

BĚNGBE JOBĚTSANĚŠ JABUAIENAN

Canyĕ benach jebionánocan Cabĕng abuatambayá uatsjendayá

LA MÁSCARA DE NUESTRA EDUCACIÓN

Una experiencia desde el sentir Cabĕng educador(a) educando

JHOAN GILBERTO CHASOY JACANAMEJOY

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
FACULTAD DE EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE PSICOPEDAGOGIA
LICENCIATURA EN EDUCACIÓN INFANTIL
BOGOTÁ, 2021

BĚNGBE JOBĚTSANĚŠ JABUAIENAN
Canyĕ benach jebionánocan Cabĕng abuatambayá uatsjendayá

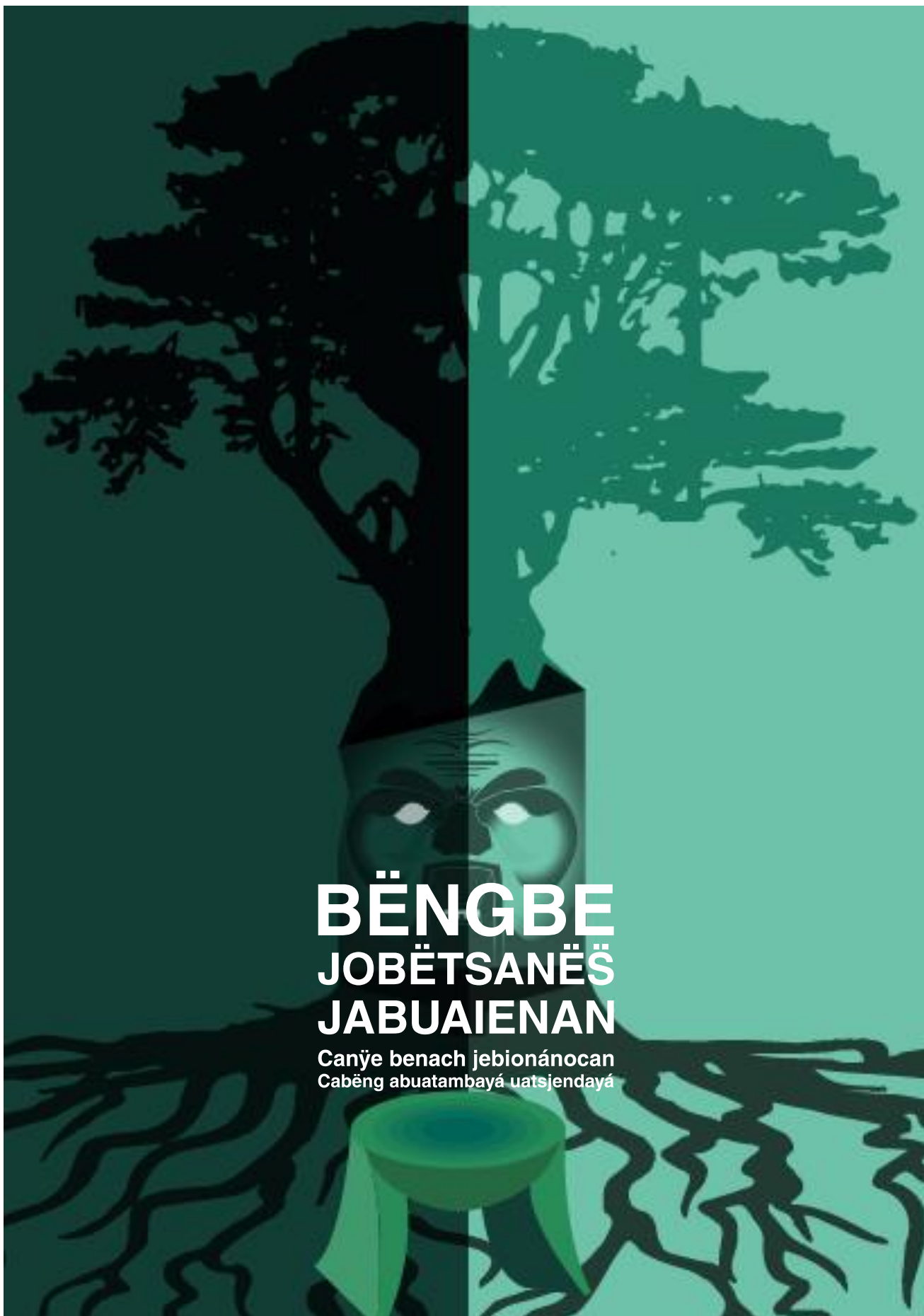
LA MÁSCARA DE NUESTRA EDUCACIÓN
Una experiencia desde el sentir Cabĕng educador(a) educando

JHOAN GILBERTO CHASOY JACANAMEJOY

TRABAJO DE GRADO PRESENTADO COMO REQUISITO PARA OPTAR POR EL
TÍTULO DE LICENCIADO EN EDUCACIÓN INFANTIL

ZAIDA CASTRO GUZMÁN
TUTORA

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
FACULTAD DE EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE PSICOPEDAGOGIA
LICENCIATURA EN EDUCACIÓN INFANTIL
BOGOTÁ, 2021



BËNGBE JOBËTSANËŠ JABUAIENAN

Canÿe benach jebionánocan
Cabëng abuatambayá uatsjendayá

TABLA DE CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS	6
GLOSARIO	7
LISTADO DE IMÁGENES	10
JABOJATŠAM <i>Para iniciar, comenzar (presentación)</i>	11
JUMASHĚNGUÁN <i>Hacer entrar a casa algo o alguien (introducción)</i>	12
NATSÁN <i>Indica un antes y un primer lugar: el permiso (antecedentes)</i>	14
CAPITULO I	
BĚNGBE JOBĚTSANĚŠĚNG WÁMAN FSHANTS TABANOK	
<i>Máscaras de nuestro lugar de origen</i>	21
1.1 CabĚngbe jobia fshants temp <i>La cara del espacio tiempo de nosotros mismos</i>	21
1.2 CabĚngbe JobĚtsanĚš fshants temp	
<i>La máscara del espacio tiempo de nosotros mismos</i>	23
1.2.1 Wabainbe temp jobĚtsanĚš <i>La máscara del tiempo cristiano</i>	24
1.2.2 ŠkenĚngbe temp jobĚtsanĚš <i>La máscara del tiempo foráneo</i>	28
1.2.3 Morabe temp jobĚtsanĚš <i>La máscara del tiempo de ahora</i>	35
CAPITULO II	
ATŠBE JOBĚTSANĚŠ SĚNSEMÓSHQUIAN NMEMOR	
<i>Tallando memorias de mi propia máscara</i>	38
2.1 Juamóshquian nmemorbe jobĚtsanĚšĚng jobiašĚng	
<i>Máscaras y caras de la memoria tallada</i>	39
2.2 JobĚtsanĚšĚng fsĚnjamóshquian <i>Máscaras que estuvimos tallando</i>	40
2.2.1 Uatsjendayentšok fsĚnjamóshquian <i>Tallando en un espacio escolarizado</i>	41
2.2.2 Yebnok fsĚnjamóshquian <i>Tallando desde la experiencia en casa</i>	47
2.2.3 Institucionalmente fsĚnjamóshquian <i>Tallando institucionalmente</i>	50
2.3 Jishconam fsĚnjamóshquian <i>Tallando para volver</i>	55

2.3.1 Tonjopasa yëfs nmemorbe fsënjamóshquian	<i>Tallando memorias del ayer</i>	61
2.3.2 Bëtsmamang bëtstaitang nmemorbe fsënjamóshquian		
<i>Tallando memorias de mis abuelxs.</i>		69
 CAPITULO III		
BETIÿ, TSBATSANAMAMABE JENA		
	<i>El árbol, semilla de la madre responsable</i>	75
3.1 Bojatšen	<i>Ley de origen, inicio-principio</i>	77
3.2 Tšabe juabn	<i>Pensar bonito - pensamiento mayor</i>	80
3.3 Jtsenojuabnaya	<i>Existir reflexionando – recordándome de la vida</i>	82
3.4 Otjenaya jomantiñam cabëng nmemor	<i>visiones que alimentan la memoria Cabëng</i>	85
3.5 Jëbtsenashecuastonam tojatšbena		
	<i>Repetir la huella reflexiva de lo elaborado, formado con las manos</i>	91
 CAPITULO IV		
	TSBATSANAMAMABE FSHANTŠ	<i>espacio tiempo vital de la madre responsable</i>
		101
 REFERENTES BIBLIOGRÁFICOS		
		104
 ANEXOS		
	<i>Tabla 1. Reseña y contenido de algunos materiales educativos producido por el Pueblo Camëntšá</i>	106

AGRADECIMIENTOS

A los espíritus mayores que protegen los lugares íntimos de *Abya Yala*, de *bëngbe Wáman Fshants Tabanok* nuestro lugar de origen.

A las creadorxs del espacio tiempo, aliento de vida, oscuridad y luz complementaria, relacional, cósmica de todo lo existente.

A *bëngbe Tsbatsanamamá* nuestra madre responsable cui-dadora del amor, vida, energía que abriga desde el vientre los cuatro elementos que somos.

A mi Pueblo *Camëntšá* e *Inga*, herederos de la visión y espiritualidad prestada de generaciones para el bonito pensar, el buen vivir, el recordando de la vida que ha permitido caminar por la memoria del sentir, escuchar, hablar, accionar desde el corazón.

A *atšbe buiñ* mi sangre Muyuy Chasoy Jacanamejoy Juajibioy... de tantas abuelxs, padres y madres, hermanxs, sobrinxs que han acompañado con su bonita energía este camino de vida, este tejido de sueños.

A mi compañera de lucha espiritual y a mi abuelita que viene pisando fuerte, mi hija, inspiración y aliento de fuerza para el palpitar del corazón.

A todos quienes en las multiversidades han acompañado este proceso de aprendizaje, con quienes compartimos caminos diversos por la vida.

A mi tutora Zaida Castro Guzmán, por su paciencia y comprensión en medio de la incertidumbre y la dificultad.

Hoy nuestra memoria vuelve, mañana será recordada, mientras tanto sigamos tejiendo pasos para los caminos venideros de muchas generaciones de *bëngbe Tabanok*.

Para que nuestros pasos no olviden la raíz *Cabëng* que somos como ella nos ha enseñado.

GLOSARIO

Aiená: vivo

Aienán o Ainán: corazón

Abya Yala (Dule): tierra en plena madurez o tierra de sangre vital

Anteo temp: tiempo antiguo

Atšbe: mi

Atšbe bëtšmamang bëtštaitang: mis abuelxs

Atšbe buiñ: mi sangre

Bacong batang: tías tíos

Basetem: niñx, **Basetemëng:** niñxs

Basetemëngbe yebna: casa de los niñxs

Bepta: papá **beptáng:** padres

Betma: mamá **betmáng:** madres

Bëng: nosotrxs,

Bëngbe: nuestrxs

Bëngbe basetemëng: nuestrxs niñxs

Bëngbe bëtšmamang bëtštaitang: nuestrxs abuelxs

Bëngbe bëtšëtsang nuestros ancestros

Bëngbe Tabanok: nuestro lugar de origen

Bëngbe tatšëmbuam: nuestrxs sabixs

Bëngbe Tsbatsanamamá: nuestra madre responsable

Bëngbe Wáman Lware Tabanok - bëngbe Wáman Tabanok - bëngbe Wáman Fshants:
nuestro sagrado lugar de origen, lugar íntimo

Bëngbe Wafjajonok: nuestro lugar de la laguna

Bëngbe yentša nuestra gente

Bëtsa: Dios o creador

Bëtšcnaté: el día grande

Bëtšjajañ: granja inmensa

Bëtšëtsang: antepasados

Bëtšmamang: abuelas

Bëtštaitang: abuelos

Biajiy: bebida íntima de la planta de yagé.

Binjijök (Camëntšá), Wairasacha (Inga): lugar de los vientos, hoy San Francisco

Bishana: Comida típica del Pueblo la cual es una sopa hecha de coles y maíz principalmente

Cabëng: nosotros mismos

Cabëngbe Lwar: lugar de nosotros mismos

Cabëngbe temp: tiempo de florecimiento de la cultura

Caca temp: tiempo de la oscuridad y el silencio

Camëntšá: cercano de sí mismo o así mismo

Camëntšá Biyä: hablante del Camëntšá o lengua Camëntšá (según contexto)

Camëntšábe Fshants: lugar íntimo de los Camëntšá

Camëntšábe juabna: pensamiento Camëntšá

Camëntšábe nyetslware: mundo Camëntšá

Canÿe tsaquëncá: los que habitamos un mismo espacio tiempo o como una sola familia

Clestrinÿe: espacio tiempo del florecimiento

Enutá: compañero

Fshantš: espacio vital de vida-íntimo

Jábian: tejido

Jabuaienán: orientar

Jaienán: nacer

Jajañ o jajok: lugar de cuidado biodiverso, chagra

Jtsenojuabnayá: existir reflexionando o recordándome de la vida

Jtsenojuabnayá Cabëngbe juabna: la investigación propia

Joashkon (Camentsa), killa (Inga): luna

Jobëtsanëš: máscara **Jobëtsenëšëng:** máscaras

Jobia: cara-rostro **Jobiašëng:** caras-rostros

Juamóshquianá: tallado

Juabën: colectado

Mora temp: tiempo de ahora

Natsán: lapso de tiempo que ya paso e indica una posición en primer lugar

Nchanjobaim: tiempo venidero

Ngatsach Rimay (Inga): hablante Inga

Nÿayanëfja: tejido histórico o faja imaginaria

Pariakaka: cordillera de los andes

Razón bojanÿá: razón de la palabra

Runa (Inga): gente inga

Sbarëco: canasto

Shnan: remedio

Shěntsán temp: tiempo de la escasez

Shinye (Caměntšá), Inti (Inga): sol

Shinyak: lugar de abrigo, fogón o tulpa

Šboachan: fruto de la esperanza o maíz

Škeněng: gente no Caměntšá o foráneo

Škeněngbe juabna: pensamiento foráneo

Tabanok: lugar de partida y llegada, volver, devolver o retornar

Tatšěmbuam: médico tradicional

Tjañ o tjok: lugar de las montañas

Tsafjok: lugar donde se prepara los alimentos

Tsbatsanamamá: madre responsable

Tsenēs: butaca o banco, representación de Wáman Fshantš

Tšabe juabna: pensamiento mayor o bonito pensar

Tšombiach: faja o chumbe.

Uabéněng: hermanas

Uaftšěng: hermanos

Uacjnaité: día de las ofrendas a las ánimas

Uáman Soyěnga Caměntšá Uatsjendayěnga: los aprendices de cosas importantes del Caměntšá

Uenán: despacio o lento

Uenán uenán: despacio con calma

Wabain tempo: El tiempo cristiano

Wafjajonok: lugar de la laguna

Wáman Fshants: lugar íntimo o tierra valiosa

Wáman Fshantšbe juabna: memoria del lugar íntimo

Wáman Fshantš Tabanok lugar íntimo – lugar de origen

Wáman Tabanok: lugar de origen

Yebnok: lugar para el desarrollo de actividades propias de personas o casa

Yentša: personas o gente

LISTADO DE IMÁGENES

Imagen 1. Fotografía La cruz del misionero <i>posando para el registro de una educación evangelizadora.</i>	35
Imagen 2. Fotografía ensayos de agricultura en Sibundoy-Misiones de Padres apuchinos Caquetá Putumayo 1912 <i>niños aprendiendo de la agricultura foránea.</i>	35
Imagen 3. Fotografía Ensayos filarmónicos Misiones de Padres Capuchinos Caquetá Putumayo 1912 <i>niños con instrumentos propios y foráneos.</i>	35
Imagen 4. Fotografía Izada de Bandera <i>niños cabëng y no cabëng a un lado y otro de la bandera.</i>	35
Imagen 5. Fotografía almacén de ciclas y motos de mi padre.	48
Imagen 6. Fotografía desfile en la Guardería de Sibundoy.	48
Imagen 7. Fotografía bautizo en la catedral de Sibundoy.	48
Imagen 8. Fotografía visita al santuario de la Virgen de las Lajas.	48
Imagen 9. Fotografía carnaval de blancos y negros con mi comunidad.	48
Imagen 10. Fotografía San Juan mujer en el castillo preparándose para el degollamiento.	64
Imagen 11. Fotografía san Juan hombre con su gabán y máscara con la lengua afuera.	64
Imagen 12. Fotografía san Juanes después del ritual del degollamiento del gallo.	64
Imagen 13. Fotografía <i>niño</i> san Juan hombre en “el carnaval de los niños”.	64
Imagen 14. Fotografía san Juan mujer con máscara (mujer silbando o soplando) puesta y canasto a la espalda.	64
Figura 1. Ilustración del tsenëš, representación del Wáman Fshants o Wáman Tabanok donde estamos sentados-asentados bëng Camëntšá. Fuente propia.	84

JABOJATŠAM para iniciar, comenzar

Si no quieres que tu espíritu se muera de hambre, camina con tu pueblo.

(Jamioy, 2010. p. 149)

La escases de la que muchos de los Pueblos sienten por y para la vida que se entiende como lo existente en *Tsbatsanamamá*¹ y con ella sus expresiones más íntimas con y para nosotros como la lengua materna, donde el pensamiento se vivifica y permite la comprensión de un mundo desde cada corazón, es una realidad que cada vez se hace más latente, con la cual se ha tratado y ha permitido de alguna manera volver a sentirnos-pensarnos para fortalecernos como Pueblo, como *Cabëng nosotros mismos*, que a pesar de parecer una fuerza tímida ante el estado de las cosas, camina, como lo mencionan *bëngbe bëtsmamang bëstaitang* *nuestrxs abuelxs: uenán uenán* *despacio con calma*, en su propio ciclo, pretendiendo comprender la vida y su palabra desde la *ley de origen*, el *tšabe juabna* *pensamiento mayor o bonito pensar* y el *jtsenojuabnayá* *existir reflexionando o recordándome de la vida* al escuchar las voces *Camëntšá*, donde la palabra se halla no en teorías, conceptos, categorías, sino en el sentir interconectado con todo lo *aiená* que representa algo *vivo*, y por tanto que tiene *aiénán* que significa *corazón*, que es verbo *jaiénán* *nacer* y *jabuaiénán*, *orientar*, indicando entonces el sembrar en el corazón de alguien la palabra para que ella nazca y se reproduzca a su tiempo.

Voces se han levantado, corazones se han expuesto, de vida se está dispuesto y mientras el fuego del espíritu este presto, todo tendrá y volverá a su tiempo.

Estar en armonía, en orden, en equilibrio, en silencio, en el cosmos, recordando el tiempo sin nada que esperar, recordando a *Tsbatsanamamá* sin fronteras ni límites que quitar, recordando los pasos libres de nuestras gentes al caminar, recordando la luz del *taita Shinje-Inti* *sol* y *mama Joashkon-Killa* *luna*, en sus ciclos, ritmos de su propio trazado circular, invitan solo a seguir caminando por su eterna espiral.

¹ *Tsbatsanamamá*: Es equivalente a Madre tierra o Madre responsable. Este es un término que es castellanizado y que al descomponer la palabra *Tsbatsana* significa que protege y *mamá*: palabra en español que hace referencia a madre. Anteriormente se utilizaba el término de *mamatema* para hacer referencia a nuestra madre tierra.

Avivan los sueños de la abuela alentando al fuego del espíritu, desde su aliento de vida, calman el hambre, calman la sed, calman la memoria propia del recuerdo no objetado, no educado, no civilizado, no comprado, no legitimizado, sino compartido para la vida que se devuelve en su honor.

JUMASHĒNGUÁN hacer entrar a casa algo o alguien

Los espacios tiempos y su gente tienen mucho que narrar, la palabra guardada en el *shinyak* lugar de abrigo-fogón o tulpa, *jajañ* lugar de cuidado biodiverso- chagra, *tjañ* lugar de las montañas ha sido el hilo conductor del pensamiento, que llama y convoca el sentir interrelacionado de todo lo existente en la memoria de *Tsbatsanamamá* y sus hijxs, que han recreado lenguajes y representaciones del *Camëntšábe nyetslware* mundo *Camëntšá*, desde antes y después de la llegada del *skenëngbe juabna* pensamiento foráneo, que a partir de esta inician formas-deformas encubridoras de acontecimientos que han bloqueado-blanqueado el *Camëntšábe juabna* pensamiento *Camëntšá*, que en el presente trabajo se dan a conocer desde mi experiencia al poder caminar *uenán uenán*, para *jtsenojuabnaya* en el *Wáman Fshants Tabanok* lugar íntimo - lugar de origen comprendido desde su complemento el *nyäyanëfja* tejido histórico o faja imaginaria, que permiten sentir, pensar, conocer mejor la relación espacio tiempo del *juabën* colectado en las experiencias *Cabëng Camëntšá* que a cada paso han ido pronosticando el *nchanjobaim* tiempo venidero.

Recordar expresiones de vida como las *jobëtsanëšëng* máscaras que guardan como un espejo, el reflejo de la sociedad entera, representando por un lado la burla a lo foráneo por el malestar cultural generado, que sirvió “como uno de los más eficaces medios de desfogue emocional, de resistencia cultural pasiva y de medio adaptativo que les permitiera resistir y sobrevivir hasta el presente” (Rojas, s.f, p. 26) a nuestro Pueblo, y por otro en el presente texto que serán abordadas como una metáfora de ocultamiento, encubrimiento de las verdaderas *jobiašëng* caras de *bëngbe bëtsëtsang* nuestros ancestros agobiadas cada vez más por cada espacio tiempo violento, agresor que se vino imponiendo, expuesto en el primer capítulo, donde la *Wáman Fshantsbe juabna* memoria del lugar íntimo como texto, se manifiesta en los cambios físicos, mentales, espirituales, naturales de espacios y formas de vida en *Cabëng* nosotros mismos. Que al presente *bëngbe bëtsmamang bëstaitang* nuestrxs

abuelxs invitan a sentir más que a pensar este espacio tiempo de escasez, para sentir-sentar el pasado que somos nosotrxs y el presente que ya son lxs veniderxs.

Donde cada generación **Cabëng** ha convivido en el camino con muchos cambios, por diversos actores y hechos, que al caminar e interactuar han despojado de la memoria el pasado-presente de formas de vida propias, confundiendo e impidiendo la superación de un mejor sentir, pensar, accionar en el **nchanjobaim**, que asegure la pervivencia de los mundos posibles, que no queden relegados al papel normativo, pues la mayoría de espacios de educación como los espacios escolarizados y las comunidades abordados en el capítulo dos continúan tallando una visión homogénea, hegemónica, patriarcal, capitalista, neoliberal de la vida de los cuales se tiene la experiencia de haber sido participe, donde la desigualdad de un mundo frente al otro es demasiado grande en tanto a lo que se comparte de nuestros Pueblos, que vienen de “la tensión entre el interés por la desaparición, la integración o el reconocimiento” (Rojas, 2005, p. 24).

Además el segundo capítulo habla de las diferentes maneras de resistencia de nuestros Pueblos, con lo que han logrado mantener esos rasgos culturales en la palabra, memoria, pensamiento, espiritualidad, práctica dados por la persistencia de cuidados entre **Cabëng** y nuestros espacios tiempos, como también de la adopción de herramientas que puedan servir para fortalecer y hacer nuestros propios tallados de identidad a la vida **Camëntšá**, que ha tenido que ver con expresiones de desobediencia, protesta, movilizaciones y hasta la lucha en el campo jurídico para equilibrar el valor, riqueza que guarda la vida de las memorias de **bëngbe bëtsëtsang** en defensa de **Tsbatsanamamá**.

Ya para el tercer capítulo, se inicia enunciando **jtsenojuabnaya Cabëngbe juabna la investigación propia** y su metodología que se basa en entender nuestro **Camëntšábe nyetslware** desde adentro, en la palabra, su memoria y pensamiento creados por **bëngbe bëtsëtsang** y plasmados en la **ley de origen**, el **tšabe juabna pensamiento mayor o buen pensamiento**, el **jtsenojuabnayá existir reflexionando recordándome de la vida** y aportes que otros pueblos hermanos nos hacen desde sus conoceres y experiencia para motivarnos a fortalecer la identidad de quienes hacemos parte del Pueblo **Camëntšá**, que en una breve revisión y análisis de algunas elaboraciones de nuestro Pueblo, reconocemos ausencias de materiales para la primera infancia y la educación primaria, donde se fortalezca la *identidad de la palabra* y por tanto la *identidad Camëntšá* desde mi comunidad y a manera personal de mi ser **Cabëng** educador(a) educando para poder volver a recrear nuestro propio camino.

Finalmente en el cuarto capítulo se presenta a manera de reflexión algunos aportes que desde el caminar la palabra-memoria-pensamiento de nuestro Pueblo se reconocieron en *jobetsanesëng* y *jobiasëng* que impiden y posibilitan respectivamente, la práctica de la oralidad en lengua materna desde propuestas nuevas de elaboración que empiecen a profundizar en la palabra desde la escritura, la imagen y su memoria-pensamiento que sirvan de herramienta para todxs lxs *Cabëng* educador(a) educando y *bëngbe basetemëng nuestrxs niñxs*.

NATSÁN indica un antes y un primer lugar: el permiso

La palabra *natsán* hace referencia a un *lapso de tiempo que ya paso* y a la vez indica una *posición en primer lugar*, *jobnatsán* y *jonatsán* así mismo indican *ir delante del otro o ser el orientador, adelantarse o adelantar algo o a alguien* en el sentido de que será el *promotor o iniciador de algo*, es decir *juánatsan*, que por otra parte su acentuación al final *juanatsán* es *acompañarse de alguien*, después, que hay un ejercicio de reciprocidad complementariedad al *llevar o dirigirse hacia un lugar-momento*, propósito, en otras palabras, *jenanatsán*, *llevarse entre dos o varios a un sitio*, practica, pensamiento, memoria, palabra, de ahí que poder tener la iniciativa y la voluntad para regresar, tal como en nuestras palabras lo podemos mencionar con *jtonantsán*, *ir adelante, acompañados, para regresar* inclusive a nuestro vientre común, a *bëngbe Tsbatsanamamá* nuestra madre responsable, hace de este escrito una propuesta de regreso al *Camëntšábe juabna*, para la cual fue necesario y fundamental tener presente la compañía de otras experiencias ya adelantadas, que dan paso a orientar este trabajo en conjunto con las experiencias educativas del Pueblo *Camëntšá* del que soy parte, y por ello *natsán* nos permite pedir permiso y agradecer en primer lugar por los compartires que alimentaron este escrito.

De allí las múltiples relaciones que se entrecruzaron alrededor del caminar al encuentro con mi recordar *Cabëng* para pensarme el rol de educador(a)-educandx, y así distinguir las realidades no muy distintas de nuestros Pueblos de *Abya Yala*², en un ahora que pareciese ser ayer, pues no distan de encontrarnos entre las mismas *jobëtsanëšëng máscaras*

² Nombre que le dio el pueblo kuna, de Panamá y Colombia, antes de la llegada de Cristóbal Colón y los europeos. Literalmente, esa expresión significa tierra en plena madurez o tierra de sangre vital, tierra noble que acoge a todos. La denominación Abya Yala es símbolo de identidad y de respeto por la tierra que se habita. (Comisión Económica para América Latina y el Caribe CEPAL, 2017, p.21)

que solo reformadas o yuxtapuestas continúan encubriendo nuestras *jobiashëng* caras metafóricamente hablando de lo ajeno y lo propio, esto último en una constante lucha en el venir e ir de vuelta a *bëngbe Wáman Fshantš* nuestro lugar de origen.

Es así como con *bëngbe bëtsmamang*, *bëtstaitang*, *uabënëng* hermanas, *uafšëng* hermanos empezaron a surgir en mí, preguntas que me han llevado a sentir a un Pueblo a muchos pueblos, que tratan en estos momentos de cuidar toda forma de expresión que dé cuenta de nuestras formas de vida, destacando así entre estos, la palabra, como espacio-tiempo de sentido o aliento de vida que nos permita volver a reflexionar, pensar y orientar lo que está ocurriendo en todos los espacios donde nos encontremos, en especial y por nuestro interés en lo educativo, los modos de vida que se llevan dentro de estos, que con lo observado y escuchado en este caminar se le apuesta a poder comunicar y compartir estos saberes cono- seres que se encuentran en la palabra a *bëngbe basetemëng*, de allí que como mencionan algunos abuelos son más grandes nuestros deberes que nuestros derechos como *Cabëng* educadorxs-educandos para un fortalecimiento mutuo con todo nuestro Pueblo *Camëntšá*.

Ahora bien, esa construcción ha sido orientada por diferentes formas que se han creado recreado entorno a la palabra, entonces la oralidad de *bëngbe bëtsmamang* *bëtstaitang*, y algunos escritos como libros, revistas, cartillas o algunos trabajos o tesis de grado que han antecedido al presente, permitieron dar claridad a nuestro ejercicio como ocurrió con la tesis: Jardines infantiles indígenas de Bogotá. Un relato de la experiencia de Emily Johana Quevedo Pinzón (2012) quien con su investigación nos aporta memorias desde las creencias de actorxs de los procesos educativos, las cuales movilizan las relaciones, acciones que se diseñen, construyan e implementen dentro de propuestas pedagógicas e incluso poder darle forma a como se hará la practica pedagógica para lo cual sugiere que es necesario entonces un ejercicio riguroso de revitalización del propio pensamiento de cada pueblo, consolidando entonces los procesos de reflexión casa adentro, refiriéndose a lo que Juan García(s.f.) señala respecto a que hay asuntos de la cultura de cada pueblo que se resuelven precisamente al interior de estos, reconociendo entonces una deuda de los pueblos consigo mismos (p.184-186), que empieza entonces con cada cual, desde allí podemos entonces transformar o conservar realidades que permitan la fluidez de ese ser *Cabëng* educador(a)-educandx, en los diferentes contextos, hoy más diversos, donde la presencia de *bëngbe basetemëng* son también hermanxs educadorxs-educandxs que nos convocan a aprender cada vez más para poder nutrir nuestra manera de ver el mundo desde la palabra pensamiento.

Esta tesis además me permitió reconocer experiencias de educadorxs infantiles y algunas reflexiones que en el proceso de apertura de los jardines infantiles indígenas se dieran partir de preguntas como ¿quiénes son los niños y niñas para los indígenas?, ¿Desde y hasta cuando son niños y niñas?, ¿Qué deben saber - aprender los niños y las niñas indígenas?, ¿Qué es ser niña o qué es ser niño? y ante estas identificar las responsabilidades de sus actores como el hecho de ser las responsables de fortalecer el proceso identitario de niñxs, y que su coherencia entonces va de la mano con el proceso identitario de la comunidad, con el proceso de hacer camino empezando con el de uno, reconociendo las limitantes como maestrxs indígenas, y la cercanía entonces que debe haber para avanzar, con el acompañamiento de sabedorxs indispensables en el trabajo con la cultura y la pertinencia acerca de qué enseñar desde la cultura no ancestral.

Por otro lado la tesis doctoral: significados de vida, espejo de nuestra memoria en defensa de la madre tierra de Abadio Green Stoncel, del Pueblo Guna Dule (2011), el cual aporta a mi trabajo y al propósito personal, que consiste en alimentar la palabra en lengua materna-paterna, sus memorias y su pensamiento, el autor en su experiencia empieza también con el ejercicio de darle la importancia, al lugar que debería ocupar la tradición oral en la historia de los pueblos originarios de *Abya Yala*, en especial el hecho de remontarse al origen de las palabras para desde allí conocer el alma y el sentido de las cosas recreadas por este pueblo, lo cual lo han llevado a las historias de sus ancestros quienes le dan sentido a su identidad y orgullo de ser Guna Dule, de ser una sociedad.

