creación, la energía vital.
	Joashkon - luna	Su fuerza cósmica está conectada con el ciclo de las mujeres y con el ciclo de siembra, limpieza y cosecha de los alimentos del jajañ.



	Fases de la luna	El centro representa la luna llena y las estrellas alrededor. A los lados la luna creciente y la luna menguante, marca el ciclo del calendario lunar.
	Tsbatsanamamá - Madre tierra y vientre	El rombo relleno representa la tierra abonada y por tanto fértil para producir; representa también el vientre de una mujer embarazada.
	Jajañ - Chagra	Representa la siembra de los alimentos del jajañ;
	Tsemats - Maiz	El maíz es la base alimenticia del pueblo Kamëntšá, de donde se derivan diversas preparaciones.
	Ramëshá - Ramo bendito	Tejido hecho con hojas de palma que se encuentran en la montaña y se usa para para la protección.
	Sbarëco - Canasto	Objeto artesanal hecho con bejuco del monte, que se usa recolectar leña y los alimentos del jajañ.
	Tjañ -Montaña Yebna - casa	El triángulo representa a su vez la montaña y la casa rodeada por caminos de piedra.
	Batascuy - Volcán Patascoy	Representa uno de los cerros sagrados que rodean al Valle de Sibundoy, y que se considera un volcán por sus antiguas erupciones; por ellos las piedras que erupcionan y los rayos de su brillo de fuego.
	Benách - Caminos	Son los caminos que se recorren diariamente, hacia y entre las veredas del Resguardo.
	Camino ancestral Tangua Benach	Representa las curvas del camino sobre la montaña y la cabeza de las culebras que se encuentran allí.

	Bejay - Quebrada	Representa la forma del río y los peces alrededor.
	Fshajay - Rio grande	Son los ríos naturales del Valle de Sibundoy, representados con las piedras.
	Buyesh - Agua	Es el símbolo asociado a la lluvia y por tanto al crecimiento de las plantas, representando entonces la fertilidad de la tierra.
	Binyia - Viento	Es el símbolo del rondador que representa la música y el viento como elemento que da vida y sonido al territorio.

Fuente: entrevistas sobre simbología del t̄shombiache – chumbe.

Elaboración: Digitalización de la simbología del t̄shombiache – chumbe.

Esta recopilación gráfica y conceptual de la simbología Kamëntšá, plasma no sólo un conocimiento cosmogónico y práctico, sino que tiene un potencial para la representación del territorio, pues según su geometría y significado pueden ser usados en interpretaciones espaciales, que den cuenta de los elementos naturales del territorio como caminos ancestrales, cuerpos de agua, chagras o jajañ, bosques, páramos; dando como resultado una representación gráfica del territorio construida desde el tejido cosmogónico, atribuyendo en sí mismo, un sentido sagrado a todos los elementos naturales que lo constituyen.

## **Capítulo tres.**

### **Cosmovisionar el territorio; una forma de ejercer territorialidad**

#### **Kamëntšá**

En este último capítulo se plantean algunos elementos orientadores para el ejercicio de la autonomía territorial, partiendo de los principios de la cosmovisión Kamëntšá y haciendo uso de herramientas de apropiación territorial como insumo al fortalecimiento comunitario para la defensa colectiva del territorio. Entendiendo la autonomía como una posición política que deviene de las múltiples formas de concebir el territorio y ejercer territorialidad en colectividad desde las prácticas tradicionales, organización comunitaria y el pensamiento de los mayores, que emergen de la comprensión cósmico-territorial.

Hay muchas maneras de cuidar el territorio. Sentadito en la tulpa, estamos protegiendo el territorio. La lengua materna, la educación propia, conocer la memoria de nuestro territorio, conversar con los mayores y con las autoridades sobre qué están haciendo para proteger la vida del pueblo y del territorio. Las mamitas tejiendo y sembrando están cuidando nuestra memoria y el territorio. Entonces en un punto todas las iniciativas para defender el territorio se van cruzando como un tejido, que necesita continuidad y cuidado (Jaime Chindoy, 2017).

Son muchas las prácticas asociadas al cuidado y defensa de Tbatanamamá – Madre Tierra, que se realizan como ejercicios autónomos para el fortalecimiento de la identidad cultural, y como tejido social por la defensa del territorio ejercen una fuerza de unidad y sostenimiento entre la comunidad y su territorio. Esta cosmogonía que yace tras estas prácticas culturales como el tejido, la siembra, la lengua materna, la oralidad, la espiritualidad, son una forma de ejercer territorialidad; y en este sentido, se hace necesario crear lenguajes de representación espacial para el reconocimiento del territorio indígena, ligado a las dimensiones culturales del territorio que generen herramientas de apropiación tanto del territorio ancestral como del Resguardo indígena.

Los elementos planteados confluyen de manera complementaria en herramientas y prácticas que orientan el ejercicio de la gobernabilidad sobre los territorios, pues posibilitan acciones más equitativas y “consecuentes con la filosofía ancestral y permiten un diálogo entre las políticas establecidas desde el Estado y el pensamiento ancestral sustentado por los pueblos indígenas” (Zapata 2010, 17), a la vez que se potencia una

organización territorial necesaria para el ejercicio de la autonomía y apropiación que debe estar en manos de la comunidad, y en especial, de las generaciones venideras.

### **3.1. Autonomía territorial, principio de ordenamiento.**

La autonomía territorial es un ejercicio permanente que se gesta en las actividades cotidianas de la familia y la comunidad Kamëntšá para la pervivencia como pueblo indígena. Los elementos planteados como la oralidad, el tejido, el jajañ enraízan el sentido del territorio Kamëntšá, y a su vez son hilos del gran tejido territorial que permiten afianzar el ejercicio de la autonomía territorial indígena, como una forma de comprender la territorialidad en el escenario de la acción colectiva.

De allí que sea importante cosmovisionar un modelo local que evidencie el arraigo territorial como fundamento de la memoria, la identidad y la historia, dando prioridad a “la valoración y respeto del pensamiento ancestral como principio básico de simbolización (ordenamiento) de los territorios” (Zapata 2010, 17), el cual está profundamente relacionado con la espiritualidad donde está guardado el pensamiento ancestral que adquiere un lugar estratégico en el accionar de las nuevas generaciones Kamëntšá.

Desde estos principios debe enraizarse el carácter político y cultural de una propuesta de ordenamiento territorial que potencie el ejercicio autónomo de la colectividad indígena para fortalecer su relación cosmogónica con el territorio, de manera que los procesos organizativos respondan a las visiones comunitarias y se logre “equilibrar las acciones de los grupos humanos con los espacios naturales que habitan; al mismo tiempo un proyecto administrativo y legal que pretende construir un modelo eficaz para leer los territorios a diferentes escalas” (Bernal 2014, 38).