En el mismo sentido, esta tesis plantea como base de la enseñanza-aprendizaje la historia de origen de su pueblo, del amor a la madre Tierra, de cada palabra que hace referencia a ella y a sus creadores ya que como afirma por ella vivimos y podemos disfrutar de la vida y es quien ha permitido que su pueblo pueda pervivir en medio de otros pueblos del mundo. Por otro lado, nos muestra desde los significados de vida, lo cual es una herramienta o camino pedagógico como lo menciona, es posible recrear la enseñanza aprendizaje de su lengua, de una manera que niñxs puedan recuperar y recrear el origen de su propia historia y cultura, la cual la realiza al profundizar en los conocimientos milenarios de la cultura Dule, consignados en las palabras oralizadas, escritas que permitan reconocerse en su propia lengua, su memoria y a través de ella puedan apreciar y amar la riqueza de su cultura. Debido a esto su tesis hizo parte de esa inspiración ya germinada por algunas personas de mi Pueblo lo cual reafirmó y me permitió darle continuidad a esa constante y trascendente acción de

sembrar en el corazón la palabra con mis hermanxs como lo mencionan los abuelos de mi pueblo.

También me pareció importante como desde su experiencia da a conocer algunas recomendación y propuestas a tener en cuenta en la formación de nuestrxs educadorxs y propuestas educativas para la enseñanza de la lengua materna-paterna resaltando la importancia de la oralidad que todavía se encuentra en la memoria de *bëtsmamang bëtstaitang* abuelas abuelos, *betmáng beptáng* madres padres, *bacong batang* tías tíos y además en la memoria de *Nana Olodililisobe*, nuestra Madre Tierra o *Abya Yala* como más se le conoce en Guna Dule y para nuestro Pueblo *Camëntšá* de *Tsbatsanamamá* nuestra madre responsable.

Reconocer la situación que se afronta en cada uno de los pueblos, como lo permite reconocer desde los Guna Dule, donde también se tiene contacto con la cultura dominante y la imposición de su educación, se hace necesario y urgente que la lengua materna no solamente sea enseñada en las escuelas constituidas por los pueblos sino en cada espacio-tiempo que permita entrar en dialogo con ella, que permita como menciona Abadio Green Stoncel (2011): “aumentar la seguridad sicológica de un pueblo y sus miembros, conociendo la relación del habla con el conocimiento de nuestrxs mayorxs y permitir el dialogo comunitario sobre nuevos términos al entrar en contacto con otras lenguas y culturas, lo cual ayudaría con mayor facilidad a descubrir el rostro de nuestra cultura y sus saberes” (p.67).

En ello nutre su trabajo con experiencias de la enseñanza de la lengua materna reflexionando acerca de que esta debe ser enseñada en primer lugar desde nuestra identidad, de lo que somos, y así continuar dándole valor a la tradición oral que se ha ejercido desde hace siglos, y claro porque no, la escrita, como herramienta y medio de apoyo para los momentos actuales pero que como sugiere no solo sea entender la lengua a partir solo de la estructura gramatical, pues si esta no se tiene presente la memoria identitaria no posibilitara acceder a los conocimientos ancestrales.

Así mismo menciona lo fundamental que se hace entonces para la formación de educadorxs, apostarle a una educación que le dé la importancia de profundizar en nuestra lengua a manera de comprender la sabiduría que está en ella, es decir que desde que no haya una formación sistemática de lxs educadorxs-educandxs desde esta perspectiva, no será posible transformar el sistema educativo que tenemos hoy en nuestro país, que aún no responde a realidades y necesidades educativas de nuestros pueblos.

Afirma además que la lengua debe dar cuenta de las narraciones de nuestras historias que aparecen en el lenguaje metafórico, la poesía que nuestros mayores y sabias han transmitido desde siempre, y que entonces la propuesta de escribir en lengua, teniendo en cuenta las raíces debe ser un interés colectivo, ya que las lenguas son tejedoras de las historias de la humanidad y por eso cada pueblo debe mantenerla y protegerla; esto permitirá mayor conciencia de lo que somos y de nuestra relación con la tierra, la única que está permanentemente cuidando la vida de todos los seres, es una mujer, es la madre de los seres vivientes.

Evocar las palabras, es entonces un ir conociendo y develando el rostro de los ancestros y el sentido de las cosas y de la vida, la metodología de aprender la lengua materna desde los significados de las palabras, son aporte a nivel pedagógico que debe profundizarse para que las nuevas generaciones tengan mayores argumentos de seguir resistiendo desde la visión propia de la palabra-memoria-pensamiento, en su estudio como una herramienta lingüística se vuelve poderosa para la defensa de nuestra cultura y nuestros territorios, ya que la lengua castellana desde hace siglos ha consistido en mermar el sabor, la importancia de la sabiduría de los abuelos y de las abuelas cuando transmiten su palabra.

Por último, debo resalta su aporte en el reconocimiento de la diversidad de formas de escritura que se han desarrollado en el Pueblo Dule, y entonces nos permite conocer como las molas tejidos de la memoria, la pictografía escritura de la medicina, los bastones guardianes de la unidad en la vida comunitaria, los instrumentos musicales escritura de los dioses, que destacan entonces como a partir de las escrituras milenarias han hecho la pervivencia de nuestras culturas milenarias, en ello es importante entonces como aporte reconocer que cada pueblo ha desarrollado sus propias escrituras, por ejemplo en nuestro pueblo se da en el *jábian tejido del tšombiach faja o chumbe*, el *jábian* del *sbarëco canasto*, el *juamóshquianá tallado* en madera de *jobëtsanëšëng* y otros.

Otro trabajo que también sirvió de apoyo para abordar mi tema fue la tesis de grado formación inicial de maestros de la comunidad Embera Katios del alto Sinú y el desarrollo de su identidad cultural de Jader Manuel Torres Argumedo (2014) en la que se hace un análisis de proceso de formación docente para desempeñarse en contextos diferenciados culturalmente ofrecida en el programa que ofrece la Escuela Normal Superior de Montería para formar a docentes Emberas y cómo este proceso aporta al desarrollo de la identidad cultural de este pueblo, en la perspectiva de prepararlos para que asuman una educación

propia que les permite ser actores principales en el mantenimiento de su identidad cultural desde los elementos propios de esta educación: Territorialidad, espiritualidad, familia, comunidad-pueblo y la lengua.

Los elementos relevantes para mi trabajo corresponde al abordaje que se da al dialogo respetuoso de saberes y conocimientos de las diferentes culturas que articulen y se complementen mutuamente, entendiendo como lo afirma Artunduaga (2004), un enriquecimiento mutuo de las culturas, el cual solo se daría si existe una apertura biunívoca de alteridad (como se citó en Torres 2014, p.17), donde se respete los legados culturales de los Pueblos Originarios, los principios de la educación propia propuestos por el Sistema de Educación Indígena Propio SEIP.

El último de los principios mencionado es la lengua materna, la palabra, como una de las máximas expresiones culturales porque “es a través de ella que se construyen y desarrollan los saberes, los conocimientos y el pensamiento mismo (...) en ellas se encuentran la visión cósmica de la vida, reflejan una concepción de vida” (SEIP, 2012 como se citó en Torres 2014, p.77-78). Que fortalecen la identidad y la espiritualidad de la misma y de sus gentes y que por tanto plantea que debe desarrollarse un completo trabajo de recuperación y sistematización del pensamiento desde la palabra y los saberes de *bëngbe bëtsmamang bëstaitang* buscando ese tránsito de la oralidad a la escritura que permita entonces su conservación y disponibilidad para la enseñanza de la lengua materna que alimente la identidad y el pensamiento de cada Pueblo Originario.

Así en un marco de luchas de nuestros Pueblos en el actual estado nación constituidos, el autor nos señala que la educación propia vino a ser la conquista de los Pueblos Originarios para que a través de esta se le dé el derecho de existir culturalmente, planteamiento que estaría en coherencia si se hiciese una constante el hecho de practicar, sentir, pensar la palabra y no quede simplemente en la formalización educativa de los textos en donde se plantea. Pues como lo menciona Torres Argumedo (2014) es importante que su espíritu se vivencie en el pensamiento y las acciones comunitarias, las prácticas de rituales, la tradición oral y su memoria.

Por otra parte, plantea que los docentes sean los primeros en asumir la identidad cultural del Pueblo y así puedan realizar un trabajo pertinente y con sentido de pertenencia, que, gracias a los encuentros con más procesos interculturales el reto está en armonizar los saberes y conocimientos propios con los conocimientos de otras culturas de manera

pertinente a las realidades sociales de su contexto para la reivindicación de la identidad y la pervivencia cultural del pueblo. Por último, rescató la necesidad del dialogo intergeneracional con mayorxs y sabedorxs y los docentes en formación, pues con y hacia ellos, el acercamiento permitirá autoreconocer otras formas alternativas de enseñanza que lo hagan consciente del valor de su legado cultural y por tanto de la vida de su Pueblo.

CAPITULO I

BËNGBE JOBËTSANËŠËNG WÁMAN FSHANTS TABANOK

Máscaras de nuestro lugar de origen

El *Wáman Fshants*³ lugar íntimo del *Camëntšá*⁴ cercano de sí mismo, ha compartido al igual que sus hijas e hijos, toda la vida que este espacio le ha permitido brindar, por ser de relaciones dis-tintas a las idénticas del paso “civilizatorio”, que han cambiado drásticamente, específicamente en el último centenario, con la llegada de los padres capuchinos, eso, sin desconocer el proceso de la continua intervención de la institucionalidad tanto religiosa como de otro carácter, desde la llegada de Pedro de Añasco y Juan de Ampudia un día de Julio de 1535, ha hecho a nuestras gentes *otros* como ellos, integrando-desintegrando *formas-deformas de vida*, que hasta el día de hoy, continúa, en espacios y tiempos en los que la vida empieza a florecer.

1.1 CABËNGBE JOBIA FSHANTŠ TEMP *la cara del espacio tiempo de nosotros mismos*

Bëngbe Wáman Fshants es su rostro, uno sin ubicación geográfica o política, no había departamento, ni país o continente, tampoco alguna frontera, o límite, tal vez existía como lo he escuchado mencionar, un ombligo en el *Pariakaka*⁵ *cordillera de los andes*; cercano o lejano del oriente con el cerro Cascabel, al occidente con la laguna del Guamuez, al sur con el volcán Patascoy, o al norte con el cerro de Doña Juana.

Para los *Camëntšá* su verdadero nombre es *Wáman Fshants*, *lugar íntimo, tierra sagrada, territorio ancestral*, o desde su etimología es fundamento, principio para los

³ Lugar íntimo, Tierra sagrada, la cual tenía un significado más profundo sobre el “territorio” debido al respeto y la espiritualidad que nuestros mayores tenían a mamatema hoy llamada Tsbatsanamamá por ser fuente de vida, término con el que me refiero en lo restante del documento, puesto que Wáman Lware es otra forma de enunciarse y seguramente es como más se encuentra en diferentes escritos, pero que para la memoria del presente será esta la forma en la que se enunciará para recordar la palabra de bëngbe bëtsëtsang, esto sin desconocer que para ajenos y propios se le conoce más como el “Valle de Sibundoy”.

⁴ Camëntšá, Kamentsá, Kamsa, Camsá son diferentes nombres asignados a esta nación, como también la grafía es diferente de acuerdo al autor que se cite; sin embargo, a lo largo del documento trabajaré con la siguiente grafía, Camëntšá.

⁵ El Pariakaka o Cordillera de los Andes es el principal sistema montañoso de “Latinoamérica”, sus características ecológicas, geográficas y biológicas lo definen como un paisaje megadiverso que ha servido en el tiempo y el espacio para el asentamiento de antiguos imperios, el Inka por ejemplo (Mavisoy, 2009, p.81).

Camëntśá, donde *Wáman* y *Wamán* integran *lo íntimo* o *de gran valor e importancia* y *lo perdurable* respectivamente, luego *Fshants* es *espacio vital de vida-íntimo*, al cual estamos ligados por el lugar de origen, *Tabanok*⁶ *lugar de partida y llegada, volver, devolver o retornar* (Ministerio del Interior & el Cabildo Indígena Camëntśá Biya de Mocoa Putumayo, 2014, p.6); de ahí que nuestro Pueblo realiza el ritual *shinyak*⁷ *lugar de abrigo, tulpa o fogón* en el que se siembra la placenta con el ombligo del recién nacido con el fin de hacer el vínculo de la niña o el niño con *Tsbatsanamamá* *madre responsable*, que busca que este vuelva a su lugar de origen y continúe el legado de sus ancestros.

La continuidad de un abrigo, es un sentir o llamado consciente, como si el cordón umbilical siempre estuviese presente para recordar al amor inteligente de *Tsbatsanamamá* *madre responsable* y de allí seguir hilando espiritualidades, sentires, pensamientos, escuchas, palabras, miradas, intuiciones, acciones para continuar con el camino abrigado del cuidado, de tiempos que *bëtsmamang bëtstaitang* *abuelxs* nos muestran alrededor de sus espacios, como el *tjañ o tjok* *lugar de las montañas*, *uafjajonok* *lugar de la laguna*, lugar que desaparece con la intervención de INCODER, *jajañ*⁸ *o jajok* *lugar de producción biodiversa*, *yebnok* *lugar para el desarrollo de actividades propias de personas o casa*, *tsafjok* *lugar donde se prepara los alimentos* donde se encuentra el *shinyak* *lugar de abrigo- fogón o tulpa* que continua mediante la palabra trayendo el recuerdo de voces de tiempos muy nuestros: entonces primero está el *Cacá temp* *tiempo de la oscuridad y el silencio*, tiempo de la crudeza, de los seres mitológicos, sucesos extraordinarios; en el que explica el origen del mundo *Camëntśá*. Luego se habla de un *Cabëngbe temp* *tiempo de florecimiento de la cultura* con sus propias creencias espirituales, corporales, materiales, culturales; sus propias formas de recrear la vida en espacios prestados desde su sentir y pensar de su lenguaje *sintiente*.

También se habla de un *Anteo temp* *tiempo antiguo* un tiempo antes de la conquista y en

⁶ Actualmente Sibundoy, nombre que ha variado a lo largo de su historia por los cronistas: “Sebundoy, Simundoy, Sebondoy, Sigundoy, Abundoy, Pueblo grande [...]” y “entre 1931- 1935 lo denominaron Las Casas” más tarde fue nombrado San Pablo de Sibundoy (Córdoba, 1982, p.27). Sin embargo, al igual que los otros términos, será usado para rememorar o recordar la memoria de bëtsëtsang “antepasados”.

⁷ *Shinyac*: *es fogón* viene de la palabra *Shinye* que es sol y mes.

⁸ Palabra en Camëntśá que hace referencia a un espacio amplio, donde convive las plantas, animales y el hombre, hoy se las conoce más como chagras (en lengua Inga) tradicionales o también conocidas como huertas. Lugar donde comienza el vínculo de interacción, del conocimiento y el valor a Tsbatsanamamá que nos muestra y recuerda cómo convivir entre todos los que nos rodean, sabiduría reflejada por todas las especies que conviven en este espacio y se ayudan a subsistir, cuidando del espacio en el que se está,

el cual los *bëtsëtsang antepasados* cedieron una parte de nuestro territorio a los actuales Ingas descendientes de la avanzada militar del imperio Inca en cabeza de Hayna Cápac, “quien conquistó parte del territorio Camëntšá en 1492 luego de atravesar el río Cofán y estableció una población quechua, hoy conocida como Ingas” (Ministerio de Cultura, s, f., p.4), los cuales se asentaron en la parte occidental del *Wáman Fshants*.

Así en el proceso de ir y venir se compartió con hermanxs de otros lugares de *Abya Yala* en este espacio, el cual en el tiempo se le consideró un corredor para el trueque entre los diferentes pueblos hermanos del *Pariakaka* y la Amazonia. Permitiendo entonces, recrear el mundo *Camëntšá* y el mundo de quienes lo visitaban, relaciones que en efecto no pretendieron imponer formas de vida, sino que entre *Cabëng nosotros mismo* eran relaciones basadas en el respeto, el reconocimiento de su forma recreada y de su determinación que a la vez era compartida al visitar cada espacio donde se convivía.

1.2 CABËNGBE JOBËTSANËŠ FSHANTŠ TEMP *la máscara del espacio tiempo de nosotros mismos*

Sobre lo acontecido en nuestro *bëngbe Wáman Fshants* tiene que ver con memorias de cómo nuestrxs *bëtsëtsang bëtsmamang bëstaitang* interpretaron y reconocieron a su manera lo que iba presentándose en cada una de las realidades recogidas en el *juabën* e iban haciendo parte del *nyayenëffa tejido histórico o faja imaginaria* como lo menciona Mavisoy (2009), en tiempos que fueron nombrados por nuestros antecesores y que de alguna manera van muy relacionados con otras lecturas que se hacen desde la academia como el realizado por Rojas y Guzmán (2005) donde se menciona los diferentes momentos de este proceso de intentos de subordinación por parte de múltiples poderes que tienen una de sus expresiones más fuertes en el estado y la iglesia, representaciones dominantes que idearon una sociedad con intenciones y tensiones:

Entre el interés por la desaparición (eliminación física, jurídica y cultural), la “protección” (bajo formas diversas de control sobre su trabajo y sus almas), la integración (la desaparición por la vía del tránsito hacia la sociedad blanca-mestiza) o el reconocimiento (aún en proceso de definición, debatiéndose entre el ‘otorgamiento’ de derechos y las preguntas por la diversidad y la interculturalidad como proyecto común y no de los ‘diferentes’). Frente a estos embates del poder, las poblaciones indígenas han opuesto diversas formas de resistencia, incluyendo desde

aislamiento físico, la “desobediencia” y los levantamientos armados, hasta la lucha en el campo jurídico. (p.24)

También como es conocido una resistencia a la misma muerte, ante las crueles formas de vida a las que hemos tenido que adaptarnos, de lo cual quedan bastantes aprendizajes en el caminar de nosotrxs, como generaciones conscientes de los procesos que continúan asechando nuestras vidas y por ende el estar al tanto de la defensa de nuestras memorias por las generaciones que vienen.

1.2.1 WABAINBE TEMP JOBĚTSANĚŠ la máscara del tiempo cristiano

Para ***bĕngbe bĕtstaitang bĕtsmamang*** *nuestrxs abuelxs* a diferencia del ***Anteo temp*** *tiempo antiguo*, el ***Wabain tempo y chĕngbe “shjajĕnĕnga”*** *El tiempo cristiano y sus allegados* es el inicio de un nuevo espacio-tiempo donde los múltiples mundos fueron arrasados violentamente de forma física, sentir-mental, espiritual. La tranquilidad basada en la interacción con ***Tsbatsanamamá*** se rompe al someterse a una nueva forma de vida, dictada por una normatividad de un mundo interesado (el reino español en primera instancia) en la expropiación de la vida, para unos representaba la riqueza para otros la vida, donde la imposición, la exclusión y la expropiación ejercida desde el dominio de la encomienda en conjunto con la evangelización-adoctrinamiento, conquista parcialmente el rostro, haciendo del encubrimiento su máscara blanqueadora-aniquiladora de la riqueza relacional de ***bĕngbe Tsbatsanamamá*** con ***bĕngbe yentša*** *nuestras gentes*.

Para muchos la llegada de Juan de Ampudia y Pedro de Añasco en 1535 en búsqueda del dorado, tras atravesar diversos sistemas naturales, entre ellos el ***tjañ***, fortaleza que resguardaba a los ***Cabĕng***, fue un descubrimiento, un encuentro, un primer contacto después de cuarenta y tres años que Cristóbal Colón pisara los suelos de tierra firme, lo lamentable de este discurso es quizás, entonces, la asimilación, integración, naturalización de estas acepciones desde la llegada de Colón, puesto que “no implicó un intercambio amigable sino la dominación de civilizaciones mediante el uso de la violencia” (Chindoy, 2014. p.13).

Entre 1540 y 1542 arribaron a ***bĕngbe Wáman Fshants*** Pedro de Molina, Alonso del Valle, Hernando Cepeda y en 1543 Hernán Pérez de Quesada, quienes iban tras el “dorado” (oro), en consecuencia, no se encontraron con elpreciado mineral, pero sí tropezaron con las

sociedades *Camëntšá* e *Ingas* desarrolladas económicamente a través de sistemas productivos representados en sus sementeras de maíz y otras plantas alimenticias (Bonilla, 2006, p.55-64).

Probablemente los franciscanos Pedro de Rodeñas y Gaspar Valverde Cerón fueran los primeros en llegar a *bëngbe Wáman Fshants* a cumplir misión de adoctrinamiento estable en 1547, más fue en 1558 que el asentamiento definitivo se cumplió, luego fueron los frailes dominicanos de 1577-1583 y a finales del siglo XVI fueron mercedarios, agustinos y seculares, ya en 1650 hicieron presencia la comunidad jesuita. De esta manera llegó una multiplicidad de comunidades religiosas que permanecieron simultáneamente.

Por otra parte en 1559 con Rodrigo Pérez de Guzmán el Bueno, se instala la encomienda legal, pues se dice que antes ya habían empezado a trabajar en ello, Pedro de Molina que repartió a sus soldados los “indígenas”⁹ en encomienda, situación que sería replicada por muchos otros, de los que se haya registro Gaspar Diez de Fuenmayor en 1610-1620, Martín Diego Diez de Fuenmayor ?-1675, María Diez de Fuenmayor 1675-1685, Lucas Burbano de Lara 1686-1689, Melchor de Benavides de Esquivel 1692-1710 (Cordoba, 1982, p. 58-60).

Así conquistadores, doctrineros, encomenderos, misioneros y colonos; hicieron de *bëngbe Wáman Fshants* y sus gentes en toda *Abya Yala*, una tierra dependiente de una serie de métodos de dominación basada en estructuras, estrategias de poder, clasificación y negación de las formas de vida habidas, manifestadas desde el “fundar o repartir territorios a su nombre y establecer la administración de acuerdo a sus ideales para poder obtener un tributo a cambio de su trabajo y/o empleo” (Mavisoy, 2009, p.128) que dejaban a nuestras gentes en la servidumbre y la pobreza de nuestras formas de sentir pensar la vida.

Las fundaciones de caseríos buscaban catequizar de la mejor manera, para lograrlo era necesario aplicar el concepto de “educación” a través de la enseñanza del evangelio en lugares de encierro (templos, internados) y aplicar nuevas técnicas para el manejo y conservación de vegetales y

⁹ Aunque la palabra “indígena” no lleva el mismo peso histórico que el término “indio”, si se trata de una denominación exógena (o heteróloga) que de ninguna manera corresponden a la autoconcepción de las personas así denominadas. Lo mismo ocurre con los términos “América”, “americano” o “latinoamericano” que cada uno refleja el proceso traumático de la conquista y de la hetero-determinación posterior. En este sentido los términos usados reflejan un cierto estado de conciencia o su falta. En todo caso, pueden ser considerados como la expresión fiel de la alienación cultural y humana del hombre de este continente (Estermann, 1998, p.60).

animales traídos desde España, como también lograr la castellanización de los indígenas (Mavisoy, 2009, p.130).

Estos primeros contactos dieron apertura a un proceso cada vez más complejo para el mundo *Camëntšá*, considerando que nuestras creencias y rituales de ofrendas en agradecimiento a seres espirituales como *Shinye, Joashkon* y *Tsbatsanamamá*, fueron consideradas impías, salvajes y por ende debían ser eliminadas, cambiadas, transformadas, o porque no manipuladas para convertirse en creencias propias de la religión católica, así, *Shinye* y *Joashkon* pasaron a ser Dios y la Virgen a partir de conceptos propios de la lengua hablada por nosotros, estrategia que dio lugar entonces a olvidarlos y se tendría en cuenta solamente a *Bëtsa Dios o creador* como el ser de la creación de todo el reino, y en constancia la afirmación de que “*Camëntšá* e *Ingas* resultaron buenos catecúmenos” (Bonilla, 2006, p.59) lo cual parece ser cierto pues en 1583 cuando los padres dominicanos se marchan llevándose consigo la imagen del Cristo de Sibundoy, llevo este hecho como menciona Mavisoy (2009) a un cuento mito-religioso al igual que ocurre con el ritual del *Bëtsnaté día grande*, (p.133). Además de la subvaloración o satanización de *bëngbe tatšëmbuam nuestrxs sabixs* sus ceremonias, ritos, costumbres, mitos, a quienes los comparaban con brujxs (que pactaban con el demonio) como se venía haciendo en sus tierras para controlar a *bëngbe yentša* desde el miedo. Así muchos considerados infieles, salvajes, aucas, pasaron a ser *criaturas de Dios* por medio del sacramento bautismal que obligados se les impuso.

En todo caso la estrategia del proceso de cristianización a través de sometimientos llevó la vida del *Cabëng* al límite, el suicidio o huir a otros lugares por el trato de las primeras instituciones religiosas que en conjunto con las enfermedades de origen europeo convertidas en epidemias como el de la viruela desatado por estas tierras del *Pariakaka* entre 1566 y 1588 afectaron drásticamente, llevándolos casi al exterminio, pues en 1621 se registró un censo de solo 144 *Cabëng* (como se citó en Mavisoy, 2009, p.129-130).

Igualmente se fueron perdiendo casi la totalidad de saberes y conocimientos sobre el manejo, conservación y cuidado de *Tsbatsanamamá*, su relacionalidad empezaba a ser colonizadas e institucionalizadas, al no existir nociones como la de *propiedad privada* muchas de las mejores tierras se perdieron por diferentes métodos: la llegada del colono con las *reses*, soltadas sobre las cementeras de los nativos para dañar sus cultivos y quedarse con los terrenos, *desplazando* a los propios; la aparición de figuras como el *arrendamiento* de terrenos “indígenas” pretexto que desde la *letra escrita* sirvió para expropiar; el destierro

desde la violencia y *amenaza* con armas y por supuesto los *engaños* en “trueques” que se hacían al cambiar un animal o cosas por terrenos, o también el hecho de ser evangelizados o protegidos por la virgen a cambio de terrenos; los *engaños desde la normatividad*, desde disposición que se institucionalizan con figuras como la de *resguardos* que confiere a los indígenas tierras comunales, “así el Visitador de la Alcaldía de Pasto Luís de Quiñónez logra en 1621 crear los resguardos de Aponte y Sibundoy por motivo de que los indígenas tributaban exageradamente sus pertenencias” (como se citó en Mavisoy, 2009, p.135), en consecuencia y de manera arbitraria fueron abolidos o quitados a convenio de intereses desde nuevas figuras inventadas cada que se quiere acaparar, como la de *terreno baldío*.

El Wabain Temp no significa entonces, únicamente la presencia de la encomienda, la religiosidad cristiana, sino la integración-inclusión obligatoria a sus dinámicas de poder-control-dominio del español a través de decisiones que estaban adueñándose materialmente del territorio y por tanto cambiarían todas las formas de interacción con respecto al lugar que habitaban los *Camëntšá*. Las disputas por las tierras continúan a pesar de la defensa de ella como esencia de existencia y memoria por quienes dieron a comprender que estas son vida y por lo tanto se apropiarían conceptualmente de figuras creadas por los españoles para defender el lugar que habían habitado por herencia de *bëtsëtsang* y para herencia de quienes vendrían.

En la memoria *Camëntšá e Inga* se recuerda a Luís Narices gobernador que hizo de la invasión de tierras su devolución en 1680 por ser estas tierras comunales, Carlos Tamoabioy y Leandro Agreda como visionarios que “buscaron procrear una cultura libre de ataduras y sometimiento español” (como se citó en Mavisoy, 2009, p.136), el cacique Carlos Tamoabioy es el más recordado por lograr que el 15 de marzo de 1700 se heredara mediante testamento el vasto territorio. Al respecto en las memorias de *bëtsëtsang* se lo recuerda como guía, autoridad de respeto, cacique y santo, contrariamente aparece la mitificación o leyenda del mismo pretendiendo confundir a los indígenas en el siglo XIX, con el argumento de que no era real y no existía tal testamento, que más tarde en el siglo XX Bonilla da cuenta de que los civilizados (colonos) pretendían generar, “el deseo de desterrar al olvido toda prueba del derecho de propiedad de los indios sobre sus resguardos de Sibundoy y Aponte” (Bonilla, 2006, p.72).

...es mi voluntad que la gozen y defiendan si hubiere alguna inquietud de alguna persona mal intencionada. Item: declaro que estas tierras que dejo son propias mias, de mis abuelos, que no

tiene persona ninguna que verme, ni el capitán Salvador Ortiz que tienen arrimadas su hacienda y no le toca cosa ninguna y de querer violentar o querer quitar, haya apelación a la real audiencia, porque declaro que no tengo cosa ninguna que no fuese legitima, sino toda en justa razón y derecho; así mismo (que) puedan comparecer con este mi testamento ante su alteza con los testigos presentes. (Bonilla, 1969, p.34)

Sin embargo, no fue el papel ni la pluma la que legalizarían la tierra mediante la escritura, ya que la *razón bojanjá* *razón de la palabra*, la que es pronunciada ha sido la única fuente real para manifestar que *Wáman Fshants* nos pertenece. Manifestada en diferentes voces en la actualidad, pues solo así se ha mantenido el compromiso para mantener la existencia de Carlos Tamoabioy y su herencia en el tiempo y el espacio.

(...) Bëngbe taita [“nuestro mayor”] Carlos Tamoabioy es importante recordarlo, él es que vivía por toda esta tierra, allá yendo para Mocoa, desde ahí hasta un puente que había antes por Las Lajas, todo eso es que era dueño él, el dizque andaba harto por todo eso. Cuentan que lo que tenemos ahora él nos dejó regalando, a nosotros y a los hermanos Inganos, para sembrarla, cuidar y compartir, pero con el tiempo llegaron gente de otra parte y comenzaron adueñarse..., gracias a Dios él estando enfermo nos pudo dar estas tierras que ahora entre skenënga [“foráneos”] y Cabënga [“los de aquí”] tenemos que convivir (...) (Mujer Camëntšá. Énfasis personal, como se citó en Mavisoy Mavisoy, 2009, p.138)

Este relato no solo es para recordar, sino para poner en práctica una visión que es futura porque viene del pasado y debe ser el presente, que además siente y piensa por su familia que no solo se limita a compañera e hijas-hijos sino a todos quienes ahora habitan el *Wáman Fshants*, permitiendo a la continuidad en el espacio tiempo cíclico, para que resistan símbolos, memorias, sabores, colores, sentires, intuiciones, pensamientos que se han ido adaptando a nuevas formas sin despojar lo que hace a los Cabëng y sus huellas en el *njäyanëfja* uno solo con el *Wáman Fshants* y sus símbolos de referencia para que fortalezca la memoria.

1.2.2 ŠKENËNGBE TEMP JOBËTSANËŠ *la máscara del tiempo foráneo*

“Los indios son niños maliciosos y mal inclinados” Fray Bartolomé de Igualada
“El indio es ladrón, perezoso por educación y por naturaleza” Órgano oficial de la Misión
(Bonilla, 2006, p.170)

Los rituales de agradecimiento como el *Uacjnaité día de las ofrendas a las ánimas* o el *Bëtschnaté* siguen las huellas de los *bëtsëtsang* para perseguir los antiguos conocimientos, pensamientos, creencias y rituales, que mezclados con la vivencia de la evangelización y también con discursos como la modernidad a la llegada de foráneos en el siglo XVI, continuarían su curso hasta la actualidad y darían un giro inesperado para nuestras gentes, a partir de finales del siglo XIX al que los *bëtsëtsang* denominarían *škenëngbe tempo tiempo del foráneo* donde la llegada de diferentes colonialidades al *Camëntšábe Fshantš lugar íntimo de los Camëntšá* serían determinantes.

Fue así que *Wáman Fshantš y bëngbe bëtsëtsang* después de unos años de tranquilidad al no ser reconocida como una región de interés militar ni política paso al olvido y desinterés del estado durante la conformación de la república, viviendo el éxodo de doctrineros, la abolición del pago de tributo en 1821 la cual se eliminó parcialmente, estaba prohibido emplear el trabajo indígena sin un salario, se declara ilegal el cobro de diezmos por un tiempo, se conforman autoridades propias entre otras disposiciones coloniales.