La parte administrativa de nuestro territorio sea de pensamiento propio y sentimiento propio; eso quiero recomendarles de corazón. Y no dejar que entre el pensamiento de afuera para que la administración la hagan desde afuera, como municipios, entidades. (Taita Arturo Jacanamejoy, 2017).

Si bien, en la actualidad el pueblo Kamëntšá cuenta con predios de Resguardo que han sido asignados mediante usufructo a familias de la comunidad y otros en estado de conservación; no hay claridad de la potencialidad y problemáticas presentadas actualmente, y por tanto no existe una proyección coherente como propuesta de ordenamiento propia del territorio, que camine con los procesos de apropiación y el pensamiento Kamëntšá. Y más bien, ello ha generado presión por parte de entidades

estatales y empresas de servicios ambientales, que han proyectado planes de uso, amnejo y administración del Resguardo, al identificar esta gran debilidad de apropiación y organizativa por parte del Cabildo Kamëntšá Biyá.

Cosmovisionar el territorio indígena, podría ser un punto de partida para gestar experiencias comunitarias que reinventen el quehacer colectivo, en nuevas formas de organización política, que partan del pensamiento de origen y se vayan tejiendo con prácticas y saberes que fortalezcan la memoria oral. Propuestas que se encuentren necesariamente hiladas a la forma organización política actual de la comunidad Kamëntšá, la cual a pesar de su origen y estructura colonial, ha contribuido al fortalecimiento socio-territorial y cultural, como es el Cabildo Indígena Kamëntšá Biyá que cumple un rol fundamental de autoridad orientadora de su pueblo y el Resguardo indígena reconocido por el gobierno colombiano como entidad territorial.

Las demandas territoriales por el restablecimiento del derecho al territorio, el reconocimiento estatal de la propiedad colectiva y por tanto la autonomía y autodeterminación de su ocupación, uso y manejo, se posiciona dentro de los discursos indígenas y la construcción de planes orientadores de la comunidad -como el Plan de Vida o Plan Salvaguarda del pueblo Kamëntšá-, pero aún se percibe un fuerte distanciamiento entre “la falta de coincidencia entre los derechos sobre territorios o tierras y el reconocimiento de las autoridades indígenas, lo que a menudo lleva a problemas de gobernabilidad en relación con los territorios” (Assies, 2011, 95). Es decir, que la autonomía como una dimensión de la territorialidad debe afianzarse para ejercer mayor control y decisión sobre sus territorios; siendo las autoridades un pilar fundamental con capacidad de ordenarlo y gobernarlo bajo los principios de vida del pueblo Kamëntšá y en respuesta a los saberes, pensamientos, percepciones de los mayores, haciendo efectivas las decisiones que atañen a intervenciones o transformaciones al territorio.

Son diversas las dinámicas y los actores que influyen en la construcción de esta territorialidad indígena como principio de gobernabilidad, ya que se reconfiguran las estructuras de poder internas y externas, y se contraponen las visiones del territorio construidas localmente desde una interacción cotidiana y un legado de pensamiento ancestral frente a conceptos ambientales, de conservación, administración de recursos naturales que impone el Estado de la mano de los sectores privados. Una concepción desarrollista y mercantilista impuesta sobre los territorios, que pone en desequilibrio los

procesos de autonomía territorial, relacionados con el control y apropiación territorial, las formas de gobierno propio y el manejo ambiental.

Es necesario entonces generar estrategias de acción colectiva para la exigencia al derecho natural y de origen, dialogando con herramientas útiles en procesos de socialización y/o consulta previa sobre proyectos o programas que tengan incidencia en el territorio colectivo, generando mayor participación y apropiación para la toma de decisiones en pro del bienestar del pueblo Kamëntšá. Ello, bajo el principio de que las decisiones que atañen a la comunidad y su territorio deben ser consultadas desde el respeto a la palabra, el escuchar y ser coherentes con la necesidad de las familias; generando espacios de diálogo horizontales entre las autoridades tradicionales, concedores del territorio, mamitas sabedoras, taitas, jóvenes, estudiantes, partiendo del principio heredado por los mayores que “concibieron que Valorar la vida, es primordial y hace parte de la Ley Natural del equilibrio, armonización y orden del Kamëntšá con la naturaleza, esta visión le ha permitido existir, pervivir en el tiempo y espacio” (Plan Salvaguarda del Pueblo Kamentsá 2014, 47).

### **3.2. Ordenar la gran familia Kamëntšá para cuidar el territorio.**

Cosmovisionar el territorio sería entonces el fundamento cultural y político para entender el orden de éste y establecer los criterios y categorías propias para su comprensión y proyección; lo que Jajoy (2014) denomina como *el tejido armónico del territorio* refiriéndose al *orden u ordenamiento natural* del territorio: “el tejido como una actividad elemental y a la vez fundamental en las formas de hilar y proteger las prácticas y saberes milenarios Inga y Kamëntšá, en armonía con el estar en el territorio” (Jajoy 2014, 123).

El primer orden al que se referiría la cosmovisión territorial Kamëntšá, sería hacer vivencial aquella relación armónica que se construye entre el cuerpo, el espíritu, la mente, corazón y que proyecta en acciones de respeto consigo mismo, con el otro y en comunidad; de manera que se teje una urdimbre desde el cuerpo como el territorio más prístino y cercano que se proyecta con principios de equilibrio sobre la Tierra y su orden cósmico. De esta manera el orden del territorio tendrá sentido, en tanto individuos y colectividades tengamos la capacidad de interpretar su orden cósmico – natural para vivir

con arraigo y coherencia en los diferentes microespacios dentro de la vida cotidiana Kamëntšá.

La organización política de los Kamëntšá y la distribución de funciones dentro de la comunidad, son una réplica de las dinámicas familiares y formas de organización dentro los microterritorios de vida como la *yebna*-casa, *el jajañ*-chagra y el *shinyak*-tulpa; que demuestran una funcionalidad en la definición del manejo del territorio colectivo:

La *yebna* es un lugar sagrado, de mucho respeto para la familia Kamëntšá, se pide permiso para ingresar y sentarse, entre personas de la comunidad el diálogo incluye toda una ceremonialidad que se desarrolla en la entrada de la casa y al ingresar sólo se sienta donde le asignen un lugar. Por eso cuando al territorio, que es la Casa Grande del pueblo Kamëntšá, desea ingresar alguna persona, grupo o entidad, deben pedir permiso a las autoridades y acceder solamente a los lugares que se les permita de acuerdo al objetivo de la visita y que ello no genere una desarmonización de los lugares sagrados ni ponga en juego el ejercicio de la autonomía territorial, al acceder a información, muestras o fotografías no permitidas.

*El jajañ* como ejemplo de distribución espacial que representa un microterritorio Kamëntšá, demuestra la importancia de conocer lo que se tiene en el territorio colectivo en cuanto a bosques para madera o conservación por su valor ambiental; cuerpos de agua (nacimientos, quebradas, ríos, chorreras) para establecer un manejo de protección y recuperación según su estado; zonas potenciales para la producción de alimentos o la cría de animales que no generen impactos contaminantes; zonas de vivienda con acceso a agua y construidas de acuerdo a la tradición Kamëntšá con materiales naturales; demarcación de linderos con árboles florales. Ello implicaría un ejercicio inicial de conocer el territorio y establecer unos criterios de uso y manejo claros bajo la concepción de ordenamiento que se establezca para el aprovechamiento y el cuidado ambiental; de manera que quienes ingresen al Resguardo deben guiarse por la designación de las áreas para uso y conservación, siendo las Autoridades Tradicionales quienes debe velar por este respeto y bienestar del territorio.

*El shinyak* como espacio vital de transmisión oral y organización familiar, donde se comparte el consejo, la palabra de los mayores, el quehacer de la vida diaria y la distribución de las tareas familiares, demuestra la posibilidad de replicar hacia la estructura comunitaria una forma de organizar las autoridades territoriales. Las tres

pedras que sostienen el fuego del shinyak representan el sol, la luna y las estrellas, elementos cósmicos orientadores que cumplen funciones de sostenimiento de la familia y el pueblo Kamëntšá. De allí, que la siguiente propuesta esté inspirada en las tres autoridades que representa el shinyak y que reinterpreta lo planteado el acápite 5.2. *Bengbe Luar “Territorio y Ambiente”* del Plan Salvaguarda de Pueblo Kamëntšá (2014<sup>7</sup>), donde se identifican algunas funciones que se ejercen sobre el territorio relacionadas al conocimiento, cuidado y orientación del territorio.

Se propone en la siguiente gráfica una estructura organizativa básica, que posiciona unas autoridades territoriales o Consejo de Territorio -como se consignó en la actualización del Plan Integral de Vida para el año 2019-, reconociendo que las autoridades tradicionales tienen a su cargo el ejercicio de la justicia, la gestión administrativa, social, educativa de la comunidad, y durante algunos años se ha visto la falencia de actuar con orden y autoridad sobre el territorio, pues hay desconocimiento por parte de algunas autoridades y en otros casos desinterés por preservar el Resguardo.

Para ello es necesario establecer unas autoridades territoriales reconocidas y designadas por la comunidad para ejercer en la práctica la observación y preservación de los distintos lugares dentro del Resguardo indígena, ejerciendo funciones específicas de control, transmisión de saberes, orientación para el aprovechamiento de plantas, animales de caza y especies maderables para beneficio de las familias, demarcación de límites y articulación con las autoridades en curso para aplicar justicia propia en casos donde Tsbatsanamamá – la Madre Tierra es explotada, vulnerada o violentada.

---

<sup>7</sup> Documento que orienta las acciones necesarias para el fortalecimiento de los diferentes tejidos que compone la organización y vida del pueblo Kamentsá, para mitigar el impacto negativo del conflicto armado interno y desplazamiento que tiene en riesgo latente de exterminio cultural y físico a éste y otros 31 pueblos indígenas en Colombia.



Gráfica 3.

**Propuesta de organización de autoridades territoriales Kamëntšá.**

Fuente: Elementos extraídos del Plan Salvaguarda de Pueblo Kamëntšá (2014)

Elaboración: Interpretación gráfica para una propuesta de organización territorial.

En esta gráfica se relacionan funciones territoriales específicas, que se representan de esta manera, para atribuirles el lugar simbólico que tienen como autoridades tradicionales en relación al territorio, los mayores conocedores y caminantes, quienes asumen tareas de orientación a grupos de familias, jóvenes, mujeres involucrándolos en este trabajo de conocimiento y apropiación del territorio.

- **Jajaná** es aquel caminante, conocedor del territorio, que tiene una visión amplia de los linderos del Resguardo, los caminos, los lugares sagrados, la medicina tradicional; y que a su vez debería estar acompañado de un grupo de sabedores con conocimientos más específicos sobre: Tjañ shnan uabuatmá, conocedor de las plantas medicinales de la montaña; tjañ uabuatmá, conocedor de la montaña; jachan uabuatmá, conocedor de la parte plana del Resguardo; buyesh uabuatmá, conocedor de los nacimientos y cuerpos de agua. Ello permite consolidar equipos de trabajo desde los saberes propios para ahondar en el conocimiento del territorio, propiciando mayores espacios para la transmisión e incorporación de nuevas herramientas para la sistematización de los saberes territoriales.
- **Utabnëng** es el orientador del trabajo comunitario, a cargo de abuatambayeng, grupos de familias que trabajan por un beneficio colectivo; quienes pueden generar un uso acorde de predios del Resguardo para la producción colectiva del jajañ,

huertas medicinales o alimenticias, cría de animales, reforestación, entre otras. Haciendo con ello la revitalización de las formas antiguas de trabajo colectivo como la minga y el divishido, que han venido perdiéndose como costumbres de la comunidad Kamëntšá que resaltan los principios del apoyo, solidaridad y compartir.

- **Uatjabuanyá** es el cuidador del territorio, quien haciendo uso de los saberes propios y los lugares del territorio que se encuentran en peligro de ser explotados indebidamente, expropiados por ajenos, puede generar estrategias organizativas para su protección. Estaría respaldado por el grupo de jóvenes Waishanyag o Inyeneng, quienes bajo la orientación de taitas y mamitas mayores, han incorporado sus principios y valores comunitarios para potenciar un avance organizativo por la defensa, control y recuperación territorial, identificándose como *Guardia Indígena*.