Pero esto no duraría mucho, puesto que la tranquilidad que se tuvo volvía a perderse inmediatamente iban ocurriendo otros sucesos como el de la aparición y comercio de la quina, la explotación del caucho, los cuales a su vez iban estimulando la inserción de colonos blancos y la utilización de la mano de obra indígena y pies de obra indígena para su comercio entre la vecina ciudad de Pasto y Brasil donde se emplearon a *Camëntšá e Ingas* como cargueros por su conocimiento del territorio y su gran fuerza física, “así los evangelizadores, colonos y comerciantes cabalgaban en indio, es decir en una silla en la que el viajero queda de espaldas al carguero” (Barrera, 2015, p.87).

Sin embargo fue con la aparición y asentamiento de la misión Capuchina Catalana que todo lo anterior maduraría y a su vez la tranquilidad terminaría, su presencia desde 1893 hasta 1969 hizo de la colonización el mayor afloramiento evidente en los resultados de sus gestiones, cicatrices en la memoria del *Wáman Fshants*, y de algunos *Bëngbe bëtsmamang* y *bëtstaitang* quienes al transitar sus lugares recuerdan la pérdida de nuestros espacios y la aparición de otros como zanjas, canales, caminos, carreteras, poblados.

(...) atšbe taita [“mi papá”] nos sabía contar y alcancé a ver que los capuchinos enseñaron hacer zanjas acá abajo, decían que acá las tierras iban a ser mejores, por eso ellos miraban en secar los pantanos, antes eso era bonito, había una laguna..., las zanjas no existían,

esto nos reunían entre hartos para hacer cuadrilla y trabajar haciendo zanja, y dizque cierto por ahí harta agua corría, hasta ahora corre agua en esas zanjas (...) (Mujer Camëntšá. Énfasis personal, como se citó en Mavisoy, 2009, p.144)

Lo no mencionado en esta cita es que esto iniciaría un proceso de división territorial y división entre sus gentes, tampoco se esperaba que fueran parte de una problemática de saneamiento, los testimonios son parte de un territorio con memoria, la persona hace parte de ella interpretando las experiencias que ha pasado a través de generaciones, sufriendo entonces “transformaciones que en la actualidad rompe el recuerdo con la realidad del pasado en el presente” (Mavisoy, 2009, p.144).

Es necesario resaltar entonces que ejercieron poder administrativo, como bien quisieron, del *Camëntšábe Fshantš*, otorgado por el gobierno y contando con ese apoyo logran estructurar la copia de ideales exógenos en gestiones de infraestructura, educación, salud, economía, religión, social y ambiental fundadas en expresiones como la mencionada por Monclart “...el primer paso que debemos dar, es romper el muro infranqueable de los Andes por medio de un camino” (Bonilla, 1969, p.93), entonces iniciarían de esta manera en 1906 la vía entre Pasto y el Valle de Sibundoy o la expresada por Estanislao: “Más vale para la civilización de estos indios que haya un buen camino, que buenos sermones” (Bonilla, 2006, p.146), que daría continuidad a la vía que conduce de San Francisco a Mocoa entre 1908-1909 que servirían para los misioneros y demás allegados a transmitir discursos que hablarían de desarrollo hasta la actualidad.

No obstante la apertura y exposición de la construcción de ese camino no tenía otro fin que “llevar al Putumayo al comercio y a la “civilización” (como se citó en Mavisoy, 2009, p.145) y a sus gentes a vivir por el resto del *njäyanëfja* con los *Škenëng foráneos* que ingresaron y fundaron pueblos con nuevas colonias provenientes tanto de Nariño como del Valle y Antioquia, quienes ayudarían a “civilizar” a ciertos “indios”, puesto que la religión no había sido suficiente para su objetivo civilizatorio totalizante, y así de la mano con decisiones arbitrarias como “trabajar las tierras sin ninguna legalidad y permiso” de *bëngbe bëtsëtsang* (como se citó en Mavisoy, 2009, p.46), permitiría una evangelización para el despojo de sus bienes.

Para civilizarse necesitan los indios del contacto del blanco; en su comunicación aprenden prácticamente sus usos y costumbres que, por malas que sean, son de civilizados y, por consiguiente, menos repugnantes. Ciertamente es que con mucha frecuencia éstos los escandalizan

con sus desórdenes y extorsionan con sus malos tratos, pero estos inconvenientes quedan bastantes remediados fundando las poblaciones de blancos a cierta distancia de los caseríos de los indios (Informe de 1916 citado por Bonilla, 2006, p.170-171).

Bëngbe bëtsëtsang a los ojos de los capuchinos eran “salvajes”, sin concepción de vida, sin conocimiento, sin pensamientos puros y una interacción con sus espacios poco usual, en la pobreza, sin tecnología para aprovechar la tierra, sin capacidades de aprovechar el vasto territorio, considerados indios según palabras de los primeros colonos. Así las marcas de la colonización siempre han traído calificativos para nuestras gentes como: salvaje, infiel, auca, indio, sucio, perezoso, menor de edad entre otros, los cuales traían la idea de insulto, sin valor, sin educación. Mas el recuerdo de memorias en expresiones como “indio bruto, porque no tumbas árboles y haces potrero” reflejan lo contrario, mostrando el interés colono en aprovecharse de los mal llamados recursos naturales, sin tener en cuenta el curso natural de la vida, entonces, sin pensar tumbaban árboles, más nosotros sabíamos cuando utilizarlos, guardábamos los árboles, decía taita Ángel Mavisoy al recordar ciertas palabras junto con otras expresiones que han corrido en el tiempo discriminante y denigratorio y ponen al conocimiento endógeno ante la sociedad de manera diferente en la actualidad, así guardar los árboles significa darle un uso adecuado para la conservación de la vida. Mama Jesusa Chicunque desde su casa, en la vereda San Félix interpreta el paisaje y comenta “*por ahí donde se ve potrero fue donde los colonos nos robaban los árboles inmensos, [...] todo eso era bosque, ahora como usted ve solo hay potrero y el bosque cada día está más lejos*”, el paisaje ayuda a comprender las transformaciones del territorio (Mavisoy, 2009, p.147)

En síntesis el uso y manejo de los mal llamados “recursos naturales” ha sido “protegido” por diversas leyes exógenas, “como si siempre hubieran sido dueños de los territorios que ya eran fundados a través de la **razón bojanÿa** de los **bëtsëtsang**” (Jamioy, 1988, p.26, citado por Mavisoy, 2009, p.148), donde las normas existían de manera espontánea en la interacción de **yentša** y **Wáman Fshants**, ninguna institución creada por el gobierno español, ni por la república, han dispuesto de una normatividad para la no explotación, así la encomienda sobrevivió hasta finales del siglo XVIII y el resguardo aún presente, tras la invasión y repartimiento de los mismos entre las grandes familias en el siglo XIX al decretarse formalmente su parcelación, viabilizó legalmente su desaparición, bajo la “acción camuflada con la aparente y democrática ley del 11 de octubre de 1821, que declaraba la igualdad de los indígenas con los “civilizados”” (Bonilla, 1969, p.57) pretendiendo cierta integración, falsa, y luego que mediante la ley 89 de 1890 por la cual se

determina la manera como deben ser gobernados los “salvajes” que vayan reduciéndose a la vida civilizada, empeora la situación de los resguardos, perdiendo su validez después de que el concordato de 1887 entre la iglesia y el gobierno dieran independencia y autonomía interna de gobernanza a las misiones en territorios indígenas, e hicieran que mediante la ley 51 de 1911 el territorio Camëntšá e Inga pasase a ser *terreno baldío* y entonces gran parte de nuestras tierras fueran arrebatadas.

La *vocación colonizadora* impulsada por la misión capuchina incrementaría de manera elevada y veloz la influencia de *škenëng* al ser beneficiados con la ley 51 de 1911, norma que permitió distribuir el territorio a otras instituciones y a colonos entregando mil fanegadas a la Misión Capuchina para una escuela; trescientas fanegadas a cada uno de los incipientes caseríos de blancos en: Santiago, San Andrés, San Francisco y Sucre; cien fanegadas en cada uno de estos pueblos para la beneficencia; cincuenta para un huerto modelo a cargo de los Hermanos Maristas, “y como es de observar el vasto territorio dejado por Carlos Tamabioy a las familias indígenas comenzó a ser reducido “...y dos hectáreas a cada indio; aunque [...]no tenga título para ello” (Mavisoy, 2009, p.150).

El altiplano de *Tabanok* se utilizó como vía de estrategia para ingresar a otros caseríos fundados por Franciscanos y Capuchinos en las regiones bajas del Putumayo (Puerto Asís), los indígenas que fueron organizados por los misioneros en un comienzo serían estropeados por colonos interesados en saquear sus pertenencias y pasar a ser dueños de grandes extensiones de tierras utilizadas para la producción, especialmente la práctica de la ganadería y luego de la agricultura intensiva, pero los espacios donde los colonos llegaron a practicar sus formas de producción no fueron obtenidas de la mejor manera, invasión, que no correspondió al saqueo inmediato, colectivo y violento, sino más bien una manifestación de invasión silenciosa, lenta pero fuertemente perjudicial

(...) muchos indígenas fueron engañados con la tierra a cambio de regalos, que bien era carne o comida o ropa, sobre todo se aprovechaban de las personas humildes...

Otros les fueron quitados cuando el colono se entraba con ganado a la chagra. En el momento en que el dueño reclamaba, era amenazado por el colono, con arma de fuego.

La forma más común de engaño era la compra que hacía el colono al indígena, con la supuesta garantía de que el vendedor cultive la tierra mientras viva; inmediatamente que él muriera pasaría a la tierra del comprador. Pero la realidad era que, a los 15 días de haber hecho el

negocio, el indígena era despojado de su tierra (...) (Comunidad Camëntšá, 1989, p. 22 como se citó en Mavisoy, 2009, p.151).

El engaño fue una de las estrategias para que los capuchinos y algunas familias colonas tomaran las mejores tierras de la parte alta de los alrededores del valle, espacios que inicialmente fueron nuestros, ahí la forma de vida consistía en la relación: familia, casa, huerta, montaña y laguna, pero esta relación tuvo que re-iniciar una nueva forma de vida, la familia, la casa y la chagra ocuparían el *Waffajonok lugar de la laguna*, violando así su territorio, cuya parte de la creencia de los *Camëntšá* manifiesta que la laguna era autónoma y ella misma decidía regalar o no parte de su territorio a las *yentša personas* para que sembraran el maíz. Luego “la no comprensión del mensaje de la laguna a las personas, tanto de los campesinos como misioneros el antiguo espacio de la laguna es ocupada rápidamente para fomentar la ganadería y la agricultura con prácticas totalmente ajenas a los de los *Camëntšá*” (Mavisoy, 2009, p.152).

Lo cual parece haberse potenciado especialmente con lo que fue la fundación de *Binjijok lugar de los vientos* hoy San Francisco como solución a un conflicto entre indígenas y colonos por la ocupación del territorio *Tabanok*, así se convertiría en el “*regalo de Wairasacha*”, un 5 de junio de 1902 cuando el padre Lorenzo de Pupiales en conjunto con 75 personas comenzaron a colonizar Binjijok, dos años después por ley 41 de 19 de noviembre de 1904, el congreso de Colombia aprobó la fundación de San Francisco.

“Pasaron cuatro años de la fundación de San Francisco para que el padre Estanislao de Las Corts, el 11 de octubre de 1906 hiciera los trazos de las primeras calles de 15 metros de anchura sobre el antiguo *Tabanok*” (Córdoba, 1982a, p.24. como se citó en Mavisoy, 2009, p.153), el objetivo de la obra de ingeniería buscaba organizar el espacio, porque según los misioneros, los indígenas vivían en un sitio desorganizado y con casas poco habitables. Este evento llevó a que el *sagrado lugar de origen Camëntšá* se modernizara y parte de la población actual piensa que este fue el inicio del actual municipio de Sibundoy. “El 10 de mayo de 1916 el padre Fidel de Monclart fundó el pueblo de Sucre, quién en el mismo año trajo a los primeros colonos provenientes de Sonsón-Antioquia y de Nariño y a partir de 1936 se conoce con el nombre de Colón” (Córdoba, 1982b, p.429; Guevara, 1997, p.65; como se citó en Mavisoy, 2009, p.153-154).

Concedido el poder establecerse definitivamente en antiguos espacios “indígenas”, estos sirvieron como lugares de referencia, posada y facilitaron el ingreso de tropas militares

durante el conflicto entre Perú y Colombia (1932) y el desplazamiento de colonos de gran parte del país para trabajar con la empresa Texas Petroleum Company que habían descubierto pozos petroleros en el valle de Guamuéz (1950). Razón por la cual con estos sucesos la población del Putumayo aumentaría. De esta manera en el *Wáman Fshants* nuevamente se debieron enfrentar la crisis de reducción territorial, la colonización continuó producto de la guerra, la violencia y el mejoramiento de las carreteras por parte de las diversas instituciones, militares, misionales, colonias y el mismo Estado (Ariza, et. al., 1998: 57-58 como se citó en Mavisoy, 2009, p.154).

En 1963 la Texas perforó el primer pozo de petróleo en cercanías de Puerto Asís dando origen a la *fiebre del petróleo*, mientras esto ocurría en el Guamuéz, en 1964 en el alto Putumayo transcurría las políticas de la Reforma Agraria impartida por el Estado a través del INCORA (Instituto Colombiano de la Reforma Agraria), institución creada para construir unidades agrícolas familiares, así en 1967 los “indígenas” presionaron al Estado para que a través de esta institución se les devolvieran las tierras que estaban tanto en manos de los Capuchinos Catalanes como de colonos, se hicieron convenios entre la Iglesia y el INCORA que permitieron la devolución de algunos lotes de tierras mediante contratos de usufructo y otras en forma de empresas comunitarias (Comunidad Camëntšá, 1989; PIVC, 2004).

La intervención institucional de la Iglesia, el Estado, el INCORA y los distintos procesos de colonización llevaron a que el *Wáman Fshants* se redujera administrativamente en resguardos ubicados fragmentariamente, pues las parcelas entregadas individualizaron a *bëngbe yentša* que harían parte ahora de los cuatro corregimientos (Santiago, Colón, San Francisco y Sibundoy) que pasaron a ser jurisdicciones municipales con el decreto ejecutivo No.2830 del 7 de diciembre de 1989, excepto el corregimiento de Sibundoy que paso a ser municipio el 7 de diciembre de 1982 mediante decreto ejecutivo No. 1871.



Imagen 1. Fotografía La cruz del misionero *posando para el registro de una educación evangelizadora*, Imagen 2. Fotografía ensayos de agricultura en Sibundoy-Misiones de Padres Capuchinos Caquetá Putumayo 1912 *niños aprendiendo de la agricultura foránea*, Imagen 3. Fotografía Ensayos filarmónicos Misiones de Padres Capuchinos Caquetá Putumayo 1912 *niños con instrumentos propios y foráneos*, Imagen 4. Fotografía Izada de *Bandera niños cabëng y no cabëng a un lado y otro de la bandera* (Fuente Archivo Diócesis Mocoa-Sibundoy ADMS).

1.2.3 MORABE TEMP JOBĚTSANĚŠ *la máscara del tiempo de ahora*

Constituidos los cuatro municipios en el presente **Wáman Fshants** se deja su administración en manos de estos, se comparte inequitativamente con los hijos cuyos padres y abuelos oriundos de otras tierras, y nos enfrentamos a nuevas políticas a partir de la nueva carta magna o constitución política fundada en 1991, la que ha traído ciertos beneficios y contradicciones para **Wáman Fshants**, la visión del **Camëntšábe juabna pensamiento**

Camëntšá produciendo diversos cambios de vida, vistos como provecho para la proyección del pensamiento foráneo en su apuesta por otro paisaje.

La laguna que aparece y desaparece producto del crecimiento del río Putumayo embellecería el paisaje, el Wáman Tabanok “lugar sagrado de origen” no sería el actual parque de Sibundoy, sino una construcción diferente que hiciera memoria a las antiguas casas construidas en posición de media luna para ritualizar la laguna y la luz del sol que surge por el municipio de San Francisco y desaparece en el horizonte de Santiago, el bëtšjajañ “granja inmensa” seguiría ahogando las casas de abundante vegetación, el tjañ “montaña” seguiría con su espeso bosque y compleja variedad de árboles y animales, el Yentša viviría con su completa tranquilidad y sin enfermedades, el tatšëmbuam no sería llamado curaca, chamán, curandero o “médico tradicional” sino este seguiría siendo el sabio del territorio. (Mavisoy, 2009, p.157)

En consecuencia, para los mayores este es el *mora temp o kem temp tiempo de ahora* que en muchas ocasiones lo mencionan como el *shëntsán temp tiempo de la escasez*, espacio-tiempo donde la *razon bojanjä* se hace fundamental para el compartir recíproco entre *bëtsmamang* y *bëtstaitang* y el-la *basetem niñx*, donde lxs *bëtsëtsang* están presentes, para un *nchanjobaim* que mantenga presente su sabiduría. Así lxs mayorxs siempre antes de expresarse ante la comunidad, por respeto a la palabra, al sentir, al pensamiento, la experiencia y el conocimiento de los *bëtsëtsang* solicitan permiso para manifestarse, porque sus memorias son vida en el presente.

Los cambios que se han producido son apresurados y viene gestando en el territorio actual una doble visión y concepción del territorio y la vida, unos buscando vivir tranquilamente, y el otro con visiones capitalistas en el ámbito del desarrollo y la modernización, algunos entonces con la idea de *volver*, y otros con la idea de *encontrar* y *proyectar* mejores oportunidades de vida, calidad de vida. Es por eso que cada uno de *bëngbe yentša* al no dejar su memoria y seguir caminando con principios hacen del jtsenojuabnaya *existir reflexionando – recordándose de la vida* en nuestra tierra de origen, diferente al sentimiento del *škenëng*, un pensamiento que se recrea gracias a las enseñanzas de sus antecesores que vivieron en un espacio diferente.

A partir de este espacio tiempo puedo interpretar que la continuidad de nuestro sentir sigue siendo uno, en-con-para *Tsbatsanamamá*, *Wáman Fshants*, *Wáman Tabanok*, habitado y guardado por nosotros los *Camëntšá*, pero que su uso y manejo de lo que ahí

existe es compartido por varias percepciones; distinguiéndonos del mundo moderno que siempre mira cómo son los *otros*, que a pesar de seguir siendo observados así, expresamos nuestro sentimiento-pensamiento en nuestras propias escrituras y lecturas de espacios que son fuente de existencia, así el *jajañ* y el *tjañ* persistiendo desde su origen, no terminan su relato escrito en la memoria del *nyäyanëffa* y se mantiene visionario ante el *nchanjobaim*.

CAPTULO II

ATŠBE JOBĚTSANĚŠ SĚNSEMÓSHQUIAN NMEMOR

Tallando memorias de mi propia máscara

La memoria permanente de *bĕngbe bĕtsĕsang* y ahora de *bĕngbe bĕsmamang* y *bĕstaitang* por la vida brindada y compartida con *bĕngbe Tsbatsanamamá* han permitido guardar de diferentes modos la palabra, su pensamiento, pues a pesar de tantos cambios se continúan cuidando las raíces de nuestro Pueblo.

De este modo si alguien está perdido, el caminar junto a ellos durante algún tiempo siempre nos permitirá hacer una propia lectura e interpretación de las transformaciones que *Tsbatsanamamá* y nosotrxs hemos tenido, pues cada realidad que se vive está íntimamente relacionada con su piel, manto, paisaje que continúa escribiéndose de diferentes modos.

En otras palabras esa relación es comprendida si somos capaces de convivir al menos por un espacio tiempo con nuestrxs hermanxs, donde podamos hacer lectura del sentir en los mundos que cohabitamos para el cuidado de la vida desde diferentes expresiones que resisten al hambre de los monocultivos, que producen y usan solamente lo necesario para brindar la protección del vientre de la memoria y la fuerza del recién nacido resistiendo a la demanda del mercado, o los tallados que en su momento expresaban resistencia ante el invasor, entre otros, abriendo la posibilidad múltiple para recordar caminos poco andados que aclaren el *nĕyāyānĕfja* de mi Pueblo para así poder brindar en el *nchanjobaim* nuestro *šboachan fruto de la esperanza o maíz* a los venideros.

Radica ahí la importancia de re-encontrarse con la memoria de *bĕtsĕsang*, *bĕsmamang bĕstaitang* y *bĕng nosotrxs* (generación desde nuestras madres hasta nuestras hijas) en este *shentšán temp* como lo mencionan lxs abuelxs.

En nuestro Pueblo a pesar de resistir, sigue siendo intervenido por lógicas que han vuelto a nuestro Pueblo dependiente de su mundo, que ciega las posibilidades de tiempos en donde se prestaba la mano, se sentaba para alimentar la palabra, memorarla, pensarla y darle rumbo a la vida del pueblo, hoy, visión que se encuentra obstruida por intereses particulares que han dividido a nuestra gente.

En esas dificultades que se vive, se pudo entonces plantear dos propósitos, el primero ya abordado de alguna manera en el capítulo uno, el cual es *evidenciar las formas de*

*desarraigo de la memoria **Cabëng Camëntšá** en relación con la palabra-memoria-pensamiento de nuestra lengua propia y en consonancia, poder encaminar el ser **Cabëng Educador(a) educando**, y que termina desarrollándose de manera más detallada en el capítulo presente y en apartados del resto del documento, el segundo va desarrollando la importancia de la palabra en la memoria, para el pensamiento que ella profundiza desde el **jtsenojuabnayá** el camino hasta ahora recorrido y a partir de ahí *comprender la necesidad de diseñar e implementar materiales de enseñanza propia para **bëngbe basetemëng**, al recordar y comprender el sentido de la palabra como hilo conductor para el pensamiento **Cabëng**.**

2.1 JUAMÓSHQUIAN NMEMORBE JOBËTSANËŠËNG JOBIAŠËNG máscaras y rostros de la memoria tallada

Como Pueblo nos vemos ante una visión que se ha extendido y distribuido desde una educación que, encapsulada en el mismo sistema, pocas veces abre el espacio para comprender realidades que vienen siendo condenadas al exterminio físico, epistémico, cultural, espiritual, natural de sabidurías compartida por **Tsbatsanamamá**, casi nunca se le pide permiso desde este mundo instaurado, solo se toma y se enriquece a costa de ella, pues tampoco se agradece.

La participación en espacios de decisión es prácticamente nula, los contenidos en su mayoría van de la mano con visiones ajenas que como requisito obligan a los pueblos a asimilarlos, haciendo del olvido de preguntas que permitan comprender el complejo proceso de dominación por el que se ha caminado y de allí los siguientes interrogantes: ¿cómo ha sido el proceso de pérdida de nuestras lenguas maternas y pensamientos?, ¿cómo es que muchos de nuestros pueblos vivimos en condiciones precarias?, ¿cómo es que ya no tenemos tierra ni alimento para sembrar o comer?, ¿cómo es que no hemos podido recuperar la lengua materna, el pensamiento bonito, la soberanía alimentaria, la tierra para todxs? y así muchas otras preguntas que abren paso a nuevos contenidos para reflexionar en el camino y desarrollar visiones para la vida, sin naturalizar los conocimientos fundados en pilares como la razón, la patria, el mercado, la calidad, la competencia, el desarrollo, que son discursivamente un proceso de aprendizaje que viene *blanqueando-atontando* parte del pensamiento **Cabëng**, lo cual narro en los siguientes párrafos desde mi experiencia educacional en los diferentes

espacios donde crecí y en los cuales puedo recordar sus *formas de hacer* que lleven a un análisis reflexivo propio como aporte para el ejercicio educativo.

A continuación, he de contar un poco acerca de las realidades que han marcado mi formación durante este proceso comenzando con espacios tiempos compartidos que remueven la memoria colectiva de quienes estuvieron acompañando este caminar. En ello se abrirá un paralelo dialógico de lo que llamaré las *jobëtsanëšëng máscaras* de mi camino, en contraposición de las *jobiašëng caras-rostros*, en una mirada allá y acá, que de tiempo para ir y volver, y revisar espacios tallados en mí escolarización, mi crianza en casa y fuera de ella relacionado con *Tsbatsanamamá* en el *jajañ* con mis *bëtsmamang bëtstaitang*, que me permiten esclarecer heridas coloniales, tensiones, detalles, fragmentos, de este transitar por este espacio prestado por un ratico y plantear *lugares de sentido* para el camino venidero.

2.2 *JOBËTSANËŠËNG FSËNJANMÓSHQUIAN máscaras que estuvimos tallando*

Siendo el año de 1991, tiempo de nuevos germinares de semillas *Cabëng*, inicia mi historia de vida en *Wáman Fshantš*, la cual venía acompañada de dos memorias grandes, la memoria del Pueblo *Camëntšá* por parte de mamá y la memoria del Pueblo *Inga*, por parte de mi papá, dos raíces que ya estaban bastante penetradas por la memoria de pueblos de habla española. Esto, sin saberlo fue algo determinante en mí, pues una gran variedad de *jobëtsanëšëng* talladas con un sin número de gestos, evocan la imagen de lo que soy y seguiré siendo, cada una a su manera, distinta para cada *Cabëng* y *škenëng*, la mía traía una lengua afuera como si el acto de protesta o rechazo de los *bëtsëtsang* hacia quienes llegaron se hubiese revertido, y por asimilación ahora es lengua materna, desalojada en la experiencia de muchxs, entonces ya no *Camëntšá Biya hablante Camëntšá* o *Ngatsach Rimay hablante Inga*, ni tampoco con espacio de tierra, sino que en el respeto que se merece la *palabra de dios* que nos alejó de ellas, e involucro en ese mundo.

Espacios como la escuela, la iglesia y otras instituciones cerraban y abrían la mirada de otros mundos de comunicación, así con la llegada de la medicina de allá y sus hospitales dieron origen a una desconexión en las practicas con *Tsbatsanamamá*, por ejemplo al momento de mi nacimiento, donde se niega los saberes de nuestras parteras, y de rituales como el *shinyak*, el cual vincula íntimamente al recién nacido con su ida-vuelta a su lugar de origen, para continuar el legado de sus ancestros, en donde se siembra la placenta y el

ombbligo del recién nacido bajo las tres piedras que orientan el camino con calor, luz, protección cohesionando relaciones interespirituales-interpersonales en *Tsbatsanamamá*, que en nuestro sentir consciente y de agradecimiento se recuerda la memoria con nuevos nacimientos como el de mi propia hija.

Así, el lugar de mi nacimiento, abrió paso a preguntas que me recordaban espacios, tiempos, vidas que han ido desapareciendo, constantemente en este periodo de casi quinientos años de la presencia aún invasora y bárbara cometida, acallada, que continua tiempo a tiempo, ocultándose, camuflándose, enmascarándose, disfrazándose con diferentes artilugios institucionales, normativos, legales e ilegales, como en ese año donde se presentaba la nueva carta magna de la Constitución Nacional de Colombia, con la que se pretendía reconocer y proteger ahora la diversidad étnica de las *comunidades indígenas, comunidades negras raizales* así como sus riquezas espirituales, culturales, ancestrales de *conoceres y pensares*, discurso nada confiable, puesto que se continua violentando la vida y memoria de espacios tiempos vivos, sagrados como se les ha llamado, llevándonos a cuestionar entonces, no solo los momentos de intimidad como este, sino los espacios donde se ha violado cada *cuerpo-lugar* que ha sido intervenido, modificado, reglamentado, *normatizado-normalizado*, acorde a cada institución y sus intereses.

De tal modo mis primeros pasos de la memoria, recuerdan espacios tiempos de mi vivir en lo que hoy le llaman el *sector rural, construcción social* que se fue materializando en el irrespeto, el engaño y la violencia en corto tiempo. La llegada de los capuchinos a algunas poblaciones cercanas, traería el desplazamiento de *bëngbe bëtsëtsang, bëtsmamang* y *bëtstaitang* a *Wafjajonok*, la cual fue disecada, eliminada, para así llevar a nuestras gentes a ocupar desde la opresión, este sitio íntimo, que se recuerda en su regreso, en épocas de bastante lluvia por quienes la conocieron o a quienes nos contaron, donde muchos de nuestros *Cabëng* padecen de inundaciones por ciertos periodos (por lo general cada dos años o cada año).

2.2.1 UATSJENDAYENTŠOK FSËNJAMÓSHQUIAN tallando en un espacio escolarizado

Mis recuerdos antes de ingresar a un espacio tiempo escolarizado inician en la vereda sagrado corazón de Jesús, allí fueron tomados varios registros de mis primeros años de vida,

plasmadas en memorias fotográficas que cuentan de algún modo apartes de mí proceso escolar desde la guardería hasta finalizar el colegio, también conservamos una serie de trabajos realizados en fichas principalmente que iniciaron después de la guardería, luego algunos cuadernos y carpetas con planas, dibujos y diferentes trabajos de las materias recibidas en la primaria y la secundaria, y claro las voces de la memoria colectiva de mi madre, padre, hermana hermanos, compañerxs y maestrxs que me acompañaron en ese caminar por *un aprendizaje*.

La fotografía, permite acercar nuestro pasado a una lectura personal de la imagen que continuamente vamos constituyendo y ha dejado a su paso la posibilidad de acercarnos a los *bëtsëtsang Cabëng* o *Runa* que despiertan recuerdos no muy lejanos de vida que algunos de *bëngbe bëtsmamang bëstaitang* conservan en huellas a sentir y seguir.

Empezando a contrastar fotografías de los primeros años del siglo XX con algunas en la actualidad, encontramos *jobiašëng* que han desvanecido, a tal punto que parece que solo hiciésemos uso de las *jobëtsanëšëng* que se vinieron a instalar en nuestro vivir, incluso colocar el cuidado que se hacía de nosotrxs en manos de los que tomarían la figura de cuidadorxs, profesorxs, maestrxs, formadorxs en nuevas dinámicas, con nuevas personas, en un nuevo espacio llamado en ese tiempo guardería.

Figura institucional que en sus primeros años de existencia al igual que la escuela en *bëngbe Tabanok*, estaba más acompañada de niñxs la mayoría no indígena o bueno casi todxs, allí nos acercaron a los discursos de vida según una visión foránea que continua desconociendo la memoria e historia de su propio vivir colonial, patriarcal, religioso y capitalista que a manera de copia, hoy continua reproduciendo vestigios como el de su proclama orgullosa al amor patriótico, que con planas como la de Simón Bolívar, la bandera, e himnos, iba induciéndonos a memorizar y enaltecer a sus gentes, ocultando el pasado de nuestras gentes en todas las latitudes. Que por otro lado iba respaldándose de la religión católica con sus oraciones y cantos, sus imágenes y símbolos que empezaban a adentrarse en nuestro ser, sentir, pensar, representar y accionar; haciendo de una introducción muy silenciosa a un estado de cosas acompañadas de ideas de progreso, desarrollo y consumismo.

En consideración a que la población de niñxs mayoritariamente se integra cada vez más por *Cabëng*, se diría que sus contenidos, prácticas, normas siguen siendo poco pertinentes puesto que no han brindado abrir las posibilidades de imágenes diversas que al menos mostrasen la riqueza existente en cada cultura; la lengua materna, pensamiento,

principios que hacen únicos a cada Pueblo, no solo incorporando una sola mirada, como ocurría con las danzas, dirigidas a lo considerado tradición colombiana, o desde la literatura u oralidad donde en ninguna ocasión se mencionó alguna narrativa de nuestros Pueblos. Es así como crecí en un espacio escolarizado cerrado, casi que totalmente desconectado de mi herencia, que gracias a mis *bëtsmamang bëstaitang* y mi madre he podido conservar.

Al terminar la guardería, nos trasladamos a vivir a la cabecera municipal, antiguo Tabanok, para continuar mi *formación-deformación* en la escuela Normal Superior del Putumayo (labores iniciadas desde 1953), en donde cursé hasta el grado cuarto. Mis primeros recuerdos de ella evocan el lema “todo por amor a Dios y como él lo quiere” el cual se replicaba todos los días en una formación al estilo militar, donde la distancia, el silencio, la campana, un atril de observación, regulaban nuestro comportamiento, permitía enaltecer la competencia y se hacía juramentos a la patria y a Dios en lo que se le llama izadas de bandera, donde también se hacían intervenciones culturales con representaciones naturalizadas como si todo hubiese sido anteriormente así. En el espacio tiempo solo parecen haber cambiado de alguna manera los castigos físicos tradicionales, que nos cuenta la memoria de nuestras generaciones anteriores, pues de allí seguíamos aprendiendo contenidos hegemónicos engeguedores, sin todavía comprender tal vez el camino a donde se nos estaba induciendo.