Esta forma de organización, que se teje entre autoridades territoriales y autoridades tradicionales, con la comunidad y grupos vinculados a labores específicas del territorio tendría que estar necesariamente articulada a “estrategias jurídicas, administrativas, económicas y sociales para el cuidado, la constitución, saneamiento, ampliación, formalización, clarificación y reafirmación del territorio ancestral” (Plan Salvaguarda Kamëntšá 2014, 35); lo que implica su reconocimiento, asignación de recursos, espacios de participación y acción organizada para cumplir sus funciones, recopilación y sistematización de información territorial asociada a la tenencia, uso y estado de los predios; de manera que se tenga un conocimiento claro de la situación territorial y con ello las proyecciones para su uso, manejo y/o recuperación

### **3.3. Despertar la memoria territorial a través del espíritu de los mayores.**

El pensamiento se siembra en el caminar y se aprende sembrando; resulta invaluable el conocimiento que se transmite en cada paso, la palabra que se guarda para la vida, la tierra que se toca y el soplo con el que se cura. Es en el camino frente a una flor, un árbol, una cueva, un insecto o un paisaje donde se transmite el sentimiento por un lugar, una imagen o una palabra que se conservarán para siempre en el corazón; por ello “las leyendas, respiros, espiritualidades y convivencias que han permitido permanecer con vida en su espacio y en el tiempo, y que solo con ellos el Camëntšá puede continuar

las huellas de los antepasados y así dejar señalando el camino para las generaciones” (PIV del Pueblo Kamëntšá 2012, 17).

Los taitas espirituales que nos han acompañado, algunos están con vida, y otros taitas que han sembrado su pensamiento, ellos dejaron los principios, el fundamento y la mente bien puesta hacia dónde vamos, qué buscamos y qué camino dejamos para las nuevas generaciones (Taita Arturo Jacanamejoy, 2017).

En la práctica se encuentra el principio fundamental de la transmisión de los conocimientos territoriales, y entre éstas el más importante es el “caminar”, una forma de revitalizar la memoria, la oralidad y los principios vitales de relación con el territorio; afianza la identidad colectiva y la apropiación por el territorio, en el sentir y sentirse territorio, se guarda el secreto sagrado de los mayores que defendieron y de quienes su espíritu sigue caminando en el páramo, la montaña, los bosques y los ríos.

Los mayores que han caminado han dejado sus saberes y su energía en el territorio, y eso hace que esos lugares y caminos sean sagrados, porque allí está la presencia de una fuerza ancestral para defender la vida misma, no sólo la vida de un pueblo sino del mundo. Esta energía y fuerza se va transmitiendo desde los mayores que aconsejan con la palabra y el ejemplo en el territorio, es decir, educan para “*Tšabá Jesoyiñam quem Luarentš* - vivir bien en el territorio, con buenas bases para continuar el camino, en armonía entre hermanos y la naturaleza” (Plan Salvaguarda del Pueblo Kametnsá 2014, 37).

Vamos a caminar para darles la historia de los caminos de los ancestrales, recordando lo que los abuelos recorrieron y dejaron sus huellas, donde dejaron pisando el territorio. Ahí están los pieses, las huellas que dejaron para nosotros seguir (T Marcelino Chicunque, 2017).

Conocer el territorio es un principio vital de apropiación, pues sólo caminando es posible sentir la alegría y la tristeza de la Madre Tierra, y es desde este sentimiento que es posible defenderla con convicción y desde el corazón, pues en cada paso se revive la memoria de los mayores. Es en el despertar de esta memoria, a través de la activación de los sentidos, espiritualidades y la palabra, donde se encuentra y se comprende el orden cósmico del territorio, en el que se conecta la vida desde *Tsbatsanamamá* – Madre Tierra y con el universo; convirtiendo lugares específicos en espacios narrados, que preservan en sí una historia y un valor cultural, que tejen una forma particular de comprender y conectarse con el territorio.

En memoria de los antepasados, hay que armonizar el sitio, el lugar sagrado donde se siente la afectación al territorio; la madre naturaleza espera y clama, quiere que nosotros

la valorem, lo que nos brinda y lo que somos, porque estamos hechos de ella, de tierra (Taita Arturo Jacanamejoy, 2018).

Los rituales conservan un orden espiritual, que se reactiva con la ceremonialidad de las palabras, la música, los cantos, el *Samay* – el soplo, como una forma de comunicación activa entre los cuerpos y el territorio que despierta la vibración de la fuerza conjunta; desde donde se agradece y se pide permiso para pisar la montaña, la selva y sus ríos, en una relación recíproca de cuidar y ser cuidado, tocar la tierra y dejarse tocar por ella. Las prácticas ceremoniales de sanación, protección, armonización, que se desarrollan en el territorio, son el producto de “códigos de la oralidad y de rituales, que no coinciden en cierta medida con la idea de apropiación y dominio por ejercicio del poder sobre un espacio geográfico, sino más bien, en su sincronía – armonía en las acciones que allí se desarrollen” (Jajoy 2017, 19).

Desde estas prácticas rituales se entiende y se vive *la territorialidad simbólica sagrada* a la que refiere Zapata (2010), “establecida mediante las mitologías que explican los acontecimientos y particularidades originales de la historia y la cosmogonía de los pueblos, en la que se organiza y se delimita el mundo natural, social y espiritual” (Zapata 2010, 3). Cada uno de los lugares sagrados dentro de la red cósmico-territorial se activan espiritualmente mediante la energía del soplo y el canto, de la palabra en Kamëntšá con su gratitud y su permiso; es la memoria territorial que emerge de las historias y los rituales que equilibran el sistema biofísico de los ríos, la superficie vegetal, las plantas, los animales y orientan el pensamiento y el camino de la comunidad.

### **3.4. Elementos claves para la representación cartográfica.**

La representación cartográfica del territorio Kamëntšá, basada en los diferentes elementos hallados en la cosmovisión territorial, como el tejido, el uso y manejo del jajañ chagra, la espiritualidad, la oralidad, se convierte en una herramienta vital para la apropiación territorial y la construcción de lenguajes que dialoguen con otras visiones y proyecciones del territorio, ejerciendo una autonomía territorial basada en el conocimiento profundo y visión clara sobre el territorio.

Se proponen aquí dos elementos para la representación cartográfica, que da cuenta de categorías propias, nombradas en lengua materna, graficadas con convenciones inspiradas en la simbología, logrando una estructura de información geográfica que responda a la cosmovisión territorial del pueblo Kamëntšá y a sus necesidades para la

construcción y difusión estratégica de información espacial, tanto para fines pedagógicos, de transmisión de saberes, como para fines institucionales y constitucionales que les permita enfrentar los intereses externos que se gestan sobre su territorio.

Una de estas herramientas son los mapas, que “son una gran fuerza que refleja la influencia y prioridades de los actores poderosos que los crean, y a su vez los mapas pueden actuar como instrumentos útiles para moldear nuevas realidades espaciales” (Mc Call 2002, 1); se convierten en posibilidades para la reivindicación política y diálogo espacial entre representaciones de diversas territorialidades y actores, motivando una mayor participación en la representación y conocimiento de las comunidades sobre sus propios espacios y recursos.