Como ya lo mencione, la palabra religiosa y la interiorización de la misma, tenían bastante poder incluso en la muy sugestiva narración de sus relatos, y claro, en el material que se nos presentaban, el cual aparte del gusto por colorear, se prestaba mucho desde la imagen para nuestras primeras lecturas de reconocer *un mundo*, que ya contaba con nuestra participación a los diferentes eventos religiosos, infancia misionera, celebración de sacramentos que no habían dejado de inculcarse a través de nuestro padre y madre.

Respecto a las materias establecidas, el gusto por la matemática se dio por relación con el negocio de ventas de mi padre y la facilidad que tenía con las operaciones básicas, por otro lado no habiendo compartido cuentos, libros, escritos que me sedujeran, el español o castellano fue de poco agrado y dificultad tanto en la primaria como en la secundaria, siempre me causo curiosidad las ciencias naturales por esos acercamientos a la vida, la mecanografía me gustaba por el gusto de digitar, me causaba inquietud el inglés como otro idioma, otra lengua que sin lograr entender para que nos serviría, iba interiorizándose con algunas primeras palabras, así, durante esos primeros años me recuerdan una negación casi que total

del ser, saber, conocer, pensar, hablar acerca de nuestros pueblos, pues no se compartía nada de ellos, a excepción del mal llamado descubrimiento de América, que más bien reflejaba un pasado colonial interiorizado, pues sus contenidos han sido *jobëtsanëšëng*, que continúan ocultando nuestras *jobiašëng* que perviven tras la imposición que se ha dado, aceptada y adoptada en la dura realidad que cada generación tuvo que vivir.

El paso por esta institución, me da a entender, la lealtad con la que se sigue los designios-bases que impusiera el gran cruzado Monclart a su llegada al territorio y su visión civilizadora, es así como las hermanas franciscanas modelaban con el manual de convivencia nuestras formas de vida inculcando *modales*, normas al momento de comer, de hablar, de portar el uniforme y el manejo de los tiempos estructurados donde la campana determinaba la finalización e inicio de una clase, del recreo o la puntualidad, exámenes o evaluaciones que nunca faltarían calificando y discriminando desde un puesto escalonado, la entrega de informes, la reiterada enunciación de valores como la caridad, la sencillez y la modestia que caracterizaban a su santo, San Francisco de Asís, la limpieza al revisar cómo llevábamos los zapatos, el uniforme, y claro el aseo corporal; los dictados, la mecanización memorística del alfabeto o de las tablas de multiplicar, entre otros, todos aportando a esa vinculación a una “civilización” ya adelantada en su proceso por un modelo de educación bastante autoritario y disciplinar.

Fue bastante importante para mí el cambio de espacio escolar en el grado quinto donde pude conocer la escuela donde laboraba mi madre, la Escuela Rural *Leandro Agreda*, puesto que no se usaba uniforme, íbamos incluso con botas por el mismo camino destapado, el grupo de compañerxs era menor, y por tanto se podía socializar con todxs, aprendí de mi lengua materna dictada como materia y socializada de manera más natural, oportunidad que poco se dio en casa, recuerdo los encuentros con las otras sedes, ya que esta hacía parte del Centro Rural *Tamabioy* que constaba de cuatro escuelas rurales más: la escuela de *Tamabioy*, San Felix, La Cumbre y Llano Grande, en donde se hacían también actos culturales, diferenciados por presentar culturalmente actos más cercanos a nuestro Pueblo, a pesar de que se seguían lineamientos y protocolos con himnos, izadas de banderas, similar a las otras instituciones de la parte *urbana*.

Luego de haber terminado la primaria en la escuela Leandro Agreda pasaría a la Institución Educativa Champagnat donde terminaría la secundaria, en este espacio compartí con muchxs maestrxs ya que para cada materia había uno en específico. Volví a usar

uniforme, y claro, mi encuentro fue con muchxs niñxs de los cuales recuerdo reconocer a uno. Este espacio me recuerda el tener la posibilidad de ver por primera vez las computadoras en la clase de tecnología donde nos enseñaron a digitar en el programa Word y a dibujar en paint, hacer parte de la banda de paz, el gusto por la música y también en teatro durante los últimos tres años del colegio, por otro lado hacia parte del grupo REMAR renovación marista en el que se participaba con la realización de diferentes dinámicas, juegos, reflexiones, oraciones religiosas, todos estos escenarios permitieron de algún modo enfrentar algunos de mis temores.

La enseñanza de las diferentes materias me recuerda las formas en cómo se realizaban algunas clases, como la de filosofía donde se nos ponía a resolver sudokus, ver películas, por otra parte las clases con el profesor de química quien era muy dado a hacer varias reflexiones para la vida, también las clases de matemáticas por las diferentes formas de solucionar algunas operaciones algebraicas, problemas trigonométricos o funciones descritas en el plano cartesiano; la clase de ciencias naturales que nos llevaba a la investigación en campo donde la observación, descripción, seguimiento permitían plantear hipótesis y muchas preguntas acerca de lo existente, solo que desde una sola mirada la foránea de un mundo exterior y no propio.

Así culmine mis estudios en esta institución y gracias a la motivación de mi madre padre, luego de aprobar las pruebas de la Universidad Nacional de Colombia, inicie mis estudios en la carrera de Física Pura (durante tres semestres). Abandonando la carrera, y retornando otra vez, comienzo mis estudios en Ingeniería Mecánica, estudiando en algo que pudiera aportar al trabajo de mi padre (mecánico empírico), durante ese tiempo me sostuve con mi propio trabajo en una de las chazas de la universidad, luego desistí de nuevo y al mismo tiempo inicie estudios en la Universidad Pedagógica Nacional en la Licenciatura en Educación Infantil.

En los primeros semestres de la Licenciatura me llene de ilusiones, incentivado en espacios académicos como el del maestro Luis Alfonso Garzón, que me acercaban a la mirada de mi propia realidad, con mis raíces, recuerdo habernos dejado sembrado la indignación frente a las injusticias cometidas en una sociedad como la nuestra, en una búsqueda que implica el pensarse las educaciones en cada contexto.

Así mismo, otros espacios como corrientes pedagógicas del profesor Víctor Rodríguez que me llevaron a conocer y pensar propuestas de educación reflexionando lo construido

desde afuera y por tanto mirando hacia adentro; como la invitación que otro espacio, matemática (I-II) con la maestra Martha Torrado donde se trabajó visiones distintas de la medida de las cosas y otras formas de aprender, como ocurre en el mundo de la *yupana*¹⁰ o los *kipus*¹¹ que hacen parte de la cultura, donde se ha logrado desarrollar la comprensión del mundo en su totalidad, desde la aparición de números como el cero en la contabilidad o el conocimiento binario, que fueron conocimientos tomados de estas tierras.

A su vez, el espacio de Economía Política me permitió entender qué papel está cumpliendo la institucionalidad en gran medida en el engranaje de este sistema como institución productiva, hacia el consumo de la industria del saber, de una sociedad que te designa lo que ella considera digno de ser aprendido; así; el sistema de escolarización se convierte en un rito de iniciación de la sociedad secularizada, sin favorecer espacios de conciencia, de su realidad y voces distintas, que hagan eco en la nuevas generaciones.

Me encontré con conceptos que la academia promueve, con los cuales hacemos todo un juego categórico en un marco teórico, y de nuevo olvidamos que la diversidad de pensamientos se *reinterpretan-resignifican* a cada instante en cada Pueblo, en cada persona; es así como el pensamiento no queda atrapado en conceptos o contenidos definidos, sino más bien guarda la distancia ante la multiplicidad de significados que se pueden tener al pensarse, y se conecta con el pensamiento diverso existente en todos los pueblos.

Por otra parte debo decir que tuve prácticas pedagógicas que me permitieron pensarme ese papel de *educador-educando* por lxs niñxs y maestrxs con quienes compartí de forma cercana, así me cuestione la existencia y posición de nuestro rol de autoridad (vertical) como parte de ese ejercicio dentro de la institución, que hace a sus formadores según sea el currículo, y donde pocos brindan libertad en tanto a contenidos diversos, pues pareciese tenerse una fijación en lo ya establecido, así la atención se centra en contenidos oficiales que

¹⁰ La Yupana y/o Taptana, se trata de tableros con escaques o casilleros encontrados en todo el Tawantinsuyo. Según el uso que se le da, toma las denominaciones de Yupana o Taptana; si se usa para hacer cálculos aritméticos a manera de ábaco, se le llama Yupana y si se utiliza como tablero de juego, se denomina Taptana. (Rojas-Gamarra, M., & Stepanova, M. 2015, p.47)

¹¹ Los kipus fueron un sistema mnemotécnico y de registro usado por la gente antigua de los Andes, vinculado al arte textil y a los significados abstractos de nudos y colores. La mayor colección de kipus prehispánicos se conserva en el Museo Etnológico de Berlín, pero poco se ha avanzado en el desciframiento de su lenguaje, a pesar de que seguían usándose en varios lugares de los Andes hasta hace poco. Los rastros de su uso revelan que no sólo eran registros numéricos sino también inscripciones propiciatorias de naturaleza ritual, que permitían ordenar el cosmos al enumerar las ofrendas a las wak'as o lugares sagrados de culto a los antepasados. La lectura académica sobre los kipus arqueológicos, obsesionada por establecer sus regularidades numéricas, ha terminado por convertirlo en un "código sin mensaje," en simetría impensada con la fotografía, según la define Roland Barthes ([1982] 1995). (Tomado de Principio Potosí Reverso) (Rivera, 2018, p.53)

olvidan la memoria de los pueblos y sus contenidos propios, sus formas de vida, que han sido adecuadas a acciones que alcancen un estilo de vida creado y recreado en los centros de poder, en las ciudades e instituciones oficiales.

Este paso por la universidad y en particular en la licenciatura de educación infantil, es un espacio que me hizo preguntarme por los significados y sentidos de la Educación en y para nuestros Pueblos Originarios, pues al parecer se ciñe a contenidos Europeos y del norte de América, adoptados en nuestro país, que se conjuga con decisiones desde el centro del país y la ciudad, encasillados en la enseñanza en una única lengua, lo cual me permite preguntarme dónde se piensan las otras lenguas y sus concepciones, porqué se ha dejado de lado mundos por escribir de un solo modo, qué surge en el caminar dentro y fuera de la Universidad y la Licenciatura si pensamos en otras formas de escribir, es así como este ejercicio escritural nace como una propuesta en seminario de Investigación V, con la idea del anteproyecto que pretendía reconstruir memorias que permitan visibilizar y proponer otras formas de ser escuela, en una mirada retrospectiva a un espacio escolarizado rural de nuestro Pueblo, y que por razones distintas en lo personal, de tiempos posibles, y dificultades económicas, no se pudo llevar a cabo, lo cual dio origen al Trabajo de grado La Máscara de Nuestra Educación, una experiencia desde el sentir *Cabëng* educador(a) educando; retomando la memoria, y la necesidad de nuestros espacios de fortalecimiento y reconocimiento como Pueblo..

2.2.2 YEBNOK FSËNJAMÓSHQUIAN tallando desde la experiencia en casa

Mientras el espacio tiempo escolarizado transcurría, otro con mamá y papá se venía forjando en las formas de vida evidenciadas en la fotografía, que me mostraban la integración a un mundo donde la existencia de objetos como la moto, la bicicleta, la radio, la televisión o las fiestas como el carnaval de blancos y negros, parecían pertenecer a la herencia de nuestros padres. Irónicamente pocas fotos evidencian nuestra identidad y la importancia que esta debería tener, pues desde la palabra ya habíamos sido familiarizados solo con el español y algunas palabras en Camëntšá que mi madre nos había compartido, así nuestra vestimenta, espacios más naturales, y las viviendas parecían haber sido olvidadas, pues pocas imágenes permiten reconocer nuestro mundo Cabëng que aparece solo en eventos importantes, como aquel desfile con mi hermana dentro del jardín, y ya más grande en el ritual del Clestrinÿe

espacio tiempo del florecimiento y agradecimiento por la finalización de un año de cosechas y comienzo de un nuevo año para la siembra.

Mi integración al mundo parece entonces haberse dado desde otra visión, que era de alguna manera la aprobada socialmente, constituyéndose en casi todos los lugares del *Wáman Fshants*, de ella hace evidencia el registro fotográfico que nos muestra las lógicas de las que ya hacía parte y donde *la educación* se consideraba como lo mejor que se nos podía heredar, lo que poco se preguntaba era esa herencia de la educación en qué consistía.



5



6



7



8



9

Imagen 5. Fotografía almacén de ciclas y motos de mi padre, Imagen 6. Fotografía desfile en la Guardería de Sibundoy, Imagen 7. Fotografía bautizo en la catedral de Sibundoy, Imagen 8. Fotografía visita al santuario de la Virgen de las Lajas, Imagen 9. Fotografía carnaval de blancos y negros con mi comunidad (Fuente propia: álbum de fotografías de mi comunidad).

En ese marco de referencia crecí dentro de un hogar, un taller de bicicletas y la discoteca de *bepta*, allí aprendí a limpiar y ensuciar, realizar mis primeras operaciones, desarmar y arreglar, a madrugar y ejecutar las cosas con energía y de manera rápida, a comer todo lo que se nos brindaba, jugar con lo que había en el medio, aprender los oficios de la casa, cosas sencillas en la que podíamos aportar: lavar la loza, barrer, trapear, tender nuestras camas, organizar nuestra ropa, lavar nuestras prendas, y ya cuando empezamos a tener una edad adecuada, comenzamos a ayudar en la cocina. Por otra parte, ayudábamos a Papá y a mamá atendiendo el almacén, vendiendo en la plaza de mercado, lavando el carro de papá para luego acompañarlo en sus viajes a Pasto, como también a colaborar con el aseo de la discoteca que tenía, había varios oficios en los cuales siempre debíamos colaborar.

Aunado a la situación recuerdo a *atšbe bētsmamang bētstaitang* en conjunto con mis padres quienes por otra parte compartieron el acto de acariciar a *Tsbatsanamamá* desde pequeño, así siempre cuidando de ella o más bien ella cuidando de nosotros, estuvimos en el *jajañ*, “sistema ecológico de sustento para la soberanía donde todo está interrelacionado, porque todo ello tiene *ainán corazón*” (Mavisoy, 2009, p.191) donde fueron sus voces las que orientaron y recordaron el trabajo humilde en-con-para *Tsbatsanamamá* para nosotros, ayudando a deshierbar, abonar, guachar, sembrar, cosechar, cuidar de los animales, cargar leña, caña, la preparación del guarapo para la chicha en el trapiche, la desgranada del maíz, la escogida del frijol, de ahí que conocí a manera metafórica la escuela de la vida y lo que le llaman la parcela, pedazos de tierra que el INCODER devolvió a *bēngbe yentša* por aquellos años de la reforma agraria, lugar al que íbamos al ordeño y arreo del ganado que parece haberse instalado para quedarse a pesar de todo lo que en tiempos pasados sucedió.

Hay que decir también que en los espacios amplios que nos brindaba el *jajañ*, inventábamos nuestros propios juegos con lo que encontrásemos allí, como jugar a saltar los guachos¹², salir a jugar a los pescadores en las zanjas o quebradas que había, jugar a trepar los árboles, recolectar cierto tipo de plantas para cuidar a los animales entre muchos otros, muy distinto de lo que ocurría en el espacio *urbano* con compañerxs del barrio y mis hermanxs en la calle, donde juegos como la lleva, yermis, el ponchado, las escondidas siempre tuvieron presencia en las noches, mientras que en la tarde era la hora de salir a jugar

¹² Surcos utilizados para abonar las matas después de un tiempo de la germinación, los abuelos dicen que “antes no se tenía azadón, por eso el maíz se sembraba sin guachos”, pues de a poco se los adopto y se introdujeron a las prácticas tradicionales, se dice que era característico de los campesinos y por otro lado que es una palabra adoptada del quechua.

fútbol, canicas, tazos, trompos como también los juegos que tienen que ver con consolas. Ya dentro de mi casa acostumbrábamos a jugar bastante a las cocinadas, la escuela, la familia, al circo, los músicos, la mayoría juegos simbólicos. Tuve la oportunidad de crecer en la diversidad de esos mundos creados, donde *nuestra infancia* tuvo el placer de conocer y reconocer de algún modo la vida de dos maneras, que enriquecieron un camino cultural de educaciones fuera de lo institucional que abrieron los ojos a la realidad presenciada en los múltiples espacios.

En ese camino pude encontrarme de a poco, reconocería mi pertenencia a los dos Pueblos, donde la voz de *bëngbe bëtsmamang bëtstaitang* serían de gran importancia con sus conversaciones enriquecedoras de palabra, memorias, cuentos, mitos que recreaban sus experiencias del caminar por *Wáman Fshants* ante lo que venía ocurriendo en y con las tierras de *bëngbe bëtsëtsang*.

En este proceso, he podido comprender parte de la lengua española, la religión católica que me fortalecería por algún tiempo, también explore el mundo de los negocios, a través de mi *bepta* quien decidió no ser un peón de patrones; la presencia de educaciones con la tierra en el *jajañ* que siempre estuvieron gracias a *bëtsmamang bëtstaitang*, o las salidas a reconocer el *tjañ* hacen que de a poco, reconozca ciertos aprendizajes como legado para la vida, para guardar y cuidar de nuestras palabras y su importancia en tanto la comprensión distinta del mundo, la interconexión intergeneracional con *Tsbatsanamamá* y todo lo existente en ella desde el amor, inteligencia, humildad para caminar desde el silencio, en una lucha que todos los días comienza en nuestro interior para brindarlo al exterior, así, han sido apartes de un camino en continuo recorrer por la pervivencia de nuestros pueblos que buscan la claridad de sus pasos llevando la mirada atrás, donde la búsqueda de las *jobiašëng* como rastros perdidos por muchas *jobëtsanëšëng*, permitan hacer una lectura y una *nañññrrativa* del costo que ha tenido esa educación llegada para nuestro Pueblo.

2.2.3 INSTITUCIONALMENTE FSËNJAMÓSHQUIAN *tallando institucionalmente*

Bëngbe Tabanok nunca tuvo escuela alguna, sin embargo, al pasar del tiempo iniciaría a conformarse, con la necesidad al parecer de legitimar, transmitir, reproducir, acumular ciertos conocimientos, que han invadido o invalidado comprensiones propias de mundos ya organizados, con lógicas, pensamientos, prácticas y creencias; muchos de ellos

aniquilados, otros usurpados por lo que se creía era una mejor civilización, que más bien desorganizaría o reduciría a su intensión homogenizada y hegemónica, dejándonos bajo el dominio, la propiedad, la ocupación, la norma, el poder, manejado por políticas/económicas, que nos han mantenido dependientes.

Estas instituciones moldeadoras del pensamiento persisten para que la gente se acomode o luche ante lo establecido, con fronteras y límites imaginarios, de un mundo muy cerrado a la comprensión de mundos que caminan distinto. De allí que la lucha se ha dado desde procesos al parecer equivocados, al introducirse en este mundo institucional, contradicción que hasta nos ha llevado a la academia, donde se abren puertas y se cierran otras, pues, si no se tiene claro en un principio nuestras raíces, es decir, rastros de nuestras *jobiašëng*, allí la confusión se presentará con multitud de *jobëtsanëšëng* que no permite recordar y crecer como *Camëntšá*, sino que nos aparta, haciendo del ejercicio profesional, fines ya no nuestros, ya no colectivos, ya no visionarios.

Es por ello que con la firme intención de poder recuperar, revitalizar, re-existir, recordar, re-encontrarse, se ha empezado a tratar de tener nuestros *espacios educativos escolarizados*, donde propuestas como lo bilingüe, lo etnoeducativo, lo propio, lo *Cabëng*, hacen parte de ese camino, más aún si se tiene una memoria larga de dominación en todos los sentidos de la vida, en medio de la lucha en *Wáman Fshants* donde existen ocho instituciones educativas dos de las cuáles son de educación bilingüe (Institución Educativa Rural Bilingüe Artesanal Camëntšá en Sibundoy e Institución Bilingüe Inga de Santiago), que están sujetas a la educación contratada bajo las leyes establecidas por el Ministerio de Educación Nacional de Colombia (MEN), a pesar de tener rasgos de una educación propia en medio de modelos para la competencia. Llegando a muchxs madres y padres *Cabëng* que prefirieron que sus hijxs estudien en los espacios públicos urbanos, pues piensan que estarán mejor capacitados para el ingreso a la universidad o que habría mejores oportunidades de trabajo. Se subvaloran nuestros propios espacios, ya que inclusive esa mirada externa está presente en nosotros mismos, incidiendo en la destitución de más *jobiašëng*, sin permitir la recreación de nuestro propio mundo desde lo que tenemos.

“En nuestro país se ha llegado a compartir espacios, pero no se comparten los elementos culturales, económicos, políticos, simbólicos e identitarios de cada uno de los pueblos o grupos humanos que lo habitan; y no se puede compartir, respetar o analizar aquello de lo que apenas

se tiene, en el mejor de los casos, una muy vaga idea” (Rojas y Barona, 2007; como se citó en Mavisoy, 2009, p.26).

La interculturalidad es una complejidad, un concepto que ha existido siempre en su propia forma entre los Pueblos que convivíamos a pesar de ciertas confrontaciones entre los mismos, pero nunca se impuso y se quiso encubrir o aniquilar al hermanx, como sí ocurrió con la presencia de los allegados. Como sucedió en el siglo XIX la Constitución de 1886 que negaba la existencia de los diversos grupos indígenas, por la manera cómo vivían, pensaban y practicaban sus conocimientos en sus propios mundos, posteriormente solo hasta finales del siglo XX se dio inicio a la aceptación del *distinto* como ser humano, tendiendo hacia un derecho de igualdad que tuvo su proceso:

Con la Constitución Política anterior, la de 1886, donde no se menciona ninguna singularidad étnica o cultural, el idioma de Colombia es el español, su religión la católica, luego que la ley 89 de 1890, posterior a la Constitución que se intitula “Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”. Para los primeros, (Art.1) “La legislación general de la República no regirá... En consecuencia, el Gobierno, de acuerdo con la autoridad eclesiástica, determinará la manera como esas incipientes sociedades deban ser gobernadas”. En cuanto a los segundos, (Art.2) “tampoco se regirán por las leyes de la República en asuntos de resguardo...” y, (Art.40) “... (son) asimilados por la presente Ley a la condición de menores de edad para el manejo de sus porciones en los resguardos...” (Landaburu, 1998: 307, como se citó en Mavisoy, 2009, p.26).

Esta situación durante todo un largo siglo seguía las lógicas de la dominación primera de un reino que pasaría a manos de quienes son los mencionados “libertadores”, de un mundo criollo y luego mestizo blanqueado desconocedor de sus raíces, provenientes de los Pueblos de estas tierras, y no liberadores de nuestros Pueblos que nunca se nos ha permitido vivir a nuestro modo, en paz, armonía y bajo nuestras propias creencias, hemos sido supeditados a este sistema-mundo que nos ha puesto a defender lo que siempre fue de todxs lo que era el **Wáman Fshants** y todo lo existente en él, que se ha conceptualizado externamente, y por eso la sospecha de términos como lo intercultural, que aparentemente están sumergidos en las necesidades básicas de la “diversidad cultural”¹³, es decir, tanto etnia como cultura se convierte en un prefijo para manifestar que las culturas existen como lo menciona Mavisoy,

¹³ Entendida y tramitada, básicamente como un asunto referido a los sectores de la sociedad que han sido históricamente minorizados (culturalmente), y no como rasgo característico de la sociedad en su conjunto (Rojas, 2005, p. 20)

nuestros mundos suelen ser un laboratorio de observación para someterlo a un reconocimiento de estudio como lo hacen todos los etnos: etno-botánica, etno-ciencia, etno-desarrollo, etno-ecología, etno-ecoturismo, etno-biología, etno-taxonomía, etno-educación, contrario a esta idea se encuentra lo *propio*, lo que está adentro de la cultura y que busca definir sus propios conceptos (2009, p.26) desde su propia lengua materna y desde sus propias gentes.

Los procesos de lucha se han dado en muchos momentos, en las voces y su coherencia en las acciones como también el *habitar las contradicciones*¹⁴ lo que han permitido que se disponga así sea de una normatividad no nuestra, que en medio de las dificultades a sabido sortearse por encaminarla a equilibrios y armonías perdidas que iniciaba a organizar los primeros pasos para la defensa de una educación propia, que empieza a reconocerse en 1976, cuando el Ministerio de Educación Nacional dispone que:

Los programas regulares para la educación de las comunidades indígenas tendrán en cuenta su realidad antropología y fomentarán la conservación y la divulgación de sus culturas autóctonas. El Estado asegurará la participación de las comunidades indígenas en los beneficios del desarrollo económico y social del país (MEN Decreto 088 Artículo 11).

Además del artículo 33 donde se dice que: “son funciones de la división de diseño y programación curricular de educación formal:”, y en su párrafo f) “Diseñar, programar y evaluar el currículo para la educación de las comunidades indígenas, con la participación directa de los miembros de dichas comunidades” (MEN Decreto 088 Artículo 11). Aunque, siempre la institucionalidad ha manipulado a los Pueblos con un cumplimiento de requisitos, que no permite un ejercicio realmente autónomo, bajo la revisión de un filtro normalizador, controlado, vigilado, encauzado a ser parte de esas más caras *jobëtsanëšëng*.

La voz de la memoria ha roto con muros formales y normativos establecidos, entendiendo la importancia de la educación bilingüe para asegurar la conservación y el desarrollo de las lenguas maternas, mediante la expedición del decreto 1142 de 1978 por el cual se reglamenta la educación de las comunidades indígenas, y que más tarde mediante decreto 2762 de 1980 se reglamenta parcialmente y establece el sistema nacional de capacitación del magisterio que en su artículo 14 autoriza un sistema de profesionalización

¹⁴ Término usado por Silvia Rivera Cusicanqui que explica parte de esa realidad a la que tenemos que ingresar para desde ahí, poder incidir en las transformaciones del status quo.

para maestros indígenas, luego ya reglamentado en resolución 9549 de 1986, con el fin de que obtengan el título de bachiller pedagógico en etnoeducación .

Siendo la etnoeducación una política estatal, que debía cumplir ciertos criterios reguladores de las experiencias educativas iniciadas por las organizaciones indígenas, deja en desventaja lo que cada contexto y cultura se proponía. Se indica así mismo cómo la etnoeducación entró a limitar la construcción histórica de resistencia que se venía caminando, al introducirse las preocupaciones institucionales y académicas a expensas del carácter ideológico, por tanto, redujo la intensidad de la lucha social, desde principios estratégicos adoptados y promovidos por el Ministerio de Educación de Colombia que no cesaban como: la centralización, la regulación y la normalización.

La etnoeducación al no ser una construcción colectiva de cada Pueblo, sino una herramienta elaborada desde el estado y algunas organizaciones indígenas, limito el concepto de *diversidad cultural* a dimensión étnica, considerado como único factor en el país, afectando al sistema público de educación en general, pues por una parte no ha sido eficaz para el mejoramiento de los estándares nacionales que se miden por porcentajes en las diferentes áreas, y ha llevado a otro tipo de competencia que determina el presupuesto educativo ya que se distribuyen en función de la población atendida, lo cual no termina allí, pues en ocasiones empeora ya que la organización interna de cada Pueblo no es la mejor y por ende se ciñe a las políticas planteadas por el Ministerio de Educación.

En nuestro *Wáman Fshants* las dificultades para los dos Pueblos *Camëntšá* e *Inga* no son muy distintas de otros lugares, donde hermanxs de otras latitudes también encuentran los elementos culturales arrinconados, pues los pocos pasos que se han dado parecen continuar aislados, desplazando modos de vida y el pensamiento desde la palabra de nuestros Pueblos; puesto que la sociedad dominante soportada y respaldada por una nación con sus políticas, dinámicas económicas, y características socioculturales, con predominio de intereses extractivistas y explotadores, han vuelto nuestros espacios “útiles” al mercado, de donde nacen apoyos en infraestructura y otros, que no dimensionan el costo de la pervivencia de los mundos posibles.

2.3 JISHCONAM FSËNJAMÓSHQUIAN tallando para volver

A partir del decreto 1142 de 1978 expedido por el Ministerio de educación y a través de la dirección de educación contratada del Putumayo en cabeza del obispo Arcadio Bernal Supelano, en el caso Camëntšá se dio la iniciativa de cambiar en el año de 1979 el carácter institucional de la Escuela Rural Mixta de Las Cochas dirigida por campesinos e indígenas, a Escuela Bilingüe Camëntšá de la vereda Las Cochas, dirigida únicamente por indígenas. En el mismo año se crea el Hogar Infantil Basetemengbe yebna *Casa de lxs niñxs* con la intención de brindar una educación integral a menores de cinco años (Jamioy, 1998: 126; como se citó en Mavisoy, 2009, p.30).

En esa dinámica y con el deseo de dar continuidad al proceso de formación se da inicio al proyecto educativo del colegio bilingüe artesanal *Camëntšá* creado por iniciativa de algunos líderes del Pueblo desde 1988 y que empieza a desarrollar sus actividades desde 1990-1991.

Como una propuesta dinámica, en constante construcción y desarrollo colectivo de una educación intercultural bilingüe, que corresponda a la visión del hombre y sociedad, que el pueblo desea construir a partir de su propia cosmovisión, con la dimensión de interculturalidad dada las situaciones vivenciales del espacio tiempo con la proximidad hacia el siglo XXI (Juajibioy, 2018, p.84).

Su currículo etnoeducativo se caracteriza por estar enmarcado dentro de la ley 115 de 1994 Ley general de educación, en especial en el capítulo 3 en el que se da atención educativa a los “grupos étnicos”¹⁵ que contempla escasamente 8 artículos mencionando en ellos a la etnoeducación y su concepto como una “educación que se ofrece para los pueblos que integran la nacionalidad”, “orientada por los principios y fines generales de la educación establecidos en esta ley”, que “tendrá en cuenta además los criterios de integridad, interculturalidad, diversidad lingüística, participación comunitaria, flexibilidad y progresividad” (Congreso de la república de Colombia, 1994), que son los principios de la etnoeducación contemplados en el decreto 804 de 1995 por medio del cual se reglamenta la atención educativa para los “grupos étnicos”, en la que se desarrollan más minuciosamente lo

¹⁵ Expresión exógena que hace parte de una forma de representación y construcción social de la diferencia, que deviene de procesos históricos mediante los cuales las sociedades configuran representaciones acerca del mundo del que hacen parte o de las que no, tomándose el derecho de una forma de ver la realidad, de ordenar el mundo, de entenderlo y posicionarlo como ocurre en el tratamiento jurídico que se le da ese nombre, y por tanto hace parte de representaciones que expresan las relaciones de poder imperantes de una sociedad (Rojas, 2005, p.19-20)

mencionado en la ley 115, así se dice que estos grupos que cuentan con “tradición lingüística, tendrán enseñanza bilingüe, tomando como fundamento escolar la lengua materna”, también habla de la formación de educadores de estos Pueblos la cual será promovida y fomentada por el estado, al igual que prestará asesoría especializada en el desarrollo curricular, elaboración de materiales educativos, ejecución de programas de investigación y capacitación etnolingüística. Por último, menciona lo referente a las intervenciones de organismos internacionales los cuales no podrán interferir en la educación de estos sin la aprobación del Ministerio y sin el consentimiento del Pueblo y se menciona del cómo se hará la selección de educadores y la celebración de contratos para la prestación del servicio educativo para las comunidades pertenecientes a nuestros Pueblos.