Estos elementos que se proponen en esta investigación, al hacerse efectivos mediante un trabajo extenso de campo, etnografía y sistematización de información, son el reflejo de una capacidad organizada de trascender la cosmovisión territorial y las formas organizadas hacia nuevas formas estratégicas de ejercer territorialidad que se insertan en las nuevas tecnologías y en apuestas políticas por defender el territorio con las mismas herramientas con las que el Estado y las empresas privadas ejercen poder y dominio sobre los territorios indígenas. Estas herramientas requieren ser creadas para visibilizar los conflictos socio-territoriales, las potencialidades del territorio y las posibles formas de afrontarlos; como una estrategia de gestión propia de la información.

### **3.4.1. Lo “sagrado” como categoría de representación espacial.**

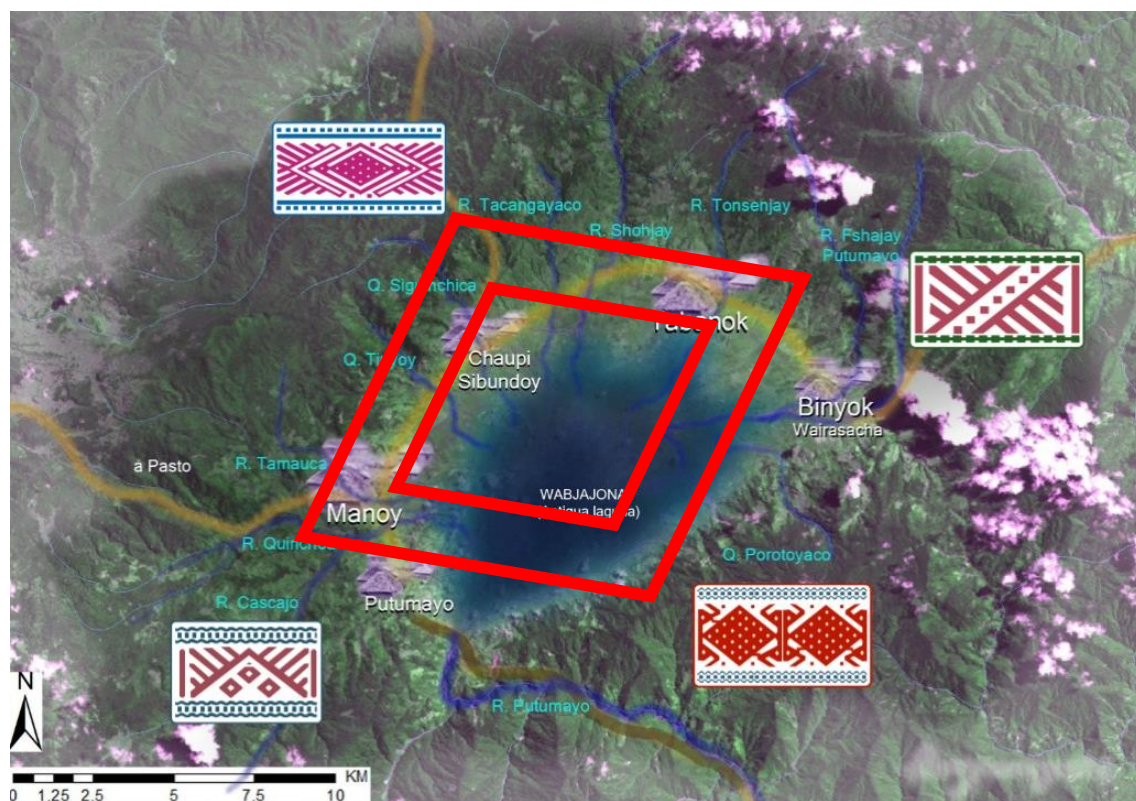
*Bengbe Uaman Luar* – Nuestro Sagrado Lugar de Origen; una concepción del Kamëntšá, que sacraliza su lugar de nacimiento y de vida pueblo indígena, su cosmovisión lo lleva a preservar y valorar lo sagrado de la montaña, la piedra, el río, las plantas, el bosque, el alimento, y demás elementos de la naturaleza.





Representar lo *sagrado* implica comprender desde la memoria y cosmovisión territorial, los tejidos sagrados que yacen en el territorio, aquel entramado que está relacionado con símbolos propios de la cosmovisión Kamëntšá, en el que el rombo como elemento central del tejido tradicional nace la vida, representa la Madre tierra y el vientre, el agua y la fertilidad como fuente de vida, el Sol y la luna como astros creadores. De allí que se identifique el Territorio Ancestral, como una escala de representación de

información espacial, en el que los referentes son las cuatro puntas del rombo que representan los cuatro cerros sagrados guardianes del Valle de Sibundoy.

Gráfica 4.

### Interpretación simbólica del Territorio Ancestral



 <p>Agua</p>	<p><b>Uyañin.</b> Representa toda la cadena montañosa del páramo Bordoncillo, lugar sagrado donde se preserva medicina ancestral y es el lugar de vida y nacimiento del agua para las comunidades que habitan el Valle de Sibundoy y reservorio de este recurso vital para el mundo.</p>
 <p>Aire</p>	<p><b>Binyok.</b> Es el lugar donde se cruzan los vientos, camino hacia el Paraíso y Cerro Cascabel; territorio ancestral que conecta la historia de los abuelos Inga y Kamëntšá que intercambiaban medicinas, alimentos, conocimientos y experiencias con los pueblos amazónicos del Bajo Putumayo.</p>
 <p>Tierra</p>	<p><b>Fshants.</b> Es el suelo fértil y productivo del Cerro Porotal, donde la memoria del territorio preserva la historia ancestral. Hoy amenazado para ser explotado por minería a cielo abierto de Oro; por ello se reivindica su uso productivo para el beneficio colectivo de las comunidades.</p>
 <p>Fuego</p>	<p><b>Batascuy.</b> Conocido como el cerro Patascuy, lugar sagrado donde vive un gran espíritu guardián del territorio, que ha cuidado el oro durante miles de años para la pervivencia de los pueblos Inga y Kamentsá.</p>

Fuente: Basado en imagen satelital tomada de Jajoy (2014).

Elaboración: Interpretación del trabajo etnográfico sobre el Territorio Ancestral.

Lograr la visualización de los espacios geográficos como lugares sagrados requiere de representaciones dinámicas que logren integrar “signos y lenguajes que se manifiestan en la naturaleza como cuerpos interrelacionados de manera armónica, y se expresan en los territorios tradicionales, a través de los mitos y las cosmovisiones, dando validez al uso, manejo y la apropiación del territorio como la manera de mantener la esencia de la vida” (Zapata 2010, 22). Para ello, en la interrelación de los elementos cartográficos, es fundamental la recopilación oral, haciendo uso de herramientas de registro en audio y visuales que puedan interactuar con las visualizaciones cartográficas y den cuenta de los relatos de la tradición oral que resignifican los lugares más allá de su ubicación o caracterización geofísica.

Los lugares sagrados que guardan una importante memoria territorial y donde habitan espíritus mayores que cuidan del territorio y la comunidad, son además, ecosistemas ambientalmente estratégicos por su alto grado de conservación, donde se encuentran diversas especies de flora y fauna, “espacios físico-espirituales que concuerdan en la cosmovisión Indígena, el imaginario colectivo de la sociedad y en la visión Estatal, como lugares que se deben preservar, conservar y proteger para el bienestar de las presentes y futuras generaciones” (Jajoy 2014, 203).

Preservar las montañas, los páramos y los ríos, ha sido una tarea vital heredada por nuestros mayores; nos han dejado un territorio natural y con agua. El territorio que fue de nuestros ancestros hoy es nuestro, es para nuestros hijos y para los que vienen (Taita Marcelino Chicunque, 2017).

Es necesario producir información levantada en campo por los conocedores del territorio, para generar polígonos sobre los usos sagrados del territorio, como bosques, páramos, chagras, humedales, que son indispensables identificar como ecosistemas con los que cuenta la comunidad, referenciados a partir de su importancia histórico, cultural, espiritual y haciendo uso de la toponimia ancestral, es decir, la recuperación de nombres antiguos y en lengua materna que se preservan en la memoria de los mayores y que pueden ser recreados por los jóvenes caminantes de la comunidad.

Una de las urdimbres del tejido sagrado del territorio es el agua, que conecta los diferentes espacios donde se conserva, se cuida y de allí depende la vida de nuestro pueblo y la del planeta. “Para mi gente, los lugares sagrados, montañas, ríos, lagunas, páramos, hacen parte de la tsbatsana mamá (madre tierra) allí *está el* agua en ese espacio energético intermediando entre el mundo espiritual y humano esperando convocar a creyentes y escépticos de todo el planeta a que sientan que del agua y la tierra depende la existencia

física, cultural y simbólica de nuestros pueblos milenarios” (Jacanamejoy 2012, 47). Por ello es fundamental, la identificación en territorio de los diferentes cuerpos de agua que hacen parte del tejido sagrado, los cuales se representan en una escala de detalle tal que sólo la comunidad podría estar en capacidad de identificar y así mismo, esta información debe servir para promover una estrategia colectiva de conservación para el cuidado vital del agua hacia el futuro. De manera que las proyecciones de uso, manejo y ocupación del territorio tengan en cuenta esta red vital de ríos, quebradas, nacimientos, chorreras, etc.

Así puede identificarse la red del agua que hace parte de la conexión fundamental del tejido sagrado del territorio que merece ser reconocido, valorado y sanado desde los rituales propios, pues “el agua como elemento estructurador en la forma de ocupar el territorio para el lugar de permanencia-pervivencia. Esta relación con los elementos naturales como estructuradores hace que se respete el orden natural del territorio” (Jajoy 2014,132).

### **3.4.2. La lengua materna afianza la memoria territorial**

La toponimia propia se refiere al ejercicio de renombrar los lugares y elementos del territorio en lengua materna, como una forma de nutrir la memoria oral y colectiva, lo cual requiere de ejercicios prácticos de recorrer el territorio y realizar cartografía social, para identificación de los cuerpos y nacimientos de agua, sitios sagrados, lugares peligrosos, inaccesibles, que puedan ser nombrados por la comunidad y designados con simbología y sistemas de relación reconocidos colectivamente. Un ejercicio que es a su vez una manifestación política de contrahegemonía cultural, en el sentido que reivindica las denominaciones propias para la comprensión y lectura comunitaria, trasladando a lo comunitario su potestad en definir el orden para entender el territorio.

La designación de estos nombres y símbolos están acompañados de relatos que otorgan significado a cada uno, atribuyendo también categorías de relacionamiento para su representación. El uso de la lengua materna para designar los lugares del territorio es una forma de despertar la memoria territorial y una forma de significación espiritual, que re-establece relaciones fundamentales en el tejido del pensamiento colectivo y constituyen un pilar fundamental de las prácticas territoriales de la comunidad Kamëntšá. “La lengua constituye el patrimonio mayor de la memoria; es la fuente de la visión de vida, de la filosofía de un pueblo. En ella se expresa el fondo y la forma del ser de la



población; en ella se imprime su geografía” (Ariruma 2014, 22). Es la construcción de una geografía sagrada, que se camina, se ritualiza, se nombra y se representa como parte de la memoria territorial de un pueblo, donde se imprime la preservación de la vida colectiva y un patrimonio para la defensa y recuperación del territorio.

Esta toponimia propia es entonces una herramienta de transmisión del significado cosmogónico de los lugares, ríos, quebradas, cerros, pues su visualización cartográfica permite generar mayor apropiación y su reemplazo en la base de datos genera una potencialidad en la gestión de información comunitaria. De esta manera, renombrar el territorio a través de representaciones cartográficas simbólicas y en lengua materna, genera una mayor gestión del territorio que incluyen saberes territoriales propios y conocimientos técnicos que potencian la apropiación territorial de la comunidad y con ello el ejercicio efectivo de la autonomía territorial.



## Conclusiones

La territorialidad indígena es un tejido diverso, de un complejo entramado y particular construcción para cada pueblo o comunidad, que responde a un amplio legado cultural donde su urdimbre es la cosmovisión territorial. Esta propuesta teórica abordó dimensiones de la territorialidad, en la que confluyen el concepto de memoria y oralidad, lo sagrado, el reconocimiento de las prácticas tradicionales y rituales, las representaciones espaciales propias como apuestas colectivas de construcción de territorio, como un ejercicio de resistencia a las propuestas de ordenamiento territorial que se imponen sobre los territorios indígenas. Así, los pueblos indígenas desde sus conocimientos, prácticas y legado cultural podrán seguir confrontando los regímenes y esquemas coloniales perpetuados en nuestros Estados, desde donde se mira y organiza el territorio y la vida colectiva de las comunidades.