Así, además y de conformidad con el artículo 79 de la Ley 115 de 1994 (MEN, 1994a) y el artículo 38 del Decreto 1860 de 1994 (MEN, 1994b), que considera el Plan de estudios como el esquema estructurado de las áreas obligatorias y fundamentales de toda la nación y las áreas de la cultura que se le suman a este plan para el Pueblo *Camëntšá*, plantean entonces que las áreas propias se vean obligadas primero a responder con las áreas obligatorias y fundamentales que comprenden un mínimo del 80% del plan de estudios.

En ello el caminar de la educación escolarizada propia dentro del Pueblo *Camëntšá* se encuentra vulnerada en sus derechos y deberes por la imposición de sistemas ajenos que continúan vigentes como lo dice el plan salvaguarda del Pueblo *Camëntšá Biya* (2014):

La educación propia del Camëntšá inmersa en el sistema de educación nacional, el cual a través de políticas como la educación bilingüe y etnoeducativa, atención a la primera infancia y a la familia, ha tratado subsanar los efectos directos e indirectos de los diferentes hechos históricos. Teniendo en cuenta que son políticas construidas desde el pensamiento occidental, su implementación en el territorio ha generado dependencia y asistencialismo, divisiones internas y han promovido el desarraigo de su origen territorial, lengua y pensamiento (p.40).

De esta manera la institucionalidad ha llevado al mismo Pueblo a una desorganización empezando por las autoridades en el Cabildo que después de la constitución de 1991 y la entrega de los recursos del sistema general de participación SGP, ha hecho de este un espacio politiquero, que se evidencia en la no articulación de los diferentes procesos, como ocurre con la educación escolarizada donde por un lado se trata de organizar quienes hacen parte de las instituciones y por otra un equipo de profesionales que desde el 2008 iniciaron la consolidación del proyecto educativo comunitario; luego en el 2012 se construyó el Modelo

Pedagógico *Jenbuatëmban jenabowinyam oyejuayka aprender y enseñar con alegría y motivación* y en el año 2013 se inició la implementación del modelo en la básica primaria, junto con el diseño del currículo propio para la básica primaria. Sin embargo, este proceso requiere ser sensibilizado, consolidado, ajustado e implementado (PSPKB, 2014, p.42). Pues de nada servirá en el papel, si la vida está fuera de este comenzando por articular a los diferentes actores.

Por otra parte, de acuerdo a la encuesta aplicada en el año 2013 para la caracterización del perfil docente en el marco del proyecto expansión e implementación del modelo pedagógico del Pueblo *Camëntšá*, se evidenció que de los 47 docentes de los diferentes asentamientos de Población *Camëntšá*, 28 pertenecen al Pueblo, 10 hablan, pero no practican la lengua *Camëntšá* y 8 de ellos hablan y practican la lengua en su labor docente. (PSPKB, 2013, p.42)

Evidenciando otras dificultades en tanto a la modalidad bilingüe propuesta, que, si bien debería empezar desde el *núcleo familiar*, no ha ocurrido por que se ha desterrado a nuestra lengua, escasamente fue transmitida a nuestra generación, repercutiendo en nuestra identidad desde los inicios de la vida. Es así como en nuestras *yebnok* e instituciones bilingües la comunicación que se practica es en castellano. La realidad de lo bilingüe se reduce a una materia, a un área, no abriendo la puerta a su pensamiento en su amplitud, argumentando su dificultad en justificaciones que son nuestras propias limitantes.

Algunas de las razones presentes en los diferentes espacios es que: no todos son estudiantes *indígenas*, no todos los estudiantes tienen la disposición e interés para aprender y rescatar los elementos de la cultura *Camëntšá*, pues muchxs sienten vergüenza por pertenecer a una comunidad Indígena, además, del proceso de aculturación que ofrece la presencia de los medios masivos de comunicación como: la radio, la televisión, el computador, el internet, el celular, como otros escenarios del municipio que mantiene una interacción continua con los foráneos-colonos que hacen que los niños estén en una interacción homogénea de la sociedad que los domina.

Así es que lo bilingüe no tiene todavía una visión clara sobre el verdadero valor y papel que cumple, pues Cabëng como no Cabëng, nos falta sentir, pensar un poco más esa educación basada en el conocimiento propio. Así si se fortalece el *jajañ*, el *tjañ*, el tejido, el tallado es importante que se haga desde la lengua materna no tanto en cumplimiento de una

norma expedida por el Ministerio de educación sino como enseñanza de *bëngbe bëtsmamang bëtstaitang*.

Sin demeritar el trabajo que se lleva a cabo de parte de muchxs de lxs maestrxs que han entregado su mejor esfuerzo, su sentir, su saber para fortalecer a nuestro Pueblo *Camëntšá*, haciendo de la lengua no una materia, sino que desde cada una de las áreas que desarrolla esta es incluida en frases y palabras usuales que se presentan en el ambiente escolar como: el saludo, pedir permiso, pedir la palabra, etc. Como lo enuncian Juajibioy O, Juajibioy L y Alvarez (2018) en el mismo fin se encuentran nominados en lengua materna diferentes espacios, plantas medicinales, arboles, senderos, baños con su respectiva traducción al español (p.87)

En esa búsqueda de fortalecer la palabra, muchos procesos surgieron de manera informal como es el caso de quienes participaron del proceso en 1989 apoyado por el Instituto lingüístico de verano ILV en el grupo *USCU Uáman Soyënga Camëntšá Uatsjendayënga*¹⁶ los aprendices de cosas importantes del *Camëntšá* del cual actualmente en algunos hogares se encuentran diversos textos en *Camëntšá* y algunos traducidos al español como herramientas de difusión y aprendizaje, así mismo se encuentran otros materiales cada uno con su propia escritura, lo cual se considera como otra de las dificultades del Pueblo al no tener un alfabeto unificado y de lo cual también podemos dar cuenta en lo encontrado en bibliotecas de Bogotá.

Por otro lado, existen propuestas a través de la música donde se ha fortalecido de manera interesante la lengua materna, encontrando así bastante material discográfico y audiovisual dispuesto para los espacios educativos, también mencionar que desde la poesía se ha tomado fuerza en la lengua materna y que recientemente de manera voluntaria se han ido uniendo varios hermanxs Cabëng a este proceso, por último, hacer visible las herramientas tecnológicas como páginas de internet, programas o aplicaciones que se han desarrollado para este fin tales la aplicación *juatsjinjam Kamëntša aprender el Camëntšá* o *shinyak el fogón o la tulpa*.

¹⁶ Fundación USCU: Se inicia en 1989, cuando un grupo de hablantes de la lengua *Camëntšá* decide unirse con el propósito de trabajar en la reivindicación de la lengua materna y elaborar materiales pedagógicos para la enseñanza de la lengua materna en las diferentes instituciones de educación formal. Inicialmente los integrantes del grupo trabajan en colaboración con el Instituto Lingüístico de Verano (Avila, 2004, p.43) Actualmente esta fundación ya no existe, pero algunos de sus integrantes continúan con iniciativas personales para el fortalecimiento de la lengua materna-paterna desde espacio como la radio de nuestro Pueblo.

Este caminar nos muestra diferentes obstáculos, identificando que los impactos y afectaciones que el Pueblo *Camëntšá* ha evidenciado y soportado en el tiempo como aparece en el Plan Salvaguarda (2014), han generado problemáticas a nivel personal y colectivo, corriendo el riesgo de desaparecer física y culturalmente declarado según AUTO 004 del 26 de enero de 2009, a causa del conflicto armado interno que ha generado gravísimas violaciones a los derechos humanos fundamentales, que se reclamaron a partir de la sentencia de la Corte Constitucional T-025 de 2004, originada por múltiples tutelas ante un estado de cosas inconstitucional, que ausentaba de una política estatal sólida para enfrentar estos hechos victimizantes, la Corte Constitucional ordena al Gobierno nacional medidas estructurales que atiendan, prevengan esta situación (p.4-40), por medio de planes salvaguarda, para la toma de decisiones en los escenarios y espacios de formulación e implementación de políticas, planes, programas y proyectos de orden municipal, departamental, nacional e internacional, que garanticen el derecho mayor del buen vivir de nuestro Pueblos como se menciona en nuestro plan salvaguarda:

Bëngbe luarentš mochtaboushënts šboachanak juanb, nemoria y bëyan “sembramos con fuerza y esperanza el pensamiento, la memoria y el idioma en nuestro territorio”, un plan que asegure el buen vivir Camëntšá, ligado a reflexionar en las necesidades que la comunidad enfrenta en la actualidad, con miras al fortalecimiento cultural desde la base principal, unidad social, la familia, donde la gobernabilidad se desarrolla a través del ejemplo de los padres en un continuo dialogo de orientación y consejo. (PSPKB, 2014, p.5)

Pues en efecto los derechos formales que se han formulado para nuestros Pueblos, sobre los lugares de origen, distan mucho de cumplirse en su totalidad como lo plantea la Constitución Política de Colombia, pues son muchos los problemas que atentan contra nuestros lugares, su tranquilidad, paz, pervivencia y posibilidades de recreación de cada mundo. Entre ellos la misma norma, que siempre arremete con su política modelada de desarrollo de infraestructura y extractivismo.

Así podemos afirmar que lo institucional especialmente ha generado la proliferación de problemáticas pues la presencia de fenómenos sociales al interior del Pueblo, tales como: el abandono de hogar, violencia sexual, alcoholismo, inasistencia alimentaria, violencia intrafamiliar, drogadicción, migración, entre otros; han puesto en condiciones de mayor vulnerabilidad a niñxs, señoritas, abuelxs. En síntesis, la instancia institucional desde el gobierno central, departamental, local y gobierno propio, parece haber olvidado la lamentable realidad de nuestras gentes, que se diagnostican en el papel o por datos/cifras, pero poco o

nada es llevado a acciones que perduren en el espacio tiempo. Como ocurre también en la mayoría de espacios escolarizados donde poco se dialoga, se concientiza de nuestra realidad o se propone alternativas de solución a estas problemáticas que pudieron prevenirse.

Lo mencionado anteriormente, se debe a esa realidad foránea que se impuso y generó esa desorganización espiritual, territorial, económica, social, colectiva de nuestro Pueblo, que, vinculado a esas dinámicas, me permiten hablar de una “*inclusión*” que se ha convertido en otra de las *jobëtsanëšëng* que genera una dependencia paternalista, clientelista, victimizante, en las nuevas lógicas neoliberales, no alejadas de los colonialismos, por ejemplo, el pago de impuestos.

En consecuencia el reconocimiento de nuestro pueblo como propio de estos lugares, inclusive por la misma institucionalidad gubernamental, sigue ignorando y sumiendo derechos naturales de nuestro Pueblo, que vuelve a ser solo reconocido desde lo banal del discurso intercultural y multicultural, luego, que se podría esperar de los espacios escolares, como los encontrados en *Tabanok*, donde aparte de las instituciones bilingües, ninguna ofrece en sus planes de estudio áreas que permitan fortalecer la identidad, la historia, la memoria, la vida o al menos el reconocimiento de quienes perviven en estos espacios y el respeto que todos merecemos.

Contextualizando, *bëngbe Tabanok* cuenta con la Institución Normal Superior de Putumayo legado de las hermanas franciscanas, la Institución Educativa Champagnat de corte religiosa de los Hermanos Maristas, el Seminario Misional de los padres redentoristas y el Fray Bartolomé de Igualada en honor a un personaje capuchino recordado en la memoria de muchxs abuelxs como benefactor de muchas obras físicas, todas cumplen con una educación escolarizada religiosa que se impone para toda la población Cabëng o no Cabëng, bajo estándares del ministerio de educación, que no difiere de lo que ocurre en la Institución Educativa Rural Bilingüe Artesanal *Camëntšá* con su escuela de las Cochas ahora también integrada con los centros educativos de educación primaria en las veredas Leandro agreda, San Félix, Tamabioy y Llano Grande, donde lo que les diferencia son clases como el *Camëntšá biya*, artesanías (tallado, cestería, tejidos en fibra, en orlón o en chaquiras), educación ambiental (*jajañ*, medicina tradicional) y dentro de las ciencias sociales temas como territorio y política indígena, en humanidades el tema de cosmovisión y en optativa música y folklor. Aparte de las instituciones mencionadas se encuentra el Centro Rural Juan

XXIII la cual por estar en una de las veredas recibe en su mayoría niñxs **Cabëng** brinda una formación de educación primaria con saberes de nuestro Pueblo.

Por otra parte, en la educación para la primera infancia en la parte urbana se cuenta con el Hogar Infantil mi Mundo Feliz, Manitas Creativas, el Centro de Desarrollo Infantil Huellas de Amor, y en la parte rural el **Basetemëngbe yebna** y los hogares infantiles comunitarios en los dos sectores.

Respecto al personal la parte urbana cuenta casi en su totalidad con maestrxs no **Cabëng**, contrario a su población estudiantil que llega a representar un cincuenta por ciento, mientras que en la parte rural ese cincuenta por ciento es educadora **Cabëng** y en su mayoría los niñxs también. En cambio, la **Basetemëngbe yebna** cuenta con todxs lxs maestrxs **Cabëng** al igual que el colegio y las sedes tienen la mitad de maestros **Cabëng**, mientras el centro Juan XXIII cuenta con una sola maestra **Cabëng**.

Preguntarse entonces por las realidades que se tejen en ese complejo espacio escolarizado, nos sirve para preguntarnos de qué manera se está recorriendo la palabra, memoria, pensamiento para que en lo posible no volvamos a repetir muchas situaciones que son testimonios en-para el camino, y en ese sentido poder andar las nuevas **jobiašëng** de todo ese espacio tiempo de vida que se nos permite.

2.3.1 TONJOPASA YËFS NMEMORBE FSËNJAMÓSHQUIAN tallando memorias del ayer.

Como se afirma, hoy la población estudiantil **Cabëng** sigue sorteándose en encaminarse al sistema y sus patrones, sus **jobëšenëšëng**, decisión tomada por nuestrxs padres, madres, abuelxs, que si en algún momento **bëngbe bëtsëtsang** se resistieron a que lxs niñxs fueran escolarizados “por temor a que los niñxs se hicieran blancos” (Bonilla, 1969, p.127), hoy se nace e inmediatamente a los tres meses son entregados y recibidos en estos espacios. Contando con suerte quienes ingresan al **Basetemëngbe yebna** donde se práctica el **Camëntšá biya**, que por otro lado se fragmenta al no ocurrir lo mismo en casa, cuestión que empeora al ingresar a la escuela, ya que la lengua materna toma la forma de una materia en lo rural, y si ingresa a una institución urbana pues de allí en adelante no se sabrá del aprendizaje de ésta, a menos que su madre, padre o abuelxs estén dispuestos a fortalecerla, en

cambio se les ofrecerá el inglés, de allí que el hilo conductor de este proceso se va marchitando dependiendo de la decisión que se tome.

Es decir que el temor de *bëngbe bëtsëtsang* era cierto, en ello se perdió hasta el sentir consciente hacia nuestra vestimenta¹⁷ que por más que se insistía en que se la quitasen en las granjas escolares de los hermanos maristas por allá en 1912, esta permanecería como actitud natural hasta la generación de nuestros bisabuelos, y hoy en algunas abuelas mujeres que cuidan de ella, y son muy pocos los abuelos quienes hacen uso de ella.

Las prácticas impuestas llegaron silenciosas, cautelosas al borrar los pocos rastros de formas de vida de *bëngbe bëtsëtsang*, internalizando el miedo, la vergüenza, la desconfianza en los nuevos espacios tiempos generados, a pesar de ello algunos rasgos de nuestras formas de vida perviven en medio de las nuevas dinámicas, que tiene en uno de sus fines inscrito la competencia a todo nivel, como ocurre en la oferta-demanda de estudiantes al comienzo de año que con ganchos publicitarios de las instituciones urbanas brinda útiles, uniformes, transporte, alimentos; dejando en desventaja a las instituciones rurales, en especial las sedes que han estado al borde de su desaparición, pues cada vez son menos lxs niñxs que llegan a estas, persistiendo así lo que Monclart en algún momento expreso al pretender conquistar, colonizar al infante desde las formas posibles:

A los detractores de la religión quisiera llevarlos a aquel valle para que en día lluvioso contemplasen el edificante y conmovedor espectáculo de un hermano marista trepando por los riscos y abriéndose paso por las selvas en busca de los indiecitos para llevarlos a su escuela y formar poco a poco su tierno corazón e imbuirle sentimientos cristianos... (Bonilla, 1969, p.127)

Detenerse a pensar entonces como fuimos obligados y deformados desde la más-cara educación, nos permite repensar en qué tanto hicieron que olvidásemos las memorias presentes de nuestra palabra, encubierta por el español que a la larga se naturalizo, normalizando todo hasta quedarnos con la idea de que ellos son los que saben, apropiando entonces lo foráneo y despojando el pensar por sí mismo como *Cabëng*, permitiendo que quien llegase, eliminara junto a los espacios todo tipo de saberes, conocimientos

¹⁷ La vestimenta de la mujer lleva una uasnanëya (manta de color negro usada como falda), betiya (reboso, tela que cubre el dorso de la mujer), uabatëtjonejua (blusa roja) y chaquermisha (chaquira), tsombiach (faja que abriga el vientre) en el caso del hombre lleva shabuanguanëjua (cusma de color negro parecida a una bata), sëndorësh (ceñidor de color blanco que enrolla la cintura del hombre), cubsayëya (sayo parecida a a ruana) y chaquirmisha, en ocasiones e rituales se hace uso de uabetsajonsha (corona que las hay de plumas y de fajas)

desconocidos por su valor y en su ignorancia hacían lo que en una voz incidente como la de Monclart se siga enalteciendo desde la labor educativa como la que ejercían las hermanas franciscanas: “arrancar de los tiernos corazones de las niñas niños los gérmenes de salvajismo y degradación que reciben con la sangre y el ejemplo de sus padres...” (Bonilla, 1969, p.128).

Sin embargo en los *bëtsëtsang* de cada Pueblo, la forma de vivir y sus expresiones eran y han sido una manera de resistir ante prejuicios, estigmatizaciones que desde los diferentes discursos y modelos de vida que se han creado, estas manifestaciones han sido llevadas por cada Pueblo de manera particular, para nuestro Pueblo en un tiempo, fue la representación a través del tallado de diferentes *jobëtsanëšëng* que se burlaban de lo que los allegados querían lograr con una educación que ha sido constante en el proceso de civilización, otorgando una cultura que no teníamos, convirtiéndonos en objeto homogenizado, moldeado al pensar foráneo. Su representación ha quedado plasmada en el tallado, que nos cuenta narrativas de una de esas *jobëtsanëšëng*, la del san juan hombre que permite varias interpretaciones desde lo que cuentan *bëtsmamang y bëtstaitang* y lo que uno también puede reconocer en ella. Esta lleva la lengua afuera, y dicen que es la representación del ahorcado, lo cual constituía una forma de resistencia hacia el modo de vivir que quería ser impuesto, desequilibrando las formas, el deseo y sentido de vivir, pues muchos de los castigos no tenían sentido, como ocurría con quienes no iban a la escuela o a la capilla, lo cual iba incorporándose en el cuerpo-espíritu que escuchaba frases como: *a la vara de mando nadie se revela; la letra con sangre entra; esta tierra ya no te ha dado de comer, ¿Qué más quieres?*. Las cuales fueron haciendo de la vida, materia moldeable, *tallable* hacia cambios que se pareciesen a ellxs.



10



11



12



13



14

Imagen 10. Fotografía San Juan mujer en el castillo preparándose para el degollamiento e Imagen 11. Fotografía san Juan hombre con su gabán y máscara con la lengua afuera (Tomadas por Santiago Ramírez), Imagen 12. Fotografía san Juanes después del ritual del degollamiento del gallo (Tomada del libro sobre los carnavales y fiestas de Colombia (2014)), Imagen 13. Fotografía niño san Juan hombre en “el carnaval de los niños” (tomada de Alquimia_selvaje), Imagen 14. Fotografía san Juan mujer con máscara (mujer silbando o soplando) puesta y canasto a la espalda (tomada de Fundación BAT)

Por otra parte, en mi interpretación, la representación y connotación en la lengua como lo mencionan también otrxs *bëtsmamang bëstaitang*, es una expresión de rechazo y burla a lo habladores que fueron los que llegaron, nunca callando, porque como dice la expresión *querían meterse hasta por los ojos*, tenían una lengua larga para decir, convencer y hasta castigar; lengua que venía siendo la palabra de dios por un lado y al mismo tiempo la representación del engaño. Al ver que la palabra-oralidad respetada como una de las intimidades de *Tsbatsanamamá* de su sentir pensar, que se nos había provisto había sido defraudada, irrespetada, corrupta representaría entonces la presencia opulenta y avariciosa de una educación que la deslegitima y le daba más importancia a la letra, lo escrito, lo llamado efectivo, que no es sino una de tantas *jobëtsanëšëng* con las que la educación escolarizada se ha convertido en la más-cara forma de aprender.

Esta *jobëtsanëšë* se reconoce al tener rasgos de quienes llegaron como: la barba, la piel de un animal que se coloca en la parte superior a manera de representar los cabellos rubios o blancos de los capuchinos y por la vestimenta que, en el *Bëtsnaté*, el grupo de los sanjuaneros

usan, como gabanes y algunos con corbata, representando a la sociedad que inicio a aparecer vestida de ese pensamiento que venía a acabar con lo existente en estas tierras. (Ver composición de imagen San juanes)

Para ilustrar lo ocurrido con el repudio y la rápida integración a la escolarización por parte de nuestro pueblo, que se mantuvo solo en los primeros años de acción educativa de maristas y franciscanos, decrece según los capuchinos esa resistencia a las aulas al punto de que en 1914 ya existían 31 escuelas en el Putumayo. (Bonilla, 1968, p.134)

Lo que llevo a nuestros bëtsetsang a tomar esta decisión, tal vez el deseo de adquirir conocimientos para defenderse de injusticias, como la ley 51 de 1911 donde el derecho tantas veces reconocido de *Camëntšá e Ingas* sobre su tierra, fue declarado *baldío nacional*, decretando la fundación de un poblado blanco, llamado Sucre y así la repartición de los baldíos de manera inequitativa, a beneficio de foráneos “inferioridad legal” lo que condenaba a los propios en la servidumbre y el minifundio “una segura fuente de mano de obra a precio ruin” (Bonilla, 1969, p.111-112).

Los siguientes fragmentos de informes de los mismos capuchinos son una visión de lo que pasaba:

Ya van acomodándose tanto con el estudio, que con frecuencia sucede en Sibundoy que uno de los estudiantes se presente con otro, completamente salvaje que ha conquistado en lejana chagra (Informe Rufino Gutiérrez).

Se les arranca de la selva donde no recibían ni las caricias de la luz, y se les reúne en poblados donde los baños, la higiene, el ejercicio corporal, el juego y la sociedad con los otros niños, producen un cambio radical en su organismo físico y en sus facultades mentales y morales (Informe 1916).

En sus corazones, que parecían insensibles a todo sentimiento delicado, se despiertan ya nobles aspiraciones. Por medio del canto suavizamos sus costumbres, y con la agricultura procuramos crearle afición a la propiedad. Los resultados no pueden ser más halagüeños. Niños que hace poco tuvimos que recoger en el estado más lamentable, saben ahora bastante bien el castellano, leen y escriben medianamente, pueden hacer las cuatro operaciones fundamentales de la aritmética y sobretodo tienen ideas bastante claras de nuestra santa religión. (Informe 1911). (Bonilla, 1969, p.134-135)

Estos testimonios permiten cuestionar el presente, en la conformación actual de poblados desordenados ya sean municipios o ciudades, que pondría en duda, si en verdad brindan esa higiene que se proclama o más bien llevan a la concentración de suciedad en la ceguera de la sociedad, con cambios muy drásticos en tanto a lo físico y mental, pero más aún en lo espiritual en esa relación íntima con la tierra, hoy ambos convertidos en espacio de explotación, no siendo así suficiente la tierra para todos por la voracidad de algunos pocos, olvidando el préstamo de mano para el cuidado mutuo entre *Tsbatsanamamá* y nosotrxs, olvidando lo que estaba para el común de un Pueblo, que adopto el modelo de la propiedad privada que se instauro-interno con la idea de adueñarse de lo que estaba para el común de un Pueblo.

Fuertes calificativos nos adjudicaban los doctrineros “a un pueblo que continuaba educando a sus hijos con cuentos, leyendas que ensalzan el respeto a los superiores, condenan la avaricia y la deslealtad, y propenden por el dominio de sí mismo y demás virtudes tradicionales” (Bonilla, 1969, p.137-138) que guardan el equilibrio de la vida desde practicas tan ancestrales como la toma de *shnan remedio*, toma ceremonial del *biajiy bebida íntima de la plata de yagé*, que cuidando la espiritualidad, llevaría a cambios de la visión de muchxs a la actualidad, donde vemos como la tierra paso de ser fuente de vida a ser fuente de riqueza, en donde la educación es responsable o mejor la irresponsable de llegar a instancias que continúan pregonando el progreso y el desarrollo en una comunicación hegemónica.

Es de reconocer que cada propuesta hecha por los misioneros y poblaciones llegadas parecía ser prometedora y agradaba a los oídos de algunos *Cabëng*, es por eso que en la memoria hay algunos agradecimientos, como muchos señalamientos de las acciones violentas que se gestaron, hubo bastantes disertaciones, así la misión dice haber facilitado todo: dinero, abogado e influencias, y con ello enaltece sus formas de hacer para la adjudicación de algunos terrenos (minifundios) a nuestros *bëtsmamang bëstaitang*, como el hecho de defendernos de injustos atropellos, que ellos mismos iban acometiendo, en *una educación* que lo que causo fue vaciar la memoria para el olvido de lo nuestro y llenarlo de lo nuevo, lo foráneo, trasladado a nosotrxs.

La misión proyectó la imagen del desarrollo vital ante la nación como defensores de los Pueblos que habitamos por estos espacios y la defensa de un “territorio nacional” que iba a ser invadido por el Perú, cuando ya había sido invadido por ellos mismos, sin reconocer que este espacio, *Wamán Fshants*, era *Cabëng y Runa*, así en su larga estancia se convirtieron

entonces en los poseedores de un estable patrimonio eclesiástico, que contaba con haciendas, ganados, cultivos, instalaciones industriales y artesanales, instituciones educativas que además dejaba una sólida estructura política y administrativa indispensable para continuar un mayor desarrollo de la misión, donde la herencia de lineamientos agrarios desde esos tiempos, ha causado tragedia en mi Pueblo *Camëntšá*.

Es así como la instrucción pública tenía sus propias contradicciones, que afirmaban con “tristeza patriótica que un maestro colombiano en lugar de enseñar las virtudes y proezas heroicas de nuestros próceres, se ha dado a ensalzar al general Francisco Franco” (Bonilla, 1969, p.214) que de otro modo no sería nada cercano a una conciencia de lo que había ocurrido en estos contextos, o proponer acciones para el fortalecimiento de los diferentes saberes que en estos espacios se encontraban, sino que la constante ha sido una linealidad de herencias que se enmarcan en la *colombianidad*, ocupando espacios para lo nuestro, y en la indiferencia y hasta el miedo tal vez poco se habló de memorias que hablasen de lo verdaderamente indignante e injusto que ha sido esta construcción de sociedad con quienes nos reconocemos como *Cabëng, Runa*.

Otra reflexión está relacionada con los espacios escolarizados diseñados en 1945 que permite traer a colación como eran esas dinámicas, contadas bajo supervisiones de capellanes de la policía nacional después de visitar al valle de Sibundoy, como se describe a continuación donde se puede encontrar algunos rastros de permanencia y transformación en ese proceso escolarización y evangelización, donde se hacía referencia de manera despectiva, grotesca, discriminante, humillante, ignorante hacia nuestro Pueblo:

El indio de Sibundoy es sumamente pobre y ello se debe a que no tiene en que trabajar ni con que trabajar... cultivan el maíz y es lo único que hacen; con el fabrican chicha y eso es lo que beben todo el año. Aquella raza que es hoy fuerte y hasta hermosa va a acabar por aniquilarse y destruirse: no tienen médicos, carecen de farmacias, y aunque los P.P. Capuchinos tienen un dispensario no creo alcance para mucho. Me admiro mucho la piedad de los indios: al sacerdote lo saludan con las dos rodillas en el suelo, son humildes y obedientes y saben cantar con arte y con sentimiento. La pobreza de los indios se nota igualmente en las escuelas. En compañía de Excmo. Sr. Gaspar de Monconill visite la escuela de niñas de Sibundoy. El material escolar es casi nulo; ni vi mapas, ni libros, y cuando la hermana quiso hacer leer a algunas niñas solo les dio unos pedacitos de papel con dos o tres líneas escritas, recortados de revistas. No sé si los tendrán, pero no vi libros de lectura, para escribir usan una pizarra, y a algunos solo les vi pedazos de pizarra. No existe allí luz eléctrica ni acueducto. Este no es tan necesario ya que el

valle es riquísimo en aguas y estas son potables. Luz eléctrica solo la tienen los padres capuchinos en la casa de Sibundoy... resumiendo: la impresión que tengo de los indios de Sibundoy es de una profunda lastima. (Bonilla, 1969, p.224)

Miradas que nos dejan ver una educación victimizante de la realidad no comprendida de Pueblos como el nuestro, degradante y deformadora del pensamiento existente en señalamientos muy banales, al hacer las cosas como ellos quisieron, y entonces se nos descalificó en una pobreza material y un atraso que solo fue visto desde la mirada confundida de su propia burbuja.

La situación de las cosas no cambiaría para los años 60 donde la educación ya era un privilegio en los niveles de la educación media como lo menciona el jefe de resguardos Jorge Enrique Osorio Silva al vicariato por órdenes del gobierno nacional:

“en Sibundoy asistí a una sesión secreta realizada por el cabildo en la cual el gobernador y el alcalde mayor se quejaron de la educación en este lugar diciendo que en la normal no tienen cabida las niñas indígenas – hay una en todo el conglomerado-; y que solicitan un internado para sus hijos, pues de otra manera no pueden asistir a la escuela debido a las grandes distancias y riesgos que corren” (Bonilla, 1969, p.242)

La discriminatoria racial se mantenía, así como los abusos en internados y establecimientos de enseñanza media, como se puede inferir el proceso de educación escolarizada, se convirtió en una necesidad, se quería tener acceso, en tanto a muchas exigencias que vendrían, que aún es un privilegio para algunos.

A lo largo de cada década parece entonces presentarse una realidad que no se aleja de los testimonios que *atšbe bētsmamang bētstaitang* cuentan sobre sus padres y abuelos, en relatos que no puede desmentir el crecimiento de una *jobētsanēš* de la realidad actual en una educación más amplia que la de una educación escolarizada.

Estos registros en el tiempo nos trasladan a apartes de un relato inconcluso del pasado en el presente, son memorias vivas de un proceso amargo que se ha sabido sobrellevar, donde se evidencian de muchas formas educaciones contrapuestas y hacen parte de ellas resistencias, tensiones, penetraciones poco visibles a la presente sociedad que continúa desconociendo e implantando sus formas válidas, legales, institucionales, normatizadas, sin contar con algunas de las diferentes voces que aún siguen silenciadas hasta por ellas mismas,

que solo serán algo visibles si caminamos hacia atrás en las raíces que abrigan y sostienen un camino poco transitado.

2.3.2 BĚTSMAMANG BĚTSTAITANG NMEMORBE FSĚNJAMÓSHQUIAN *tallando memorias de mis abuelxs*

Los siguientes testimonios evidencian ese proceso “inclusivo” de una educación exógena que narra la complejidad de una costosa aceptación que hoy es naturalizada. Relata mi abuelo Isidoro Tisoy que compartió con su abuelo Pedro Tisoy y nos cuenta:

Fue médico tradicional, el también salía a Pasto a traer al sacerdote o doctor en sus espaldas en un asiento redondo y como eran pesados iban entre 2 o 3 y en ocasiones debían llevarlos hasta Mocoa¹⁸, Condagua¹⁹ o Yunguillo²⁰. Él contaba que “los matrimonios se realizaban según el gusto de sus padres o de lo contrario los misioneros acostumbraban a reunirlos en la iglesia para que el joven eligiera a la señorita que se encontraba allí o también el religioso decía Usted se casará con ella y punto, y eso era feo porque no se conocían no se sabía de qué familia era”

Del mismo modo contaba sobre su padre Juan Tisoy:

Estuvo en la escuela de Santiago y allí se les enseñaba a que hablaran más el castellano, y les enseñaban a escribir en pizarras y tableros y estudiaban unos meses y lo único que les interesaba era que hagan la primera comunión.

Mi abuela Lucia Chasoy cuenta sobre su padre Manuel Chasoy:

Mi padre estudio un día en semana porque en una semana asistían los niños y en la otra las niñas (Teniendo en cuenta que el padre de mi abuela vivía a hora y media de donde se recibía las clases).

Son los relatos de mis abuelxs paternos de cuatro generaciones atrás que permiten evidenciar la fuerte imposición de una educación evangelizadora con un recorrido más largo

¹⁸ Actual capital del departamento del Putumayo, que en conjunto con Villagarzón hacen parte del medio Putumayo, este espacio constituyo un centro de recepción de migrantes Camëntšá para mitigar los despojos de su espacio de producción material y cultural en los principios del siglo XX.

¹⁹ Resguardo del Pueblo Inga ubicado como una vereda de Mocoa.

²⁰ La cabecera del resguardo indígena Inga de Yunguillo se encuentra al margen occidental del Río Caquetá, en el piedemonte Amazónico de los Andes. Jurisdiccionalmente se encuentra entre el municipio de Mocoa (Putumayo) y Santa Rosa (Cauca).

que el de *una educación escolarizada*, que comenzaba a nacer por estas tierras, en ello se evidencia también una educación que sería nuestra propia carga, después de que tras las espaldas de muchos de *bëngbe bëtsëtsang*, venían imposiciones de sacerdotes que decidían con quiénes casarse, qué se iba a enseñar y qué debían aprender, dentro de ese marco los testimonios de mis abuelos maternos darán más claridad sobre ello. Cuenta mi abuela Lía Juajibioy de su padre:

Taita Salvador Juajibioy Juaginoy hijo de Josefa Juaginoy y un sacerdote capuchino español, fue fiscal de los padres capuchinos y por eso era sirviente de los mismos quienes tenían contrato de alimentación con las hermanas franciscanas. Fue gobernador del pueblo Camëntšá Biya. Se educó con los hermanos quienes eran muy buenos y le inculcaron que debía hablar el español ya que decían que el idioma nuestro era muy feo.

Por otra parte, está el testimonio de mi abuelo Teodoro Jacanamejoy cuenta de su padre Francisco Jacanamejoy Tendejoy y su madre Rosa Chicunque Mavisoy:

Casados por la iglesia católica. En ese tiempo los misioneros los recogían a los solteros jóvenes después de la misa y los encerraban en una iglesia de madera y el sacerdote medio se daba cuenta de que alguien miraba a determinada persona entonces decía que ella será su esposa y se les obligaba a casarse. Cuando se casaron ellos ni siquiera se conocían, tuvieron 8 hijos. Mi papá era fletero, cargaba de 2 a 3 arrobas que le encomendaba la misión y debía ir a la hora que ellos digan. También debían llevar cargados a los misioneros como si fueran santos de Pasto a Mocoa o viceversa. Cuando estaba muy afortunado solo debía llevar una carta y eso era bueno. Porque le pagaban 2 centavos. Después de la guerra con el Perú había más plática y les pagaban por cargar 3 arrobas hasta 10 centavos o uta ral “dos centavos”. Mi papá entró a la escuela cuando estaba el hermano Hermelan y les enseñaba a santiguarse y a aprender la religión católica, era muy bueno.

Los relatos nos muestran con claridad el proceso que se dio y así entenderlo en el presente, la memoria constata muchos de esos episodios que nos hablan ya de un mestizaje y la servidumbre generada, el desprestigio y discriminación de nuestra lengua materna que obligaba adrede a aprender el español enseñado desde la religión, la dependencia monetaria violentando de tantas formas posibles hoy normalizadas y normatizadas, muchos usos y costumbres se fueron quedando como *jobëtsanëš* que iniciaron a ser talladas desde su llegada.

De ello mis abuelxs maternos narran lo vivencial en estos espacios:

Por ahí entre los años 50 yo estaba en la escuela y estude en primero con el hermano Caitan quien vestía con sotana y hablaba un poco la lengua de los indígenas luego pasé a segundo e hice la primera comunión, me enseñó el profesor Daniel Burbano quien era bueno pero cuando estaba bravo nos castigaba recuerdo que en una ocasión nos tuvo dando vueltas durante un cuarto de hora de rodillas por el salón o también nos pegaba con una vara hasta quebrarla en las piernas por no lavarse las canillas o llegar atrasado. Tocaba ir todo el día a la escuela y salíamos a las cuatro, pero si al final no sabía la lección debía quedarse hasta la seis de la tarde en el salón, por eso yo en ocasiones me corría al segundo recreo porque sabía estar muy bravo. (Testimonio de Teodoro Jacanamejoy)

Se desconoce así el contexto de los que viven en un espacio, se han tomado decisiones que continúan afectando a quienes cuentan con diferentes formas de ver la vida, en una visión algo cerrada y rigurosa, que no muestra sino su forma, que *de-forma*, desde una concepción por niveles, en disciplinas, competencias, calidad, evaluación, castigos impuestos desconociendo la realidad de quienes venían integrándose, por obligación, como me lo recuerda mi otra abuela:

Su profesora en primero fue Elvia Rodríguez quien les pegaba con un palo, en una ocasión yo llegue tarde a la escuela porque mis papás eran bien exigentes y antes de ir a la escuela teníamos que trabajar por lo menos 1 varada desyerbando maíz y luego tomar el café con mote, cuna o envuelto e irnos a la escuela Las Cochas, de aquí me salí porque cada vez que llovía el agua se rebotaba y me tenían que ir a dejar en caballo y por eso mis papas me enviaron a estudiar al internado donde las monjitas ya que el camino en ese tiempo era feo y el barro les llegaba hasta las rodillas. La madre Matea me enseñó en segundo, quien era brava cuando no hacíamos las tareas y nos castigaba con el cordón 2 veces o a veces nos jalaba las orejas, en tercero me enseñó la madre Clemencia y era buena. El internado era muy bueno porque daban toda la comida gratis, solamente debíamos colaborar con el aseo. Por las mañanas nos llevaban a la misa y por la tarde rezábamos el rosario.

Estos relatos son seguramente los de muchxs, dan cuenta y permiten sentir cómo se fueron moldeando muchas vidas al haberse desplazado de nosotros, lugares que permitían ciertas prácticas para nuestra autonomía y soberanía, como ocurrió con *bëngbe Wafjajonok nuestro lugar de la laguna*, que hoy todavía se ve reflejado en la integración a espacios escolarizados así sea por recibir una porción de alimento, por otra parte el aseo, la limpieza, la puntualidad y el cumplimiento de dinámicas a sus ritmos, y la constante internalización de la oración a sus dioses, adoctrinaba la vida ajena a la obediencia e integración a su mundo.

En efecto, todos esos relatos son registro de tantas historias que aparecen en el *nyāyanēfja* como un sentimiento de pérdida y lamento que no tiene forma de ser olvidado, pensando quizá en su no repetición. Como lo menciona Mavisoy (2009) Bëtsmamang bëtstaitang quienes vivenciaron y sintieron la realidad de la justicia de los misioneros, concluyendo que lo vivido en esos momentos era maltrato y no de corregir a la persona, además que había castigos sin argumento, sin razón de ser y que no hacían parte de la propia visión de los Camëntšá (p.229).

El control siempre ha estado presente mediante lo institucional normatizando-administrando el castigo a su manera, y en su intolerancia no ha llegado a comprender nuestros mundos, pues si se nos reconoce ha sido por las luchas emprendidas a cada tiempo, mientras que se nos continua exotizando como mercancía.

Ese movimiento tan apresurado de la humanidad por seguir conquistando tantos espacios ha permitido cada vez crear más maneras de despojo y claro en respuesta a ello más maneras de resistencias por parte de nuestros Pueblos que sostienen de algún modo en su lengua materna, la *vida del pensamiento de Tsbatsanamamá*, que ha quedado en deuda con su accionar hacia su autocuidado, debido a la llegada de esas otras formas de vida.

En ello mi *betma* mujer *Camëntšá biya* gracias a la educación y cuidados de su madre y padre recibió la lengua materna de manera más natural, que de la generación de ella hacia nosotros. Su paso por la educación escolarizada fue en la escuela de señoritas Normal Superior del Putumayo de la cual se graduó como normalista. Sus estudios continuarían mientras ejercía el rol de educadora en una zona rural, sus conocimientos en la lengua materna permitieron que la dinamizara como materia, en la urgencia de su desaparición, aunque aún sea ignorada donde se promueve.

Mi *bepta* heredero del Inga, desde su historia educativa la cual fue escaza por que tan solo cursó el grado primero y luego tercero con lo que se retiró y continuó más bien trabajando para los dueños ganaderos y finqueros de lo que se conoce como *el regalo de Wairasacha*. Él vivía en la vereda el salado²¹ de donde tenía que caminar hora y media para

²¹ Vereda ubicada al sur del valle y que seguramente fue llamada así por el saber de los “salados” como lugares sagrados en muchas culturas indígenas de América en donde los animales van a chupar la sal mineral que encuentran en ciertas plantas, piedras y lugares particulares de la selva. Allí acuden los animales a aparearse, por lo cual son considerados por los abuelos sabedores de sus culturas como lugares energéticos poderosos que hay que cuidar y respetar. Existen salados de cada animal: salado de loros y de guacamayas, salados de danta, de tigre, de boa, de cerrillo, de mico etc.

ir a la escuela y por las diferentes burlas de los que hablaban español, fue dejando su lengua propia que también fue impulsada por su madre a conveniencia de los cambios que se estaban dando por estas tierras, así su decisión de encaminarse por el camino de los negocios lo llevó a tener su actual almacén, y que junto a mi madre y nosotros, ha seguido superando diferentes situaciones que ha tenido que enfrentar desde este espacio que le ha permitido recoger sus propios frutos a su manera, en un mundo que el mismo eligió. Dejando caminos que son recuerdos desde intenciones que a veces vuelven desde sus hijxs.

Los mayores del Pueblo Kamëntšá han hecho posible que todavía se sienta, se piense y viva como Kamëntšá; hoy todavía están vivos su pensamiento, su lengua, su historia; de allí la urgencia de iniciar acciones concretas, para que su legado perdure por miles de años más, motivando y vivificando el interés de los mayores para la conservación de lo propio, sembrar, cultivar y producir frutos que fortalezcan Bëngbe Uaman Tabanók “nuestro sagrado lugar de origen”. (PSPKB, 2014, p.4-5)

Es entonces la memoria larga del camino en compañía la que me permite visionar y ver más claramente no mi papel o rol como formador, como educador, como maestro, como profesor sino como hermanxs del camino, **Cabëng**, que extiende sus manos para el préstamo de la vida misma, en su venir por los tiempos que están viniendo con soplos de un nuevo despertar de la conciencia, autodeterminación, unión primero desde la palabra de los abuelxs sembrada en el corazón y su inteligencia propia en y con **Tsbatsanamamá**, tal vez representada en el soplo de las máscaras de los san juanes mujer, para el nuevo aliento de la vida.

Acercarme a mis orígenes en este relato me acerca a sentir y pensar, visionar para los venideros **Cabëng** maneras que puedan ser comunicadas a ellxs, y en un ejercicio de **jtsenojuabnayá** poder hacer de la memoria *camino de acompañamiento constante para recordar* que somos **Cabëng**, ese sentir entonces permitirá hacer del cuidado propio y de los venideros, en los espacios tiempos, al comprender los significados de un tejido de la memoria, de tallar nuestros pensamientos-acciones, de agradecer a **Tsbatsanamamá** en rituales de la vida, que a su ritmo continua haciendo de esos recuerdos compartidos, un camino para la no aceptación y repetición de estas formas de educación escolarizadas impuesta, de los contenidos que deben ser revisados y diseñados de otra forma. Vienen en camino abuelxs, dicen **bëngbe bëtsmamang bëtstaitang** refiriéndose a **bëngbe basetemëng**. Caminar con ellxs deberá ser caminar por la memoria de muchos de los testimonios de **bëngbe bëtsmamang, bëtstaitang, bepta, betma**, de **bëng** que pueden ayudar a comprender

cómo hemos llegado hasta aquí y desde ahí detenernos a *sentir pensar*, para volver y llevar nuestro propio ritmo en el espacio tiempo.

CAPITULO III

BETIÿ, TSBATSANAMAMABE JENA

El árbol, semilla de la madre responsable

Investigar dentro de nuestros espacios es acercarnos al conocimiento, fruto de la experiencia colectiva de la cultura, que presenta propuestas propias al beneficio de la investigación, expresada en la dualidad lo *nuestro* y lo de *ustedes*, al adentrarnos a nuestro sentir pensar caminos propios para conocer, sobre los cuales hay que caminar mucho, como lo menciona una Abuela del Pueblo Guambiano, y constituyen así una “metodología propia de sentir, escuchar, conocer y construir territorio” (Vasco, 2002, como se citó en Mavisoy, 2009), que vinculan entonces caminares de la palabra o de objetos como la *jobëtsanëš* que *sirven para pensar*, y profundizar entonces desde *jtsenojuabnayá Cabëngbe juabna la investigación propia*, propuesta por el *enutá compañero* Mavisoy, la cual se centra en cuatro aspectos:

La investigación sobre un espacio es elaborada por alguien que ha nacido ahí, se intenta demostrar que la cultura misma aporta los lineamientos metodológicos del quehacer antropológico, el principio de existir reflexionando comparte la idea de que la etnografía entendida como “escribir sobre el otro” no es oportuno, sino que la “etnografía desde adentro” va más allá de una descripción, y el indígena cuando investiga lo que hace es “interpretar” más no, contar lo que es su cultura. (2009, p.11-12)

Así, el ejercicio de investigador *Camëntšá*, hace un propio camino en y con la cultura, en ese sentido la visibilización de nuestra palabra que comparte un adentro para sentir que es de suma importancia cada aporte de cada cultura como lo menciona Mavisoy:

“Una cuestión mínima, generalizada y complementaria a diversos procesos que se han fortalecido desde finales del siglo pasado por parte de algunos movimientos indígenas del país, donde múltiples “experiencias” arrojan conceptos, métodos y hasta la posible construcción de teorías basadas en las necesidades de una comunidad, todo inicia desde un ejercicio apropiado de la “educación”, especialmente la que nace desde las voces locales, la que manifiesta la existencia de una “educación propia” disponible para cualquier persona, que no tiene límite de edades ni de género, su único requisito es tener “*corazón y mente, de sentimiento y conocimiento, y tener la sabiduría compartida por nuestros abuelos*” (Voz de un indígena nasa, 2007) (2009, p.18) .

Lo cual ha permitido la pervivencia de formas de vida, transmitidas por generaciones para solventar las diferentes necesidades, que hoy incluyen la palabra y las representaciones propias, que den a entender un mundo desde adentro, pues en su ausencia nos llevó a hacer ese recorrido, lo que hace parte de ese sentir pensar las diferentes razones por las que cada **Cabëng** ha vivido hasta el presente en experiencias como las de mi comunidad, y sabiendo entonces que es apenas una experiencia común nos preguntamos *¿Cómo reconocer y fortalecer los procesos de identidad de pensamiento Cabëng para la reconstrucción de la memoria del Pueblo a partir de procesos educativos en bëngbe basetemëng Camëntšá?*

En ese sentido se hizo este acercamiento a expresarnos desde adentro, es decir desde los mismos significados que manifiesta la cultura, la palabra, la memoria, el pensamiento, lo cual implica conocer nuestro origen, aparte de lo mencionado en los cambios actuales, que permitió reconocer entonces sentires de cómo expresar a manera particular esta investigación que hace de la palabra, conceptos, así: el visitar, el tejer, sentir la madre tierra, el tallar, o la misma **jobëtsanëš** como metáfora de encubrimiento, ocultamiento, y apropiación que está vinculada con la **jobia cara** pero al mismo tiempo con **jobetšan** que es cuando *algún ser vivo se encuentra con uno por el camino* y al mismo tiempo significa *ir y conducir a alguien consigo*, o la palabra **jobínjenan** que significa *darle algo a un visitante como obsequio*, que al relacionarlo con la palabra **jobësenán** *bajar la cantidad existente, mermarse*, parecen dar con una relación desigual que ha venido entendiéndose como natural, pero que en realidad si vamos hacia las voces de **bëngbe bëtsmamang bëtstaitang** las cuales nos cuentan al visitarlas, ya sea: *acariciando la tierra, caminando la montaña, compartiendo el remedio o sentándose con ellas en el camino* o en **yebnok** en la **tsenëš butaca** o *banco* o en el tronco de un árbol o en la piedra, siendo la primera representación de encontrarnos al mismo tiempo en el lugar de reposo, junto a-con todxs, alrededor del **shinyak** a compartir diariamente la experiencia una vez culminado el día, es decir, es encontrarnos con el lugar de origen que no solo representa un territorio, sino un todo, donde espacio tiempo sostienen lo que para muchxs es nuestro **Wáman Lware** *lugar sagrado* o como en el texto lo reconozco nuestro **Wáman Fshants**, *lugar íntimo*. El cual hoy podríamos decir es como dice Levi-Strauss “igual que un mito, una máscara niega tanto como afirma, no está hecha solamente de lo que dice y cree decir, sino de lo que excluye” (1985, p.124 como se citó en Gomez, 2020, p.10).

En ello nuestro camino se basó en devolver los pasos en el proceso hecho, para tomar la **jobëtsanëš** y la **jobia**, como palabras que nos permiten hacer uso de la metodología donde se pueda manifestar cómo ha llegado a enmascararse y tomar como *cara, una educación* que

ya hace parte de nuestro Pueblo, asumiendo una identidad otra, en todos los aspectos, haciendo parecer entonces que el otro está dentro de uno mismo, despojando el sentido incluso de para qué fueron creadas, las cuales representan muy bien el sentido en el que la educación ha sido planteada, así como la búsqueda de más posibilidades para encontrarnos ya no desde esas *jobëtsanëšëng* que habitan en nuestros *jobiašëng*, sino desde las recientes como camino para poder resignificar las primeras, como se ha venido haciendo en un ejercicio que de alguna manera permite *jtobemán* volver a la normalidad de una herida o calmarle el dolor o volver a tomar un estado anterior, retornar.

La vida de quienes son como nosotrxs nos muestran el camino, recordarlos y volver a la práctica de esas formas de vida sintiendo y pensando el presente desde el pasado, es entonces parte de esa *ley de origen, ley natural* que permite reconocer la diversidad de colores, olores, sabores, ritmos en que cada ser animado e inanimado que vive, de allí la importancia de la memoria que re-plantea el camino de esa única educación que se ha sembrado de manera impositiva, a manera de monocultivo homogenizado. Esta es la herencia, *jobëtsanëš*, que olvida la multiplicidad de raíces y que trasmite de ese modo los modelos de vida que se han instaurado, de allí la importancia de de-volvernos al autoreconocimiento diverso de nuestro mundo que habita en la palabra amplia de nuestra lengua materna, que se encamina en el ser, sentir, pensar, actuar como *Cabëng*, desde el *tšabe juabna* pensamiento mayor y del constante cuidado de alimentar el *jtsenojuabnaya* existir reflexionando- recordándome de la vida para volver a la palabra, a su intimidad hablando entonces desde acciones en lo pequeño para pensarnos el encuentro con nuestros veniderxs.

3.1 BOJATŠËN Ley de origen, inicio-principio

La ley de Origen está basada en un orden, un principio de reciprocidad cósmica, una ley natural que mantiene la armonía entre los seres humanos, el mundo natural y sobrenatural, en el que todxs éramos conscientes de compromisos recíprocos entre unxs y otrxs.

El *Betiÿ*²², aquello que brinda sombra, que cobija como un manto la tierra, *el árbol*, símbolo de la sabiduría de la *ley de origen*, conservador de conocimientos de espiritualidad

²² El betiÿ “árbol” hace parte de sí mismo, es decir el árbol es el mismo cuerpo humano, como concepto posee su propia definición y difiere de la convención botánica o biológica, por lo tanto, los indígenas que han conocido sus

ancestral y maestrx que enseña a escuchar al corazón y percibir sus pensamientos, es metafóricamente la representación de cada *Cabëng*, por tanto nuestro aprendizaje provenía de ahí, haciendo que cada uno cumpliera su función. Empero, hoy son muy distintos los aprendizajes que se reciben, ser consciente de que somos parecidos a ellxs permitía ese orden en cada uno como cuidador del servir, crear, estar en paz, proteger, entregar con generosidad como nos ha enseñado nuestra madre, *Tsbatsanamamá*, que fluye con su amor natural, amor cósmico entregado permanentemente antes de nacer y de volver a nacer, en un ciclo en espiral que enseña siempre a escuchar su energía vital para sentir la espiritualidad profunda que parte de ella y alimenta nuestra existencia.

Así hablar de la *ley de origen* es hablar de nosotrxs como cuerpo-tierra cuerpo-árbol que guarda lo mejor que ella nos ha ofrecido, el amor, la vida, y en su honor el deber de pensar-decidir desde el corazón entre la variedad de conocimientos existentes que armonicen lo que nos fue entregado, para acercarnos a la memoria diversa de *Tsbatsanamamá* y el equilibrio de la vida, que permitan devolverle a nuestros Pueblos su autonomía, su autodeterminación, su conciencia viva de esas memorias, que no importando el lugar donde nos encontremos podamos sentir nuestros pies y los pasos claros, para estar al servicio de todo el cuerpo, de todo el Pueblo, de *bëngbe Wáman Fshants*, de *Tsbatsanamamá*.

En ello la *ley de origen* es comunicación entre todo lo existente, pues todo está relacionado, y comienza primero consigo mismo, siendo indispensable conocer en todo momento cómo estamos en las diferentes dimensiones del ser. Lo cual permitirá dialogar con el saber escuchar, sentir, respirar, pensar y actuar desde el corazón para luego hacer crecer la palabra mientras vamos aprendiendo a mirarnos hacia adentro, llenándonos del amor de nuestra madre, del amor por nosotros mismos para poder dar amor a nuestra gente.

En resumen, como Pueblo se dice “somos así mismos porque nos parecemos a la naturaleza de origen, sobre el “origen” de que se habla no es la naturaleza, nos referimos a la manera cómo surgió *Tsbatsanamamá*, la madre responsable como principal fuente de vida, pervivencia, experiencia y existencia” (Mavisoy, 2009, p.39).

Abastecernos de todo lo necesario para vivir con y para *Tsbatsanamamá* sin el actual sistema, es todo un reto, pensar y educarnos en lo que venían haciendo *bëngbe bëtsëtsang*, es una tarea compleja, si primero consideramos que la *ley de origen* ha quedado en el discurso,

respectivos territorios conocen sus pertenencias, saben cómo se llaman y saben cómo cuidarlo (Mavisoy, 2009, p.76)

trabajar en conciencia acerca del camino que se ha abierto para el paso de todo ese sistema, tendríamos algo más de claridad en tanto a lo que estamos viviendo, así de este modo encontraríamos seguro huellas que le devuelvan ese sentir más libre, a ese pensar con inteligencia del corazón desde el “trabajo glocal”²³ (Oboyejuaya, 2019, p.6) y pensamiento global, pues a pesar de que en nuestra experiencia no se tenga una formación educativa adecuada en la universidad basada en las necesidades de la cultura, algunos hemos proyectado nuestras experiencias pensando sintiendo como los demás, en nuestro lugar de origen.

De ahí que la habilidad manifestada por *yentša* para sentir y pensar el pasado que es presente y esencialmente cómo este continua actuando dentro del tiempo y el espacio con sus mismas lógicas, se hace fundamento para el camino de quien esta en formación, conocer la palabra *Cabëng* guardada en la *ley de origen*, que lleva a ser conocedor también de la espiral infinita de los tejidos realizado por *bëngbe bëtsëtsang*, donde el gran compromiso por hacer del cuidado de nuestra *Tsbatsanamamá* es el gran compromiso por el cuidado de los que vienen.

De hecho los eventos del *Wáman Fshants* sucedidos en el *anteo tempo* no son simplemente una historicidad que se queda en el recuerdo, por el contrario es la experiencia que se vuelve necesidad en los años que faltan por recorrer, para los mayores es su existencia el tiempo presente que debe ser comprendido por los que nacen, y estos a su vez comenzarían a comprender lo que probablemente está por venir y hace parte de pronosticar el *tšabe juabna pensamiento mayor*, en cortas palabras, “el mayor deja huella y deberán ser seguidas por los que llegan a conocer su mundo de origen” (Mavisoy, 2009, p.122).

De allí que la palabra y la *ley de origen* deberían hacer parte de los aprendizajes del ser *Cabëng* en estos espacios prestados, donde educadores-educandos sintamos esa fuerza interior de un pueblo milenario, que ha cuidado de sus espacios tiempos hasta donde la conciencia misma ha permitido, volver entonces, a reconstruirnos significa mucho en tanto que me recuerda y me pone en acción dentro de espacios propios de nuestro educar, donde se alimenta el sentir espiritual de la palabra *Camëntšá* que regresa o se va hacia ella, desde las distintas posibilidades de la palabra comunicada, hoy incluso desde la escritura, la poesía, en

²³ Este término se refiere a la persona, organización o comunidad que desea y es capaz de actuar localmente y pensar globalmente.

poemas como *jatinjá jabajtotan* *escarba las cenizas* de Hugo Jamiroy que me a-sientan a escuchar ecos pronunciados desde el calor de nuestra palabra en el *shinyak*:

Hijo, abandonado está el fogón de donde desprendiste tu nombre mientras con frío buscas abrigo fuera de tu propia energía. Regresa, siéntate en el círculo donde las palabras del abuelo giran. Pregúntales a las tres piedras, ellas guardan silenciosas el eco de antiguos cantos. Escarba en las cenizas, calentita encontrarás la placenta con que te arropó tu madre. (Jamiroy, 2017: p.146-147)

En su escritura, la palabra me recuerda que hay que caminarla para iluminar cada vez más el recuerdo, latencia de la memoria oral aún viva en el *shinyak*, donde dar vuelta, para caminar hacia el origen, nos muestra una propia forma de nombrar y relacionarnos con *Tsbatsanamamá* y las raíces de dónde su soplo alimentaria la palabra del ser *Camëntšá*.

Todo lo que hagamos tiene sentido si volvemos a darle vida a la palabra, que ella misma teniendo su propia vida guardada, su propio poder, su camino ancestral hacia la ley de origen, cuidarla, respetarla, es estar dispuesto a caminar de vuelta, al valor y aprecio de espacios de enseñanza profunda como el *shinyak*, el *jajañ*, el *tjañ* que además de abrigar la relación amorosa de *Tsbatsanamamá* hacia nosotros, son lugares donde la memoria se abre a los oídos intergeneracionales, pues *bëtsmamang bëstaitang* a través de la palabra nutren el tronco vivo de la cultura y ensanchan el río oral donde se reafirma lo que somos, remitiendo hasta nuestros orígenes desde la comprensión de la *ley de origen*, del *tšabe juabna*, desde el vivir en nuestros adentros como *canje tsaquënca* *los que habitamos un mismo espacio tiempo* o como también la traducen diciendo *como una sola familia* que a pesar de una continua fragmentación, sigue alimentándose de la antigua palabra.

3.2 TŠABE JUABNA *pensar bonito - pensamiento mayor*

El *tšabe juabna* viene siendo parte de la esencia de la palabra en el pensamiento *Camëntšá*, y nos manifiesta que es la voluntad la que nos da la fuerza necesaria para defender la vida, la cual se expresa al reconocer la vida en su diversidad y por ende que “la vida es anterior y superior a cualquier norma” (Chindoy, s.f. p.1), en otras palabras deberíamos sentirnos y pensar que si amamos nuestra vida tenemos que ser primero guardianes de *Tsbatsanamamá* y no dueños de ella, cuidar la vida es cumplir la palabra, es sembrar para las

generaciones, es cultivar sin maltratar, es ver y asumir el entorno como ser humano, es actuar y construir transparentemente, en equilibrio y armonía (Chindoy, s.f. p.2).

Como afirmamos antes el *tšabe juabna*, en el idioma *Camëntšá* y como lo expresa Taita Miguel Chindoy, es en esencia el espíritu de las cosas que ronda las profundidades de nuestro sentimiento y pensamiento para llevarlo a la realidad; es el espíritu que alimenta el sentido de dignidad de la vida en su más alta significación, pues otras palabras como la política, la economía, la cultura, la ecología, la educación no deben ser sino instrumentos para proteger la vida en su diversidad (Chindoy, p.2), no obstante los aprendizajes desde los primeros años debería encaminarse a que cada espacio debería sembrar principios como este, por ello el deber como *Cabëng* o como educadores es enriquecer desde uno mismo nuestro propio espacio tiempo, cuerpo y espíritu para el encuentro compartido con lxs niñxs que son nuestra propia vida.

El *tšabe juabna* tiene espíritu y reside en la palabra que es vida, en ella se expresa la esencia de nuestro pensamiento, la palabra es mensaje, es ejemplo, es compromiso y es un don. Por lo tanto, la palabra es fundamental para conservar viva la memoria colectiva de nuestros pueblos, la palabra es el fuego de la convivencia y la confianza. “Es la coherencia que debe existir entre la expresión y la cotidianidad la que le da sentido a la palabra, porque la dignidad es la verdadera razón del ser, es el espíritu que acompaña a la existencia” (Chindoy, s.f. p.1), por consiguiente, en ese camino es que se debe volver a abrir paso para no perder de mira lo propio de nuestro caminar, nuestra propia vida, nuestra *Tsbatsanamamá*.

En ello la palabra *Camëntšá* se ha alimentado de la diversidad de pensamientos de *Tsbatsanamamá*, que comunican y conversan de un futuro-pasado pasado-presente con cada generación, que en su cuidado alimentara entonces el corazón, su inteligencia, para el saber conocer de orientaciones que nos lleven por el camino de memorias y pensamientos encontradas en estas así:

En la lengua *Camëntšá* el termino *Aiená* representa vivo, *Aienán* significa corazón, *ja-ienán* es nacer y *ja-bua-ienán* es orientar, lo que indica que *ja-bua-ienán* es sembrar en el corazón de alguien, es sembrarle la palabra para que ella nazca y se reproduzca. (Chindoy, s.f. p.8)

3.3 JTSENOJUABNAYA existir reflexionando – recordándome de la vida

Al hablar entonces de la memoria de la palabra de mi pueblo, estoy hablando del vivir del camino de todos *canÿe tsaquënca*, su propia cara, su rostro aún reposa en oralizar alrededor del *shinyak* donde se alienta y se alimenta el espíritu, el corazón, las energías, la palabra, el pensamiento, las acciones para la vida y nos permite acercarnos a ese conocimiento antiguo de una forma propia, aclarando el sentimiento, el conocimiento, el pensamiento, el visionar y diseñar el mundo, esto refiriéndome al camino cuidado por *bëngbe bëtsëtsang*, camino del *shnan biajiy remedio del yagé* que lo interna a la *ley de origen*, al *tšabe juabna* y al *jtsenojuabnayá existir reflexionando-recordándome de la vida*, su primer significado tomado desde el bonito pensar de *enutá* Jairo Mavisoy (2009) y el segundo significado desde la voz de *atšbe bëstaita mi abuelo*.