Cosmovisionar el territorio indígena es un reto que se están planteando los pueblos indígenas en Colombia, en miras a transformar el orden territorial que en las últimas décadas está imponiendo la explotación de recursos, donde el primer factor de imposición es el despojo; y que por ende genera fuertes pérdidas y desarraigos culturales. Queda expuesta la necesidad de que las comunidades indígenas gesten y gestionen su propia información espacial de acuerdo a categorías temáticas y conceptuales acordes con su cosmovisión, ley de origen y ley natural, para que no sean otros que organicen la vida del territorio y su vida en la Tierra.

Reivindicar la espiritualidad en relación al territorio y su territorialidad, es un reconocimiento a la ritualización y prácticas medicinales de los pueblos indígenas, pero sobre todo el posicionamiento de “lo sagrado” como una categoría de representación y categorización espacial que se construye desde los saberes diversos de los pueblos indígenas y que es más apropiada para que la comunidad pueda planificar su futuro territorial en armonía con su cosmovisión ancestral; lo cual es un reto técnico, metodológico y epistemológico que aportaría a la construcción de tejidos territoriales entre pueblos indígenas y una perspectiva fundamental que aportaría a importantes desarrollos conceptuales.

Con este aporte al posicionamiento del pensamiento territorial indígena como construcción epistémica, que permite comprender de manera más amplia el concepto de Territorio, pretendo dejar planteados algunos elementos que aporten al análisis de los diferentes ejercicios de la territorialidad, de manera que el reconocimiento y apropiación al interior de las comunidades genere un escenario de mayor autonomía y coherencia con su cosmovisión territorial. Es decir, una intención conceptual que resultaría ser en sí misma una apuesta política para comprender desde el pensamiento indígena, el marco en el que se ejerce el derecho a la autonomía como proceso político comunitario, haciendo uso de conceptos, prácticas, metodologías y representaciones.

El uso de simbologías y toponimias propias para la representación territorial, es un insumo válido que refuerza los canales de recuperación oral y pedagógica que requiere la comunidad para transmitir sus saberes territoriales, y revitaliza la lengua materna como un dispositivo central de este proceso de apropiación. De allí que la propuesta conceptual de la territ-oralidad, resalta la importancia del territorio comprendido desde la oralidad, desde la palabra que se comparte en el camino a la montaña, al páramo, al río; en el jajañ-chagra sembrando y cosechando el alimento para la familia; en las enseñanzas y la fuerza que brinda la medicina tradicional; en el tejido que plasma el significado simbólico de un pensamiento antiguo.

Es un ejercicio en el que se ha plasmado y tejido la palabra de diversos actores comunitarios que gestan y defienden el territorio desde las visiones más profundas de ser y sentirse Kamëntšá Biyá; a quienes esta investigación puede proveerles mayores herramientas técnicas y conceptuales para orientar el trabajo de Cosmovisionar el Territorio, o la construcción del Plan de Armonización del Territorio, o en el lenguaje más institucional el necesario ejercicio de Ordenamiento Territorial, al cual se ve enfrentado actualmente el pueblo Kamëntšá Biyá de Sibundoy, debido a las permanentes presiones generadas por actores externos para administración de su territorio, proyectos de investigación para cuantificar y cualificar las fuentes hídricas y recursos minerales, la delimitación de páramos y venta de servicios ambientales, en contradicción con las visiones sagradas que pueden potencialmente proyectarse sobre este territorio.

Por último, desde mi sentir como mujer y en la palabra del sentir de muchas mujeres Kamëntšá, considero que aún queda mucho por reconocer a la mujer en la construcción de esta gran red que teje la vida del territorio y por tanto del pueblo indígena. Pues es la mujer portadora de una importante fuerza espiritual y de saberes ancestrales,

sostenedora del shinyak-fogón como espacio vital de la familia donde se comparte la palabra y jajañ-chagra como espacio donde se cultiva el amor por la tierra y el territorio; prácticas vitales de la territorialidad, pero que deben potenciarse como apuestas políticas por su posicionamiento también en otras instancias de la vida comunitaria donde es necesario sanar y desarmar la estructura patriarcal, que no permiten actuar de manera armoniosa y equilibrada entre hombres y mujeres por la defensa del territorio.

Espero con esto aportar al gran tejido de pensamiento y espiritualidad del pueblo Kamëntšá Biyá por la lucha de su territorio y la recuperación de su territorialidad en el sentido más amplio de su cosmovisión, para que no se pierda en las generaciones venideras ese sentimiento de afecto y de amor por Tsbatsanamamá – la madre tierra, porque quienes hemos camino, sentido, amado los lugares de este territorio ancestral, sabemos que vale la pena luchar por una herencia armónica para y por nuestros hijos e hijas.



## Lista de referencias

- Agredo, Gustavo Adolfo. 2006. “El territorio y su significado para los pueblos indígenas”. En *Revista Luna Azul*. Universidad de Caldas, Manizales, Colombia, 28-32.
- Assies, Willem. 2011. “Pueblos indígenas y negros. Territorios y recursos naturales en América Latina. En *Justicia y diversidad en América Latina Pueblos indígenas ante la globalización*, coord. Victoria Chenaut, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y Maria Sierra, 85-104.
- Arboleda Toro, Ruben, 2002. “El español andino (Segunda Parte)” En *Forma y función* 15. Departamento de Lingüística, Universidad Nacional de Colombia, 15-40.
- Barrera, Gloria. 2011. “Campos de poder artesanales en la comunidad Kamsá de Sibundoy, Putumayo, Colombia. Del trueque a las tendencias de moda”. *Revista Apuntes* vol 24, núm 2: 178-195.
- Bernal Conde, Cristian. 2014. “Cosmovisiones y formas de vida en la construcción del territorio indígena superpuesto por áreas protegidas: pueblos Arhuaco y Kokonuko en Colombia”. Tesis de Maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO, Sede Ecuador.
- Escobar, Arturo. 2000. “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander, 113-144. Buenos Aires: CLACSO.
- \_\_\_\_\_. 2014. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: ediciones UNAULA.
- Estermann, Josef. 1998. *Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- Garay, Gloria y Pinzón, Carlos Gloria Garay A. 1991. “El cuerpo como territorio sagrado”. Ponencia presentada en la Universidad Nacional de Colombia.
- González, Yamile. 2013. “Mecanismos para la defensa de la propiedad colectiva y la autodeterminación de los pueblos indígenas de Colombia, una perspectiva de derechos humanos” *Revista Derecho y Realidad de la Facultad de Derecho y*