La experiencia de *bëtsmamang bëstaitang* sugiere que es necesario tener la capacidad de *jtsenojuabnayá*, que es una de las posibilidades para poder argumentar la identidad, es decir, explicar la importancia que tiene el significado de nosotros como *Camëntšá* con nuestro lugar de origen y su memoria. Ahora bien, recorrer parte del camino, te permite poder vivir conscientemente entre diferentes culturas, pero solo en el reconocimiento del *tšabe juabna* en su amplio conocimiento íntimo de la palabra habitada, ayuda a entender que cada lengua materna es el reflejo del pensamiento sobre el mundo. “Partiendo de ese conocimiento se puede entender que la diversidad vegetal hace parte de la identidad de la persona, por ejemplo, la palabra *Camëntšá* quiere decir *cercano de sí mismo*, entonces se considera hijo o hija de *Tsbatsanamamá*. Más que una visión cosmogónica o manera de ver el mundo, es la manifestación de un conocimiento propio que fluye de diferentes maneras” (Mavisoy, 2009, p.76) y en diferentes espacios recreados a semejanza de ella.

Sentir y pensar desde el corazón nos conecta con el *jtsenojuabnayá*, principio de responsabilidad expresada a *Tsbatsanamamá* como nos lo plantea Mavisoy (2009), donde la palabra comparte también el principio de *jëbtsenashecuastonam repetir la huella* en el sentido que se continúa en la existencia de la reflexión de los que ya han pasado por la huella, recorriendo en ese orden la lengua materna, los lugares íntimos, las costumbres, el hacer con las manos, la autoridad, la familia, la medicina, no retornando para repetir (p.78), sino buscando madurar en nosotros lo que los mayores han cuidado y nutrido para seguir perviviendo como *Camëntšá*, en un nuevo mundo de interacciones, compartir un mismo

espacio, con las diferentes personas foráneas a través del tiempo, permitiendo preguntarnos por si el camino abierto, es el mejor que se está recreando para quienes vienen, pues cada vez han llegado y se han quedado nuevas formas de vida, poco dialogadas y por ello su incompreensión desde el principio abandonado de *jtsenojuabnayá* que dialogue y manifieste la palabra memoria de nuestro espacio tiempo *Cabëng* y su sentir bonito de cuidado.

Así la *ley de origen, el tšabe juabna y jtsenojuabnayá* son en un sentido de claridad de la vida, grandes árboles, de donde se presta el sentido de la vida en el sentir, pensar, vivir la experiencia de las huellas, de la memoria que a manera de guía continúan prestos para iniciar a sembrarse en el *Aiená Aienán corazón vivo* de *bëngbe bëtsbasetemëng* nuestros *niñxs abuelxs* que inician su camino. Allí en donde *Tsbatsanamamá* haya sido cuidada y protegida en su equilibrio y armonía como lo inicio ella misma. “Cada árbol con su raíz brotará los colores de su origen; *en buena tierra siembra tu semilla*” nos dice Hugo Jamioy (2017) en su poema *tšabe Fshants buena tierra* (p.134-135).

Y retomando esa palabra que entonces gira, da vueltas, y se renueva, como la luna, como la tierra, como todo nuestro espacio tiempo, como la lluvia y los ríos, como el sentar la cabeza a recordar, como el remedio que cada vez vuelve a recorrer el cuerpo en presencia del *shinyak*, que acompaña con su luz la vida, al final y comienzo de cada día, donde se ejercita la mente, hacia atrás y adelante, se recuerda y previene, en un todo en el que se solía con más continuidad estar dispuestos a “contar” el pasado en el presente, teniéndolo a la vista, haciendo puente continuo entro lo hecho, y se prepara para lo que está por llegar, mientras se está un tiempo que se repite cíclicamente alrededor del fuego, así “el *tšenëš* es representación del espacio-tiempo circular sostenido con dos patas que recuerdan simbólicamente la complementariedad de nuestro origen y también del *njetslware mundo*, el lugar donde están *motbemañ* *sentados, habitan* las *tjayentišá* *personas de montaña*” (Mavisoy, 2009, p.117-118), como también nos auto-reconocemos.

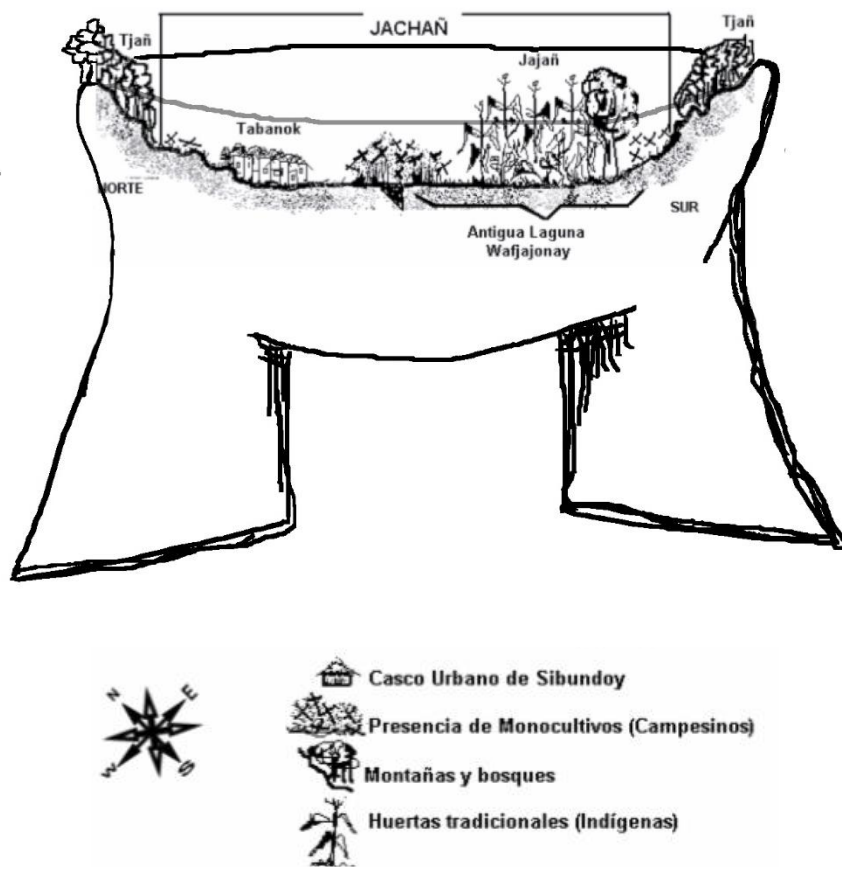


Figura 1. Ilustración del tsenëš representación del Wáman Fshants o Wáman Tabanok donde estamos sentados-asentados bëng Camëntšá. Fuente propia

Existir reflexionando entonces.

Es la manifestación del mundo en el que se vive, es marcar eventos históricos en la memoria de cada persona a través del *njäyanëfja*, que se teje y aumenta su tamaño cada vez que llega un nuevo ser (nacimiento) y simultáneamente el anciano se transforma en otro ser (después de la muerte) que comenzará a vivir otro mundo en donde todos los *hijos de montaña* lo sienten y lo viven en la realidad (Mavisoy, 2009, p.119)

Consciente de no dejar la memoria de su tierra de origen y por tanto un sentimiento pensamiento diferente del *škenëng*.

Armonizar equilibrar la palabra inicia en el ejercer el *jtsenojuabnayá* como cotidianidad del caminar *Cabëng* educador-educando para el reconocimiento de maneras íntimas del cuidado de la misma en todos los espacios hoy constituidos, los cuales hay que vaciar para dejar fluir la multiplicidad de significados propios con visiones de nuestra

Tsbatsanamamá, que hace de sus suelos camino fértil para sembrar la palabra-memoria que comunique el pensamiento de *bëngbe bëtsëtsang*.

3.4 OTJENAYA JOMANTIÑAM CABËNG NMEMOR *visiones que alimentan la memoria Cabëng*

Abordar las *jobëtsanëšëng* como metáforas de ese ocultamiento que hacen de la vida que debería florecer en nuestro *Tabanok*, es permitirse reconocer que nuestra visión *Cabëng* está en medio de una gran confusión para nosotros mismos y para nuestros espacios tiempos que en algún momento fueron vida en equilibrio, sin embargo es la esperanza de muchas voces que nos brindan su palabra de fortalecimiento para el camino propio, como ocurre con Pueblos ancestrales como el Tolteca, que compartió y comparte su comprensión del mundo desde las palabras, que describen tal vez la vida en estos nuevos espacios tiempos, donde a modo de metáfora nuestra sociedad es lo que ellos le llamaron a nuestra mente un sueño en el que miles de personas hablan a la vez y nadie comprende a nadie, es decir, es un gran *mitote condición de la mente humana brumosa, que imposibilita ver lo que realmente somos* (Ruiz,1997, p.11), y tal vez lo que realmente son estos espacios tiempos, en vista de la gran cantidad de información que se recibe y no permite conocer en muchas ocasiones ni siquiera nuestra propia palabra, memoria, pensamiento.

En efecto, solo siendo capaces de reconocer que nuestra vida está gobernada por un sistema que continua imponiéndose, se hace más que urgente, necesario cambiar, retirar y hasta pilotear esas *jobëtsanëšëng* de nuestras *jobiašëng*, para lo cual debe haber gran voluntad para con la palabra *Cabëng*, en cualquiera de las lenguas que existan, porque es desde ahí donde se constituye el poder de crear, de revelar todo un mundo que ha sido desplazado, desechado, ocultado, menospreciado, y por tanto empobrecido en su diversidad y en la diversidad de los mundos. “Pues la palabra es la herramienta más poderosa que se tiene como ser humano, es instrumento de la magia, una palabra puede cambiar una vida o destruir millones de personas. Las palabras son como semillas ¡y la mente humana es muy fértil! Por ello se debe comprender cuál es el poder que emana de nuestra boca” (Ruiz, 1997, p.16), más si estamos caminando hacia ese sentir *Cabëng* educador-educando que se ha internalizado en nuestro ser, saber, pensar, hacer para trascender como Pueblos Originarios, ahí encuentro que la semilla que los hermanxs Toltecas nos comparten es principios claros, que trasciende todos los espacios donde nos encontremos, solo tenemos que preparar el suelo de nuestro corazón

mente, para que su fertilidad genere más semillas que compartan la práctica de: la impecabilidad de las palabras, primer acuerdo de la filosofía Tolteca.

En ese mismo sentido, la voz de los hermanos mapuche en su encuentro con la memoria y el pensamiento de su pueblo nos dicen a manera poética “la palabra es la flor en medio de este inmenso bosque de sonidos” (Huenuqueo, como se citó en Gonzales, 2017, p.6). Ponderar el valor que la palabra tiene para algunas culturas y procurar su conservación, desde los relatos ancestrales que los mayores recuerdan en un conocimiento que está oculto, debe llevarnos a encaminar la práctica de nuestra lengua materna como símbolo de identidad, pues la esperanza del *Camëntšá biya* está en la memoria de *bëngbe bëtsmamang bëstaitang* y en *bëng* que seremos sus sucesores, he aquí la importancia de iniciar para aprender recordando también las voces de los niñxs:

Yo soy un niño mapuche y vivo cerca de un río, Yo hablo en Mapudungún, el idioma de los míos. Mi ñuke teje en silencio. Mi chao siembra el trigo. Mi kuku me cuenta historias de los mapuches antiguos. “respeta siempre tu nombre, no ofendas a tus amigos, saluda al sol y a la tierra, ayuda a tus vecinos”. Este consejo me entrega mi abuelito en los caminos, mientras mi ñuke prepara suaves miltrines de trigo. Yo soy un niño mapuche, aprende a vivir conmigo, soñemos juntos la tierra que anhelas todos los niños. (González, 2017, p.311)

Tener cierta claridad entonces sobre nuestro ir y venir de los espacios-tiempos permite hacer del camino hacia *bëngbe betiyëng nuestros árboles*, un dialogo interpersonal e intergeneracional donde muchas palabras, significaciones sirven de herramientas para el ejercicio de la construcción de la memoria personal y colectiva en la que la lengua materna juega un papel fundamental por su riqueza metafórica, lo cual permite sentir-pensar en un ejercicio de movimiento en espiral que se reactiva y a la vez se reelabora y resignifica en las crisis siempre permanentes de un sistema que ha gobernado en todos los espacios, incluido la *palabra* en la educación que también hace parte de esta situación aún colonial, donde las palabras encubren y no revelan, así, devolver el aliento a muchas de nuestras palabras en lengua, a su memoria y permitir algunas reflexiones en su relación íntima con *Wáman Fshants*, comienza en la tarea de disponer de voluntad para recordar desde los diferentes espacios tiempos y posibilidades que se han creado.

Es la mirada a los contornos y profundidades del pasado, que nos ubica en una relación con el presente, en la oportunidad de construcción de una imagen propia, desde nuestro sentir para continuar sembrando este camino al encuentro con lugares de *shnan* que

perviven para la memoria viva, oralizada por *bëngbe bëtstaitang bëtsmamang*, en caminatas de visita a quienes comparten y brindan el *biajiy* u otras plantas de sanación y nos ponen en contacto con la palabra antigua, en visitas a quienes tejen las *tšombiach* fajas y registran la memoria de cuentos e historias donde la palabra enciende su propio *shinyak*, en los caminos que nos llevan a lxs cuidadorxs del *jajañ*, de la vida en la diversidad que nos alimentan en el respeto de cada ser viviente visible e invisible, o andanzas con quienes deciden vaciar la madera para llenarla de significados en sus representaciones de herencias que transmiten desde las *jobëtsanëšëng* o desde los *tsenëš* todo un complejo de sentidos para con el saber, para llenarlo de simbolismos de la memoria, estas posibilidades y otras como evidencia de dinámicas en una propuesta hacía el respeto y encuentro con la memoria de la palabra y así dar más claridad a la autodeterminación en nuestro sentí-pensar para el cuidado mutuo.

“*alteridad indígena* puede verse como una nueva universalidad, que se opone al caos y a la destrucción colonial del mundo y de la vida. Desde antiguo, hasta el presente, son lxs tejedorxs, los cuidadorxs de la tierra, los curadorxs del espíritu, los hacedorxs del tallado, lxs músicxs, lxs poetas de comunidades y pueblos, los que nos revelan esa trama alternativa y subversiva de saberes y de prácticas capaces de restaurar el mundo y devolverlo a su propio cauce” (Rivera, 2010. p.33).

La mirada abierta al mundo permite tomar posición como *Cabëng* y como educador(a) educando permanente, ante las abundantes declaraciones que ponen a la educación como dispositivo preciso para el desarrollo, la competencia, la calidad y el cambio, encubierto desde la doble moral, el autoritarismo y actos flagrantes de perversión ética, bajo la mirada unilateral de una historia, un legado de una nación estructurante, taxonómica, con prácticas teóricas” de dudosa validez y nula consistencia ética-política que se percibe en su incoherencia ante la problemática local y global que continuara afectando si no planteamos y realizamos desde los espacios que nos atañen nuestras propias formas de educación. Que han venido ya desde el silenciamiento “los esfuerzos por disciplinar nuestra diferencia, y por obliterar nuestras supuestas “anomalías”, con las que continúan tropezándose al entrar en contacto con la heterogeneidad proliferante, que se renueva a cada paso” (Rivera, 2018, p.22).

Rivera (2018) en su caminar por los andes desde Bolivia nos aporta con propuestas de camino que enraízan la palabra y la memoria al hablar, al hacer una *política del cuerpo* como política de supervivencia: *micro política*, que comienza desde lo que creemos, cumpliendo con lo pequeño, poniendo entonces el cuerpo y el espíritu al encuentro consigo y con el otro,

en un entorno de comunidades de afectos, que quizás irradiarán hacia afuera y se conectarán con otras fuerzas e iniciativas, lejos de la competencia y de las estrategias del "éxito", y más bien con miras a la *compartencia*²⁴(p.73-81), desde la re-creación personal sin perder la claridad de los principios compartidos por *Tsbatsanamamá*.

Rivera nos acerca a propuestas de como es lo *ch'ixi* que designa en Aymara a un tipo de tonalidad gris, que por efecto de la distancia se ve así, pero que al acercarnos son manchas blancas y negras entreveradas, es así como se puede percatar de que está hecho, de puntos de color puro y agónico, en las cuales se manifiesta la potencia de atravesar fronteras y encarnar polos opuestos de manera reverberante, que permiten reconocernos dentro o fuera de una sociedad y entender que como *Cabëng*, además *Runa* y con herencia española por parte de mis tatarabuelos, no puedo ser parte de un mundo que se sustenta en el olvido de lo habitado en el pasado, sino que ha de enraizarme en nuestras comunidades y lugares locales, para construir desde diferentes redes de sentido esa diversidad propia del camino y habitada desde lo que se ha sembrado, como lo han hecho las abuelas en el *jajañ*, donde habita la compartencia en lugar de la competencia. (2018, p.63-91)

Como lo menciona Rivera la idea es entonces no buscar la tranquilidad de lo Uno, porque es justamente una angustia maniquea; es necesario trabajar dentro de la contradicción, haciendo de su polaridad el espacio de creación de un tejido intermedio (*taypi*), una trama que no es ni lo uno ni lo otro, sino todo lo contrario, es ambos a la vez (2010, p.83).

Frente a esto hay que recuperar saberes que están escondidos, que han sido arrancados y están bajo la custodia de la academia o de ciertas instituciones que cierran sus puertas a la hora de preguntar por estas, o que simplemente por la "ley" son menospreciadas por la no eficacia para su mundo, que solo se piensa en el "desarrollo", es por eso que urge la necesidad de iniciar propuestas que dirijan la mirada a maneras de enfrentar las crisis: ambientales, de servicios, de abastecimientos, de las palabras-memorias-pensamientos. ¡Hay que estar listos! ¿Listos cómo? Pregunta Rivera (2010) y nos dice:

Que sólo será posible a través de comunidades (ancestrales o modernas, de parentesco o de afinidad) que sean capaces de hacer al mismo tiempo que hablar; trabajar con las manos al mismo tiempo que trabajar con la mente, pero también comunidades que no oblitaren ni

²⁴ Termino que es usado en oposición a la competencia citado por Silvia Rivera Cusicanqui del decir de Jaime Luna, 2013, como gesto vital y la mezcla lingüística como táctica de traducción al hablar, y verse reflejado en lo escrito sin perder esa construcción de redes de sentido.

silencien las voces disidentes, las formas femeninas y ancestrales de crear lo político y de procurar el bienestar común. Asimismo, me parece importante la ocupación de espacios; la recuperación de terrenos públicos privatizados, basureados; la retoma de espacios visuales cubiertos por los mensajes estridentes del comercio y la política. Hay que valerse de múltiples recursos, de gestos diversos que tienen que ver con acciones que pueden ser musicales, artesanales y de acción callejera, tejiendo por debajo alegorías de interconexión que en última instancia harán brotar otro lenguaje de la politicidad. (p.73)

Para ello también se hace importante que tal como nos identifiquemos por el sentido que esto tiene para nuestras vidas, iniciemos por alimentar toda forma de vida que pervive como ese paso en la diferencia desde nuestra palabra-sentimiento-pensamiento que debe ser reafirmado y que si todavía venimos con una herencia de ciclos de lamento por lo sucedido incluso tenemos que revertirlo y transformarlo en gesto de celebración de lo que somos, de lo que hemos llegado a ser y de los saberes que nos han ayudado a sobrevivir desde la humildad con *Tsbatsanamamá* que sobrevive junto a nosotrxs. En consecuencia, la memoria nos muestra un camino que en otras latitudes complementan la idea de formarnos en el camino mirando el presente que es pasado para que así el futuro que esta atrás sea presente:

En aymara el pasado se llama nayrapacha y nayra también son los ojos, es decir, el pasado está por delante, es lo único que conocemos porque lo podemos mirar, sentir y recordar. El futuro es en cambio una especie de q'ipi, una carga de preocupaciones, que más vale tener en la espalda (qhipha), porque si se la pone por delante no deja vivir, no deja caminar. Caminar: qhipnayr uñtasis sarnaqapxañani es un aforismo aymara que nos señala la necesidad de caminar siempre por el presente, pero mirando futuro-pasado, de este modo: un futuro en la espalda y un pasado ante la vista. Y ése es el andar como metáfora de la vida, porque no solamente se mira futuro pasado; se vive futuro-pasado, se piensa futuro-pasado. Es lo que dice otra variante del aforismo: qhipnayr uñtam, luram, sarnaqtam, ch'amachtam, lup'im, amuyt'am, qamam: pasado-futuro miramos, hacemos, caminamos, nos esforzamos, pensamos con la cabeza, pensamos con el/la chuyma... en suma, vivimos. Ese pensar viene del esfuerzo, pero también del amuyt'aña, que es el pensar memorioso o el juego de la memoria como algo activo en la vida presente. (Rivera, 2010, p.84-85)

Si partimos de esa memoria viva, vemos como todo lo ocurrido y que sigue ocurriendo ha venido afectando el sentido mismo de nuestra principal herramienta: la palabra, y desde ella valores y epistemes muy propias de la vida de nuestro Pueblo, que en el aquí y ahora, ponen al pensamiento en memorias recuperadas en los últimos años y cómo estas convergen en múltiples situaciones que amenazan la vida de nuestro Pueblo, cuando se vive

una fase nueva y más agresiva de exacerbación del modo colonial-capitalista de dominación y de producción con sus innumerables proyectos extractivistas y de explotación hacia **Tsbatsanamamá** con una envergadura de agresión a los bosques y humedales de nuestro continente en conjunto con quienes lo habitan.

Lo cual ha generado indignación, acción en y por la resistencia de la memoria en su energía emotiva por el respeto a la vida, como ocurrió recientemente a modo de ejemplo, con el levantamiento de voces en movilizaciones, caminatas, pensamientos en tomas de **shnan**, que en la colectividad de la memoria han detenido casos de proyectos como el IIRSA²⁵ en la construcción de la variante San Francisco Mocoa, y varios proyectos mineros con licencias otorgadas en los últimos diez años, que siempre vuelven con otro sentido, enmascarando la palabra, donde lo verde transnacional-capitalista, por medio del engaño y artimañas del uso de la palabra camuflada, hacen de la confusión, precisamente son estas acciones las que fundamentan hacer valer la palabra-memoria-pensamiento en la experiencia desde nuestro ser **Cabëng** que debe aportar a ese rol de educador(a) educandx, que debería tener más presente la palabra, para la semilla protectora de las siguientes generaciones venideras y la defensa de la memoria del futuro-pasado para un mejor presente, que sirve de herramienta metafórica que pueda romper con lógicas idearías de progreso y desarrollo ya instaladas.

En el camino de mi ser **Cabëng** y educador(a) educando en permanente formación debe fortalecerse el sentido de pertinencia que tiene el pasado para el presente, así actualizar nuestra memoria **Cabëng** para poner en obra la subversión contenida en las imágenes actuales que convocan al dialogo por lo encontrado en el presente dentro de la educación de nuestro Pueblo que todavía se acoge a desarrollar y a pensar desde una normatividad que limita la búsqueda de una episteme propia, una búsqueda que tiene que ver con la memoria, con las sangres que nos habitan, con los entornos y con los paisajes, está el gran compromiso por hacer desde nuestra palabra-memoria-pensamiento, de nuestras manos y desde nuestros esfuerzos un camino para el equilibrio-equidad ante la injusticia que alimenta con conocimientos foráneos y oficiales que dominan las explicaciones del mundo, la sociedad y

²⁵ IIRSA – sus siglas corresponden a Infraestructura para la Integración Regional Sur Americana. La cual mediante el desarrollo de políticas de infraestructura vial y uno de muchos de sus proyectos es: Construcción de la Variante San Francisco – Mocoa financiado por el BID y Colombia, y que tiene por objetivo “mejorar las condiciones de eficiencia y seguridad del corredor vial Tumaco – Pasto – Mocoa, promoviendo la integración física y económica de la región del sur de Colombia”, propuesta que está ligada al proceso de desarrollo económico de exploración y explotación de los recursos naturales que es promovido por la multinacional IIRSA. (PSPK, 2014, p. 52)

las personas que a diario circulan las aulas, y que por otro lado se ha desconocido el camino de la pervivencia de memorias vivas.

Conscientes entonces del camino de la memoria y de la importancia de la palabra ***Camëntšá***, que ha de mostrarse en un gesto de develamiento. Expresarse desde ella, fuera de ser código encubierto desde los diferentes espacios, incluidos los más cercanos, mi comunidad “familia”: madre, padre, hermanxs, compañera e hija, se hace importante lo que nos dice Rivera (2018) atreverse a nombrar los aspectos dolorosos de la realidad, porque se trata de una tarea colectiva y porque implica redescubrirse ante lxs demás, botar las ***jobëtsanëšëng*** que nos ayudan a parecer modems (p.88-89) y sentir pensar nuevamente la vida como ***Cabëng***. Es desde allí que la palabra ***jtsenojuabnayá***, reside para revertir lo que se siente y piensa como propuesta para quienes vienen.

3.5 JĚBTSENASHECUASTONAM TOJATŠBENA *repetir la huella reflexiva de lo elaborado, formado con las manos*

En este sentir-pensar se empezó por lo que se tiene, desde espacios como mi comunidad, profundizar en la memoria guardada de esos rastros rescatados de la palabra que ya no solo es hablada sino que ha quedado supeditada para su no perdida en la escritura, aún escasa de materiales en lengua materna existentes para el fortalecimiento en especial de ***bëngbe basetemëng*** en casa, pone a preguntarnos por nuestra propia situación, donde la lengua materna y los modos de vida han sido velados y en nuestro reconocimiento como ***Cabëng*** está el camino por desenmascarar con paciencia el pensamiento que ha de fortalecer nuestras vidas al andar con ellxs, nuestrxs herederxs y con el encuentro de ***bëngbe bëtsmamang*** y ***bëstaitang***.

Los caminos recorridos de mi experiencia personal me han permitido entonces dar cuenta de presentir-sentir-pensar que aquellos contenidos ofrecidos desde la presencia conquistadora, colonizadora, eclesiástica, escolarizada tanto de foráneos como de propios aún se sumen a la idea de homogenización, haciendo entonces necesario desenvolver el ***nyäyanëfja*** tejido histórico de la escritura sobre nosotros, para volver a tejer desde nuestra propia palabra, y en ese caminar ir respondiendo a las necesidades que existen para lograr procesos de escritura que conlleve a la identidad del pensamiento ***Cabëng*** a partir de la

palabra-memoria y memorias-palabras presentes en los diferentes lenguajes vivos (tejido, tallado, cestería).

En ese sentido, este ejercicio en este capítulo hace un breve recorrido por algunos materiales de texto existentes para el fortalecimiento de la palabra-memoria-pensamiento *Cabëng*, dirigida de nosotrxs para nosotrxs como educadorxs-educandxs y hacia lxs *bëngbe basetemëng*, en donde se evidenciará las presencias-ausencias de narrativas propias-ajenas-sincréticas, que nos llevan a sentir y pensar acciones pedagógicas que enriquezcan estos materiales con la palabra que nos lleva a recordar y reconstruir la palabra-memoria-pensamiento de *bëngbe bëtsëtsang* para pensar desde un pasado que lo tenemos al frente y un futuro que procuraremos tenerlo en nuestra espalda.

Por tanto preguntarnos por el material presente en mi comunidad y fuera de ella, acerca de su profundización en la memoria, pensamiento de la palabra *Camëntšá*, de su estética y didáctica; comienza a emerger desde la ausencia encontrada de *jobiašëng* que hablen de nuestros Pueblos Originarios, de la palabra creadora de vida, que alfabetiza de manera propia su visión de comprender ésta, omitida en la mayoría de espacios de educación escolarizada, inclusive en la universidad que asume todavía un papel hegemónico y homogenizante en la formación de sus educadorxs-educandxs para la diversidad de infancias donde los contenidos siguen teniendo como referente un modelo foráneo.

En cada comunidad encontramos materiales reproducidos externamente, y que, si bien pueden o no ser usados, son el material para el aprendizaje enseñanza, entre estos se encuentran algunas excepciones producidas por el mismo pueblo que pueda que tengan la misma suerte pero que en menos cantidad hacen presencia en estos espacios, y en espacios donde se nos va integrando, a una educación escolarizada, pero que quizá tampoco son revisados para su aprovechamiento.

La experiencia de cada espacio en los que se ha compartido afuera de la vida pasada-presente de mi Pueblo, han separado los aprendizajes de una educación intergeneracional permanente que se tenía, y de alguna manera olvidado esos espacios tiempos de formas propias; sin embargo, no es tarde para recordar y sentir el calor del aliento desde la palabra-memoria-pensamiento y la imaginación alrededor del *shinyak* o desde los espacios hoy establecidos, y así poder hacer eco de aquellos mitos, cuentos, cantos, experiencias, narraciones de resistencia que la memoria encuentra y nos recuerda a *bëngbe bëtsëtsang*, que caminan con nosotrxs cultivando sus saberes-conoceres con sentido para quienes empiezan a

reconocer una imagen propia, de pertenencia e importancia en la vida de las palabras escritas desde el sentir-pensar **Cabëng**, y su relacionamiento distinto con la vida, con **Tsbatsanamamá**, que hacen de nuestra forma de ver la vida una manera propia.

De esta manera se realizó una lectura y revisión de materiales (cartillas o textos) elaborados en estos últimos treinta años, los cuales han llegado solo a algunas comunidades. Reconociendo el trabajo realizado por el grupo **USCU** y otras asociaciones o a nivel personal, los trabajos de *Alberto Juajibioy*, *Hugo Jamioy*, que manejan material escrito en lengua **Camëntšá** y Español, los cuales son de suma relevancia para el abordaje de la palabra-memoria-pensamiento desde el sentir de quienes nos sentimos como **bëngbe bëtsëtsang** y vemos la posibilidad de la diversidad aún viva que oraliza la palabra para el sentido de la vida como **Cabëng**, que se debe retroalimentar para la autodeterminación de las prácticas educativas donde educadorxs y educandxs puedan interactuar desde la diversidad alfabética no solo de materiales con palabras-memorias-pensamientos propias sino de prácticas que encaminen a fortalecer el sentir del pensamiento desde ese analfabetismo que desconoce la academia, con la oportunidad de estar en espacios tiempos propios para el caminar lo más cercano a nuestra palabra, distintamente a como se ha venido haciendo.

La tabla 1 que se encuentra en anexos reseña y muestra el contenido de algunos materiales educativo producidos por el Pueblo Camëntšá, comprendidos en el material que de alguna manera se pudo encontrar y revisar dentro de mi comunidad, donde las cartillas y libros son palabra escrita de memoria del pueblo, que en su momento se pensaron para ser compartidas en pertinencia para y con **bëngbe basetemëng** y de esta manera dirigir los pasos a sembrar la lengua con ellxs en los diferentes espacios, brotando de allí sus semillas. Es así como entonces siguiendo su huella nos sumamos a esos cuidados de constancia y paciencia para hilar mejor la comunicación y en coherencia a fortalecer la memoria profundizando en las palabras tal como lo menciona un representante del Pueblo Yanacuna “*la palabra puesta desde el pensamiento indígena es dada desde el corazón de quienes la pronuncian al corazón de quienes la reciben*” (Murillo, 2016, p.128) en este caso para todxs quienes pertenecemos a nuestro Pueblo, en especial **bëngbe basetemëng**.

Los materiales reseñados aquí fueron facilitados por una comunidad pequeña, lo cual hizo posible este análisis, que abordó las memorias pensamientos que desde la palabra y su escritura en lengua **Camëntšá** fortalecen la identidad de nuestro Pueblo dentro de estos espacios, para lo cual hay que mencionar que la mayoría cuenta con traducción y algunos sin

ella, los primeros nos dan la oportunidad de poder entender de que nos habla el texto, puesto que para quienes no tuvimos la posibilidad de acercamiento al *Camëntšá*, esa traducción facilita la lectura, si esta se encuentra debajo de cada oración, se dificulta un poco más, si está al frente de cada fragmento de texto, y por otro lado es de más difícil comprensión si toda la traducción del texto va al final. Encontramos una gran dificultad del material al ser de uso autónomo para la educación inicial o la educación primaria, de hecho, es un reto la lectura comprendida solo desde el español en el que nos educaron, es más difícil aún con textos *no traducidos* como los revisados también, teniendo en cuenta que actualmente, dentro de cada comunidad no se practica la lengua materna, y por tanto la relación con la misma se ha dificultado, lo cual hace una comprensión de la lectura un poco restringida.