- Ciencias Sociales, UPTC*: Boyacá, Colombia. Número 21 – I Semestre 2013, 303-312.
- Grosso, 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* N. 11-12: 187-198.
- Guerrero, Patricio. 2016. “Colonialidad del saber e insurgencia de las sabidurías otras: Corazonar las epistemologías hegemónicas, como respuesta de insurgencia (de)colonial”. Tesis doctoral. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Jacanamejoy, Jheovany Alexander. 2015. “Simbología plasmada en el tsombiach de la comunidad Kamentsá Biyá”. Tesis de pregrado, Universidad Nariño, Colombia.
- Jacanamejoy, Judy. 2012. “Mujer, agua y tierra. Pueblo Camentsá Valle de Sibundoy. Los conocimientos tradicionales sobre el agua y sus cambios”. *Revista Yachay 4ta edición* (Cabildo Indígena Universitario de Nariño y Putumayo): 31-34.
- Jajoy Juajibioy, Pedro Luis. 2014. Iuiari - Jtem inyenam Memoria y reencuentro en el territorio. Visiones sobre el territorio ancestral de los pueblos Inga y Kamëntsá del Valle de Sibundoy – Putumayo. Trabajo de grado para optar al título de Arquitecto de la Universidad de Nariño: Pasto.
- \_\_\_\_\_. 2017. Megaproyectos y rururbanidad en territorios indígenas: Efectos en la territorialidad del pueblo Kamëntsá Biyá del Valle de Sibundoy Putumayo – Colombia. Tesis de Maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO, Sede Ecuador.
- Jelin, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. España: Siglo Veintiuno editores.
- Juajibioy, Conchita. 2012. “Bengbe Betssetsange jajañ – la chagra de nuestros mayores”. *Revista Yachay 4ta edición* (Cabildo Indígena Universitario de Nariño y Putumayo): 21-23.
- Kowii, Ariruma. 2014. “Visión cultural del mundo andina: el caso del pueblo Kichwa”. Informe de investigación Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Lander, Edgardo. 2000. “Ciencias sociales, saberes coloniales y eurocéntricos”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander, 11-40. Buenos Aires: CLACSO.



- Mc Call, Michael. 2012. "Mapeando el territorio: paisaje local, conocimiento local, poder local". Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mamani Condori, Carlos. 1989. "Metodología de la historia oral". *Serie: Cuaderno de formación No. 1*. Ediciones del THOA (Taller de Historia Oral Andina) Chukiyawu.
- Mignolo, Walter. 1998. "Postoccidentalismo. El argumento desde América Latina". En *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. Edición de Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, 26-49.
- Montañez, Gustavo. 2001. "Razón y pasión del territorio y el espacio". En *Espacio y territorio. Razón, pasión e imaginarios*, 15-32. Bogotá: Editorial UNIBIBLOS.
- Muñoz, Esperanza. 2014. "Análisis del proceso de revitalización cultural del Pueblo Indígena Yanacona del Departamento del Cauca-Colombia". Tesis de Maestría, Universidad Andina Simón Bolívar.
- 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*, número 11, IDIS/UMSA: 49-64.
- \_\_\_\_\_. 2015. *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón ediciones.
- Rivera, Maria Victoria. 2007. "Saberes y prácticas femeninas en el ordenamiento territorial: experiencia en el Mirití-Paraná en el Amazonas Colombiano" En *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano*, coordinación editorial Astrid Ulloa, 109-120. Bogotá: UNAL.
- Tobar, Bernardo. 2003. "Hermenéutica del arte Kamentsá". Tesis de especialización, Universidad Nariño, Colombia.
- Ulloa, Astrid. 2007. "La articulación de los pueblos indígenas en Colombia con los discursos ambientales, locales, nacionales y globales". En *Formaciones de indianidad, Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, editado por Marisol de la Cadena, 286-326. Popayán: Envión Editores.
- \_\_\_\_\_. 2012. "Los territorios indígenas en Colombia: de escenarios de apropiación transnacional a territorialidades alternativas." *SCRIPTA NOVA Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, Universidad de Barcelona*. Vol. XVI, núm. 418.

- Velásquez, Oliver. 2015. “Chamanismo y política. La práctica médica con yajé como articulador político y social entre las comunidades indígenas del Putumayo” Tesis de Maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO, Sede Ecuador.
- Villota, Carmen Liliana. 2005. “La chagra: un agroecosistema tradicional de la sociedad indígena Camentsá en el municipio de Sibundoy (Putumayo – Colombia). Estudio etnobotánico”. Tesis de pregrado, Universidad Nariño, Colombia.
- Walsh, Katherine. 2009. *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala.
- \_\_\_\_\_. 2005. “Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad”. *Revista Signo y Pensamiento* 46. Volumen XXIV: 39-50. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Zapata, Jair. 2010. *Espacio y territorio sagrado. Lógica del “ordenamiento” territorial indígena*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Arquitectura

#### Documentos:

Sentencia Auto 004. <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm>

Constitución Política de la República de Colombia. 199. [http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/constitucion\\_politica\\_1991.htm](http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/constitucion_politica_1991.htm)

!

PIV - PLAN INTEGRAL DE VIDA DEL PUEBLO CAMËNTSÁ. CAMËNTSÁ BIYANG CA JËBTSENASHECUASTONAM “Continuando las huellas de nuestros antepasados”. Putumayo, Colombia. 2012. (Actualización 2019).

Plan Salvaguarda Pueblo Kamëntšá: bĕngbe luarentš šboachanak mochtaboashĕnts juabn, nemoria y bëyan. Sembremos con fuerza y esperanza el pensamiento, la memoria y el idioma en nuestro territorio. Pueblo Kamentsá. Sibundoy, Putumayo. Abril de 2014.

**Relatos:**

Leydi Juajibioy. 2019. Entrevista sobre visiones del territorio y territorialidad.

Wilson Pasuy. 2019. Entrevista sobre visiones del territorio y territorialidad.

Taita Arturo Jacanamejoy. 2017. Entrevista sobre los lugares sagrados del territorio Kamëntšá.

Taita Marcelino Chicunque. 2017. Minga de pensamiento saberes diversos del territorio Kamëntšá.

Aurita Chindoy 2017. Minga de pensamiento saberes diversos del territorio Kamëntšá.

Jaime Chindoy. 2017. Minga de pensamiento sobre las perspectivas territoriales del pueblo Kamëntšá.

Pedro Jajoy. 2017. Minga de pensamiento saberes diversos del territorio Kamëntšá.

Abuela Pastora Jansasoy. 2017. Entrevista sobre la simbología del tšhombiache.

Abuela Dolores Muchavisoy. 2017. Entrevista sobre la simbología del tšhombiache.

Mama Conchita Juajibioy. 2011. Encuentro Mujeres tejiendo para la vida.

Mama Narcisa Chindoy. 2011. Encuentro Mujeres tejiendo para la vida.