Es así la relevancia e importancia que entonces tiene el reencuentro con la palabra propia, pues ha sido la reproducción de un orden hegemónico, que descalifico y prohibió las lenguas originarias, que inclusive nos define como dialectos, su reivindicación forma parte de los derechos exigidos a fin de que nuestras lenguas fueran respetadas y reconocidas como medio para acceder a un conocimiento propio.

Lo que pasa es que como no nos han dado el espacio de la palabra, no nos han dado el espacio de hablar, de opinar y de tomar en cuenta nuestras opiniones, nosotros tampoco hemos abierto la boca por gusto (Rigoberta Menchú, como se citó en Bejarano, 2015, p.46)

Por otra parte, las cartillas y textos revisados hace referencia a apartes de la cultura que en especial se mantiene viva por *bëngbe bëtsmamang bëstaitang* desde su práctica de la palabra que trata acerca de los sueños, dichos y expresiones, saludos, agradecimientos, peticiones, solicitudes que van muy de la mano con la religión impuesta, hasta muchas de las prácticas y lugares recreados por ellos que aún se mantienen como el *jajañ*, el *tjañ*, el *enabuatëmbán* *el préstamo de la mano*, el hacer con las manos, como también algunos rituales a los que una buena mayoría de nuestro Pueblo participa como es el *Clestrinÿe* también conocido como *Bëtsnaté* principalmente y el *Uacjnaité*, así mismo se cuenta con un buen número de mitos y cuentos, que explican la creación de algunos lugares de *Wáman Fshants* y cuentos de experiencias particulares de diversos personajes, como también cuentos de animales y personajes inanimados, pero son escasos los que mencionan acontecimientos que permitan entender la memoria de las transformaciones de nuestro espacio tiempo, nuestras prácticas, pensamientos, palabras, que aparece solo en dos cartillas, de manera muy resumida, por demás se comparte saberes acerca de la luna, algunos cantos y otras temáticas.

Se reconoce que por una parte se cuenta con material que fortalece la identidad y memoria de nuestro pueblo, pero que al mismo tiempo es limitado en tanto a hablar de nuestros orígenes en las diferentes versiones, o que no cuentan con esa profundización en la palabra y su pensamiento en nuestro pueblo, sino que es interpretada en el español aprendido, que hace de la pérdida de los significados metafóricos o descriptivos.

La mayoría de los cuentos son intervenidos por términos en español, propios de la religión y sus simbolismos, pero también de la educación escolarizada, imponiendo y adaptando de manera arbitraria en la palabra, el pensamiento y en las imágenes, así mismo se puede decir que son cuentos que se han adaptado con cuentos europeos, pero incluyendo palabras que son de otro sentir dentro de la vida de nuestras gentes.

Los testimonios propios y las narrativas de lo que ha acontecido son desconocidos casi totalmente en nuestro Pueblo, lo cual hace difícil comprender la actual situación en muchos casos de miseria a la que se ha llegado, realidad que niega la posibilidad del *botaman jtsainán bonito vivir* o *suma kausai buen vivir*, y de entender por qué estamos así en los diferentes espacios tiempos. Son memorias de acontecimientos no contados, como el hecho de dar paso a abrir uno de los caminos hacia la Amazonia, la llegada de los primeros *škenëng* que se establecieron tras la usurpación de tierras, la desaparición de la laguna y la construcción de los canales de drenaje, el crecimiento de una población urbana y el desplazamiento a lo rural de nuestras gentes, las contiendas electorales y el conflicto armado, la discriminación racial y cultural en los procesos de escolarización autoritaria, o de los proyectos con intereses globales de explotación vigentes en nuestros espacios.

Por tanto el material escrito que llega y el que es realizado por nuestro Pueblo, es punto de partida para la primera infancia o la educación primaria, por tanto es necesario pensarlo para resignificarlo y estructurarlo, donde se maneje más imágenes y se establezca mayor relación con las palabras, pues podríamos decir que este material está dispuesto para educadorxs que quieran tomarlo, revisarlo, dinamizarlo incluso con material complementario y así interactuar con *bëngbe basetemëng* que comienzan su proceso en los saberes-conoceres de la palabra y la relación con la imagen o su descripción, teniendo en cuenta que si por un lado nuestras palabras han ido señalando como tal lo mencionado en el español, hay otras que guardan el saber conocer de *bëngbe bëtsëtsang* en descripciones que distan de la significación del español.

En el mismo orden de ideas hacer de la relación palabra-significado-imagen para la mejor comprensión y abrir las posibilidades de aprendizaje en niños que ya sepan leer, sería prudente la elaboración de materiales pedagógicos y didácticos culturalmente pertinentes, ya que escasamente se encuentra algunas excepciones de la relación palabra-imagen en las cartillas abordadas.

Se destaca de esta revisión un sin número de cuentos propios que son los que nos interesan como ejercicio para recordarlo, en la *amplia oralidad* que todavía ofrecen las memorias vivas de espacios-tiempos, experiencias guardadas en la memoria de **bëngbe bëtsmamang bëtstaitang**, considerados *bibliotecas vivas*, que de a poco han ido ausentándose al momento de visitarlos, por lo que además la razón de ser y el sentir de este trabajo; que no pierde de vista los pasos hacia la pervivencia del **shinyak** y la escucha de sus silencios y voces caminantes que estamos invitados a retornar, para el crecimiento del pensamiento en la armonía de una apuesta por ser nosotros **Cabëng** educadorxs-educandxs quienes nos encaminemos en ese préstamo de la palabra-memoria-pensamiento que pueda ser compartida en la espiritualidad y dialogo con las generaciones que la han cultivado.

Esta búsqueda me encamino al encuentro con *la palabra*, voces que todavía se escuchan alrededor del **shinyak**, y aún hoy desde los espacios virtuales o a través de lo ya escrito, complementan la dinámica de un ir y venir para fortalecer la ausencia de un material realizado por propios y foráneos, que en muchos momentos terminan fuera de nuestro pueblo y no al alcance para quienes debería ser de su interés, por eso este trabajo pretende dejar planteada otra estrategia para acercar esas voces y puedan ser escuchadas desde las primeras edades que permitan si ya no mucho el encuentro en el **shinyak**, si en espacios escolarizados que permitan al modo de **bëngbe bëtsëtsang** ampliar la memoria cosmogónica, la identidad de **bëngbe juabna** nuestro pensamiento y la vida entonces desde herramientas como la escritura y la lectura para retomar la palabra, y la creación o recreación con sentido desde la imaginación hacia propuestas encaminadas para y en la vida de nuestro Pueblo.

La palabra posibilita el encuentro consigo mismo y con un sin número de memorias, que es la gran memoria de un Pueblo, que le conocemos como **juabën**, que contiene en sentido un claro arraigo a la tierra, y por eso el hecho de ser promovedores de la convivencia y la armonía con la vida, a pesar de vivir muchas veces en la amargura interna, que se hace humilde ante la memoria viva de generaciones andantes, hacia el recuerdo de otros tiempos que aún se anhelan.

Los hallazgos a través de esta lectura y reflexiones en torno a lo testimonial, me convocan a través de este ejercicio, repensar un material visual, escrito y de recuperación de nuestra *palabra* que se facilite para la educación inicial y la educación primaria, donde se traten las diferentes problemáticas que asechan a nuestro Pueblo, donde la narrativa sea denuncia y cuente lo que le acontece en estos espacios, donde la estética sea cercana a la de nuestro pueblo y no de estereotipos que hasta el presente se conoce en los textos, donde se pueda relacionar entonces principios sintientes de pertenencia, de sentido, de vida de nuestros espacios-cuerpos, que vinculen entonces la palabra-memoria-pensamiento y la palabra-significado-imagen desde esos primeros pasos *bëngbe basetemëng* con todo lo que somos y de la importancia del lugar de donde somos, *lugar de origen*, y el sentido que tiene para nosotrxs.

A manera de ejemplo y como podría ser esta *forma*, en palabras de Taita Miguel Chindoy (s.f.) al reflexionar la palabra *Cabëngbe Lwar*:

Ca es “mismo”, bëng significa “nosotros”; be es posesivo y también es un indicativo de “aquello que tiene forma circular”. Cuando decimos Ca-bëng es entonces un autonombamiento de “nosotros mismos”, es decir de un autoreconocimiento, es una autodeterminación como grupo humano, como pueblo, de pertenencia a un pueblo.

Además, Ca-bëng como individuo y Ca-bëng como pueblo. Relación individual y colectiva al mismo tiempo.

Para clarificar sobre el término luar, tomamos algunos ejemplos: luar sentse bomn es “tengo tiempo”; sma luar es “necesito campo o deme permiso”; jo-so-uaran es “desplazarse o moverse a un lado”; tšabe luar es “lo mejor lo máximo”. De tal manera que luar es “tiempo, espacio, movimiento y lo importante”. Luar es “el mundo”. Ca-bëng.be luar es la expresión con la que se denomina nuestro territorio.

El aspecto filosófico de ca-bëng luar está en que ca-bëng adquiere sentido en tanto hay luar y viceversa. Un pueblo puede producirse como pueblo en tanto cuente con los elementos constitutivos de luar y si mismo luar tiene sentido en tanto el pueblo le da una orden en armonía con el-ella. (p.4)

El ejemplo nos ilustra el sentido que tendría al hablar sobre una palabra que habla de nosotrxs lxs *Camëntšá*, recogiendo memorias y pensamientos, de aquello que tiene forma circular, haciendo referencia al lugar de donde somos, el ombligo de la cordillera, que vincula entonces nuestro origen, nuestro espacio energético vital para y por el cual todavía vivimos, existimos, su memoria entonces nos brinda propios lenguajes:

Para los pueblos indígenas toda tenía lenguaje, el árbol hablaba, el río hablaba. Lo siguen haciendo en los más de quinientos pueblos que existen todavía en Latinoamérica. Es una gran lección que los pueblos indígenas han entregado a la humanidad. Es decir, considerar que el lenguaje no es privativo únicamente de este sujeto que se cree superior que es el ser humano. (Jaime Luis Huenún, entrevista personal, 2013, como se citó en Martínez, 2015, p.161)

Lenguajes que se amplían al momento de tratar entonces de comprender todo un cosmos, que fue más conocido por quienes nos antecedieron, por ello continuar tras esa búsqueda de comprensión, de quienes agradecemos todavía su compañía para unos posibles mundos mejores, que como *Cabëng* educador(a) educando he iniciado al acercarme y comunicar nuestra memoria que no es historia como lo afirma Enrique Diez, porque esta última siempre ha sido ideología, y lo es especialmente cuando se disfraza, encubre, con sus *jobëtsanëšëng* de ciencia, de registro y relato “objetivo” del pasado (2018, p.27), dejando en el olvido, el defender la memoria de *bëngbe bëtsëtsang, bëtsmamang, bëtstaitang*. Así rehacer la memoria, significa rehacer también la palabra en una relación estrecha con *Tsbatsanamamá*, que hemos perdido.

Abordar la palabra de nuestro Pueblo en su conciencia, en su pedagogía, nos lleva a pensarnos en cuáles han sido los tiempos en que cada cual está permitiéndose conocerla y conocer todo lo acontecido con ella y las situaciones que ha tenido que vivir la palabra en y con *bëngbe bëtsmamang bëtstaitang*. Para muchos de nosotrxs ha sido solo desde la posibilidad de llegar a la universidad donde hemos empezado a observar desde la lejanía el presente de nuestro Pueblo, con la mirada fija en comprender no solo esa pérdida de *la palabra en lengua materna*, sino que al mismo tiempo formas y espacios de vida, como la espiritualidad propia y nuestros lugares ancestrales. Esto también hace parte de lo no contado, ni siquiera en nuestras comunidades, o el mismo Pueblo, lo cual genera más de un motivo para defender los espacios-tiempos propios que todavía resisten ante políticas sesgadas de desarrollo, y que, en los espacios llegados como la escuela o los procesos de escolarización y evangelización, se propone que tenga cabida estos sentires, saberes, conoceres, tocándolos desde esos primeros pasos en la educación escolarizada y comunitaria-familiar.

Como *Cabëng* educador(a) educando ya conocedor de algunos de muchos hechos, me pregunto entonces por *la vida de la palabra* que aunque ausente en gran medida dentro de mí y de muchxs otrxs, y al *recono-ser-me* en esta situación similar para lxs más jóvenes de los Pueblos originarios, se reafirma la importancia y el compromiso en recorrer la palabra, que permita sentirla pensarla, para proyectarla también desde la imagen, donde lo descriptivo o

metafórico permita significados más allá de una lengua impuesta, y que este camino sea andar *en-con la palabra* y su *memoria pensamiento*.

Lo considero un posible camino, que integraría mucho de lo escrito y no escrito por-para nuestro Pueblo, la consolidación de esos contenidos para ese primer ejercicio de reproducción de saberes y conoceres en ese material estarían profundizando en la palabra, “como comportamiento humano, significante del mundo, que no solo designa las cosas, las transforma; pues no es solamente pensamiento, es *praxis*” (Freire, 1968, p.14), que vive más allá de la palabra escrita, en la palabra tejida, en la palabra oralizada, en la palabra escuchada, en la palabra del remedio, de los espacios vivos de nuestro Pueblo que se renuevan desde el *jtsenojuabnayá* todo espacio tiempo de vida aún en pervivencia.

De allí que encontrar esa relación con la vida por la que han pasado *bëngbe bëtsmamang bëtstaitang* en su palabra nos llevaría a sentir pensar un poco lo ocurrido en nuestros espacios-tiempos mencionados en el primer capítulo de este trabajo, los cuales han de ser mejor revisados desde testimonios propios, que den a entender los cambios sufridos en *Cabëngbe Lwar lugar de nosotros mismos o Wáman Fshants lugar íntimo*, en y por nosotrxs que habitamos este espacio-tiempo desde hace milenios, y que hoy mayoritariamente solo es comprendido desde su constitución como municipio, dentro de un departamento y nación, que hace inclusión forzada de nuestras poblaciones en la vida política y social, pues como se ha mencionado se continua negando la vida, la dignidad, la tranquilidad de nuestras gentes en nuestros espacios.

Por eso la conjugación de este encuentro entre la palabra y lenguaje en concordancia con otros lenguajes como la imagen, el tejido, el tallado que aguardan sentidos en las memorias y pensamientos de una tierra por consentir, cuidar, acariciar desde pequeños, es fundamental, para ir al encuentro con la multiplicidad de posibilidades que se pueden encontrar en el material diseñado a favor nuestro. La construcción de un mejor suelo, que sea fértil, donde el sentir y pensar deje la siembra de claridades para nuestra identidad, pensamiento, memoria, palabra y el acceso abierto y amplio de materiales que se compartan desde los diferentes espacios, como medios de comunicación posibles, que den paso a padres, madres e hijxs para interactuar con la palabra que nos recuerde aquello que se ha olvidado, nuestras *jobiašëng*, y así fortalecernos para fortalecer las semillas de la palabra-memoria-pensamiento que continuaran latiendo desde el sentido de quienes se van y vuelven para seguir compartiendo.

Si entre todxs lxs **Cabëng** dirigimos estos pasos, asumiéndonos como educadorxs educandxs permanentes podremos junto con nuestros educandxs estar cada vez más cerca de la palabra, de su visión, de la oralidad en lengua materna; pues “la palabra, por ser lugar de encuentro y de reconocimiento de las conciencias, también lo es de reencuentro y reconocimiento de uno mismo” (Freire, 1968, p.14-15), arriba, la luna, trunca, nos recuerda que nada estará completo si falta la memoria. Y memoria es como acá llamamos a la justicia (subcomandante, I. Marcos, 2000, como se citó en Martínez, 2015, p.161), que necesita volver a dar aliento de vida para nuestros Pueblos y para sentirlo es que también se debe seguir recordando la ley de origen, el **tšabe juabna**, el **jtsenojuabnaya**.

En otras palabras como lo menciona Baco Carlos Jamioy, el camino es largo, es de paciencia, es de volver a sentir la vida como **Camëntšá**, este trabajo se encaminó hacia evidenciar la importancia de la palabra en nuestro caminar y pensarnos los aportes a próximos materiales, que a partir de unas pocas palabras, como las presentadas a modo de ejemplo como **natsán**, **aiena**, **Wáman Fshants** o **Cabëngbe Lwar** a lo largo del texto, muestra la recreación del mundo de la palabra que relaciona entonces nuestro sentir con-para la vida de manera única, distinta, particular.

Uenán uenán *despacio con calma* como lo dicen ellos, volverá la palabra a nuestras voces:

El pensamiento sobre cómo aprendemos y cómo enseñamos lo que sabemos para vivir como Camëntšá, es la base de la pedagogía y didáctica propia, el pensamiento se desarrolla mediante uso y costumbre de hablar y entender Camëntšá (Carlos Jamioy tomado de Radio Waishanya)

Ahora bien, cobrar conciencia del poder creador de esas palabras en los primeros años de vida se hace fundamental porque junto con ellas, gestoras de ese mundo vital, conscientes de la dignidad que ella es portadora, entonces vivificarla es nuestro deber, para lo cual hay que continuar luchando para apropiarla, como se ha venido haciendo en estos últimos tiempos para su profundización desde caminos diferentes.

CAPITULO IV

TSBATSANAMAMABE FSHANTŠ

Espacio tiempo vital de la madre responsable

En este apartado presento algunas reflexiones que esperan seguir siendo alimentadas para lograr en algún momento la autonomía oral de nuestra palabra, memoria, pensamiento, acción en los diferentes espacios tiempos donde habitamos *Cabëng*, que no es sino un aporte al gran camino por recorrer la memoria de *bëngbe bëtsëtsang* y que empieza entonces por el reconocimiento de cómo nos encontramos como Pueblo, como *yentša* parte del mismo.

Reconocer que nuestra educación en general, ha sido habitada por muchas *jobëtsanëšëng* que ha desprovisto las *jobiašëng* propias en los modos de espiritualidad, vivir, actuar, hablar, pensar, sentir, ser, es también reconocer que, a pesar de ello, las primeras fueron habitadas y resignificadas siendo actos de resistencia, que perviven en muchas palabras-memorias-pensamientos de espacios tiempos propios, hoy aún conservados y de espacios que nuevos acogidos para ser reinterpretados.

Esos espacios tiempos continúan llamando a cada uno de nosotros, a reconocernos como *Cabëng*, sus lenguajes, son memoria diversa que despiertan la conciencia de caminar por la vida, tras los pasos de *bëngbe bëtsëtsang*, de leyes y principios comprendedoras de la relación armoniosa de todo lo existente, como la *ley de origen* o principios como el *tšabe juabna*, el *jtsenojuabnayá* que nos recuerdan la palabra-memoria-pensamiento a tener muy presente en los espacios hoy constituidos.

Conscientes entonces de habitar las propias contradicciones de estos espacios tiempos, decir que equilibrar lo compartido de un mundo foráneo se hace más que necesario, por eso el deber como *Cabëng* educador(a) educando en permanente aprendizaje de la palabra-memoria-pensamiento *Camëntšá*, comienza abriendo espacio para el camino recorrido que debe habilitarse y habitarse desde *basetemëng*, su ausencia debe ser motivo inspirador para rehacer la geografía de nuestros cuerpos, y hacer de estos ejercicios planteados, no una posibilidad sino una realidad.

En esta misma línea, nuestro Pueblo también se ha sumado a la lucha por la pervivencia y reconocimiento del *njetslware Camëntšá*, que intenta de algún modo luchar con criterios educativos y propios para conservar parte del complejo mundo que se guarda en todos los sentidos, pero en especial en y con *la palabra pensamiento*, nutriéndome desde sus

experiencias para ahondar en su riqueza que aguarda poder ser compartida con **bëngbe basetemëng** en acciones que se convierten en camino para su aprendizaje como el visitar, el recorrer **tjañ**, el prestar la mano en el **jajañ**, el preparar los alimentos y alimentarnos no solo de ellos sino de la palabra que se comparte en el **shinyak**, el participar de las asambleas del pueblo y también del alimentar nuestro espíritu y el de la palabra, su memoria y pensamiento acercándonos al compartir del **shnan biajiy**.

Posibilitando **jtsenojuabnaya** las diferentes experiencias de vida, que han llevado a la actual situación, y desde su comprensión volver a ser generadores de pequeños cambios en los modos de vida, pensamiento, palabra que se han impuesto a **Cabëng** y a **Tsbatsanamamá**, así poder entonces no solo tener un material que hable de la cultura de nuestro Pueblo, sino que permita sentir, acorazonar, pensar la palabra-memoria-pensamiento para la defensa de la vida como nos lo ha hecho comprender **Tsbatsanamamá**, y cada testimonio de lo que ha pasado con ella y con nosotrxs desde las voces de **bëngbe bëtsëtsang, bëtsmamang, bëtstaitang**, que desde *mucho anterior* como dicen ellxs han permitido **jabuaienán** sembrar en el corazón de alguien la palabra desde orientaciones, consejos para que ella nazca y se reproduzca a su tiempo en los diferentes espacios-cuerpos.

El caminar entonces me llevó a adentrarme en que lo que ocurre piel adentro de mi persona como **Cabëng** educador(a) educando en permanente aprendizaje y piel afuera en mi comunidad y en mi Pueblo se ve reflejado en los **juamóshquianá** que se han hecho mayoritariamente desde afuera, encubriendo y volviendo nuestras **jobiašëng** a semejanza de las **jobëtsanëšëng** que llegaron, con las que convivimos, y hacen de los pasos ya dados, palabra, que reflexiona en la palabra misma que se brinda desde su memoria y pensamiento en el *mora temp*.

Durante el caminar de este trabajo entonces que se centró en evidenciar los desarraigos de la memoria **Cabëng Camëntšá** en relación con la palabra-memoria-pensamiento de nuestra lengua propia y formas de vida, lo que hace de nuestro deber como **Cabëng** el encaminar procesos que recuerden y comprendan el sentido de la palabra como hilo conductor del pensamiento, lo cual si bien ha sido tallado en algunos materiales elaborados por nuestro Pueblo y encontrados en las diferentes **yebnok**, fue interesante hacer de estos un breve análisis para acercarnos a la palabra-memoria-pensamiento allí plasmados, y a partir de ahí aportar algunos elementos a integrarse de tal modo que la palabra en su riqueza pueda ser mejor comprendida, y la memoria larga de lo que ha ocurrido en estos

espacios se puedan también mencionar en lengua materna *Camëntšá* y en español, que además, este acompañado de imágenes que se acerquen a la vida de quienes se sumergen en su exploración autónoma *bëngbe basetemëng*, en conjunto con *betmáng beptáng* que permita *jtohemán* hacia la palabra y la oralidad de nuestra propia lengua.

Para la Licenciatura en Educación Infantil e incluso la Universidad Pedagógica Nacional está entonces abierta la invitación a visitar, recorrer, caminar, tejer, tallar, alimentar, encontrarse con la palabra-memoria-pensamiento multidiverso que se encuentra en cada rincón de *Abya Yala*, en cada Pueblo propio de estas tierras, para re-encontrarse en raíces que puedan también dar aire y alimentar no solo el *Fshants Tsbatsanamama*, sino también lo que se está haciendo desde este espacio escolarizado para las infancias, que permita encontrar en los sentidos, sentido para acariciar desde la voz el espíritu de la palabra por sembrarse en el corazón que vuelve a nacer y hace de la propia semilla, memoria, que guarda pensamiento de posibles mundos no limitados a la mirada reinante de los Pueblos que hasta al momento le han dado *forma* a ese pensar a *bëngbe basetemëng*, sin sentir pensar lo que guarda nuestras propias relaciones estrechas y distintas al recrear los mundos.

En este sentido favorecernos de las diferentes herramientas que la educación allegada nos brinda, permitirá volver de algún modo a revitalizar nuestros espacios tiempos, cuidadores de vida, de la palabra-memoria-pensamiento y accionar; la cual está despertando en el sentir consciente de muchxs y por tanto hay que seguir sembrando tan bonita consciencia, para lo cual por ser este un nuevo comienzo, como nos dice Abadio Green (1998): “se necesita espacio tiempo para preparar el Aienán” (p.6), que nos permita como Cabëng sumarnos a la voz de *bëngbe bëtsmamang bëstaitang* sintiendo-diciendo *atš Camuentšá yentša Camëntšá biyá soy persona de aquí con pensamiento y lengua propia*, es hora de volver a sentarse.

REFERENTES BIBLIOGRÁFICOS

Ávila, Mora, Marlen. (2004). Forma y Función 17, Una mirada a la vitalidad de la lengua Indígena Kamentsa a través de la descripción sociolingüística. Departamento de Lingüística, Universidad Nacional de Colombia.

Barrera, G. (2015) Autonomía Artesanal: Creaciones y resistencias del pueblo kamsá. Colección Libros de Investigación, Vicerrectoría de Investigación, Pontificia Universidad Javeriana: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Bejarano, G. (2015). Jugar y contar historias en lenguaje propio: Juguetes artesanales con pertinencia cultural y libros de cuento bilingües. RELAdEI Vol. 4 (3), diciembre 2015, 43-60.

Bonilla, V. (1969). Siervos de Dios amos de indios: El Estado y la Misión Capuchina en el Putumayo. Editorial Stella-Bogotá D.E.

Bonilla, V. (2006). Siervos de Dios amos de indios: El Estado y la Misión Capuchina en el Putumayo. Editorial Universidad del Cauca.

Chindoy, M. (s.f.). Tšabe Juabna pensamiento mayor.

Chindoy, T. (2014) Representaciones de los Kamëntsá en el Archivo Fotográfico de la Diócesis Mocoa-Sibundoy a principios del siglo XX. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador (Tesis de maestría).

Cordoba, A. (1982) Historia de los Kamsa de Sibundoy, desde sus orígenes hasta 1981, Pontificia Universidad Javeriana.

Diez, E; (2018). La memoria democrática en los libros de texto, Universidad de León.

Del Popolo, F. (2017). Los pueblos indígenas en América (AbyaYala): desafíos para la igualdad en la diversidad. Libros de la CEPAL, N° 151 (LC/PUB.2017/26), Santiago, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

Estermann, J. (1998). Filosofía Andina Sabiduría Indígena para un mundo nuevo. Quito: Abya Yala; La Paz.

Freire, P. (1968). La pedagogía del oprimido. Siglo XXI Editores S.A, Argentina.

Green Stocel, A. (1998). El otro, ¿soy yo?

Green Stocel, A. (2011). Anmal gaya burba: isbeyobi daglege nana nabgwana bendaggegala-Significados de vida: espejo de nuestra memoria en defensa de la madre tierra, Universidad de Antioquia (Tesis Doctoral).

Gómez, V. (2020). La vía de las máscaras del Valle de Sibundoy: Tras los pasos de la colección de la Fundación British American Tobacco, Universidad de Antioquia.

González, R. (2017). Kurrikulo kùltural Mapuche Peweche ti wintun dungülen-Currículo cultural Mapuche Pehuenche de tradición oral, Universidad de Granada (Tesis Doctoral).

Jamioy, J. (2017). Bínÿbe oboyejuayëng. Danzantes del viento, presentación Iván Hernández A. Bogotá, Ministerio de Cultura, Biblioteca Nacional de Colombia. Recuperado http://kimera.com/data/redlocal/ver_demos/RLBVF/VERSION/RECURSOS/REFERENCIA%20ESCOLAR/2%20BIBLIOTECA%20BASICA%20COLOMBIANA/danzantes_del_viento_bbcc_libro_pdf_101.pdf

Juajibioy, O. Juajibioy, L. y Álvarez, H. (2018). Experiencia etnoeducativa en la institución educativa rural bilingüe artesanal kamëntšá, Valle del Sibundoy, Colombia. Anales de la Universidad Central del Ecuador, Vol. 1.

Martínez, M. (2015). Arte, signo y resignificación de la palabra en el movimiento indígena de América Latina. Del movimiento Zapatista a la resistencia Mapuche. Universidad de Granada, (Tesis Doctoral).

Mavisoy, J. (2014), Etnografía sobre el quehacer antropológico y las manifestaciones de un antropólogo por su origen. El ejercicio de jtsenojuabnaya «existir reflexionando» entre los Camëntšá. Universidad del Cauca, Colombia.

Ministerio del Interior & el Cabildo Indígena Kamëntšá Biya de Mocoa Putumayo. (2014). Plan salvaguarda pueblo kamëntšá bëngbe luarentš šboachanak mochtaboashënts juabn, memoria y bëyan “sembremos con fuerza y esperanza el pensamiento, la memoria y el idioma en nuestro territorio”. Recuperado de http://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/documento_diagnostico_plan_salvaguarda_pueblo_kamentsa_2014_0.pdf

Murillo, D. (2016). Seguimiento a la palabra: aproximación a los ejercicios de memoria y reflexión de las autoridades ancestrales indígenas en los Círculos de Palabra. *Maguare* vol. 30, n.2 (jul-dic), 121-147.

Oboyejuaya (2019). Shnan “remedio”.

Quevedo, E. (2012). Jardines Infantiles Indígenas de Bogotá: un relato de la experiencia. Universidad Pedagógica Nacional (Tesis de Maestría).

Rivera, S. (2010) Ch'ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires Tinta Limón.

Rivera, S. (2018) Un mundo ch'ixi en posible. Ensayos desde un presente en crisis. Ciudad Autónoma de Buenos Aires Tinta limón, colección nociones comunes.

Rojas-Gamarra, M. & Stepanova, M. (2015). Sistema de numeración Inka en la Yupana y el Khipu. *Revista Latinoamericana de Etnomatemática*. 8(3), 46-68.

Rojas, L. (s.f). Las máscaras del Valle de Sibundoy: Arte y conflicto. *Revista Anaconda, culturas populares de Colombia*, Fundación British American Tobacco BAT 2003, P.23-52.

Rojas A, Guzmán, E (2005). Educar a los otros: Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia. Universidad del Cauca.

Ruiz, M. (1997). Los cuatro acuerdos, un libro de la sabiduría Tolteca. Ediciones Urano S.A.

Sosa, A. (2019). Una mirada a la creatividad del docente desde una práctica pedagógica reflexiva. *Cultura, Educación y Sociedad*, 10(2). 137-146.

Torres, M. (2014). Formación inicial de los maestros de la comunidad Embera Katíos del alto Sinú y el desarrollo de su identidad cultural. Universidad Pedagógica Nacional (Tesis de maestría).

ANEXOS

TABLA 1. Reseña y contenido de algunos materiales educativos producido por el Pueblo Camëntšá.

Libro o Cartilla	Títulos de relatos, cuentos o temas.	Reseña
Cabëngbe ntšayanana <i>Dichos y expresiones de los indígenas Camsá</i> USCU 1992.	<i>Acerca de los animales, acerca de los sueños, acerca de la luna, acerca de señales, del escupir.</i>	Cartilla que aborda un lenguaje de situaciones de la vida diaria de nuestro Pueblo, escritas en Camëntšá y al final de la cartilla en español.
Javersiama y jatrawisiama basetemëngiama <i>Cantos, juegos y rondas infantiles</i> USCU 1992.	Canÿe vuelta <i>una vuelta</i> , tabanoca oboyejuayënga <i>pueblo danzante</i> , bacójembe basenga <i>los hijos del mayor</i> , tuamba tjaná <i>la gallina fue</i> , bojinÿena jtsemnama <i>hay que ser colaborador</i> , shienatema <i>ratoncito</i> , shinÿetema <i>solcito</i> , chë basetema <i>niño pequeño</i> , chë numerënga <i>los números</i> , fcanetema jotjañama <i>para pedir dulcesito</i> .	Cartilla realizada solo en Camëntšá con canciones propias y adaptadas a nuestra lengua.
Camëntšá jualiama y juabema Bëtsëtsang chamuatsjinÿama. <i>Aprendiendo a leer y escribir el Camëntšá de los abuelos</i> USCU 1993.	En busca de un gato, El préstamo, Buscando leña en el río, La boda de María Antonia, Por andar de noche, Los trabajadores, De paseo en san francisco, Pachito el travieso, Los visitantes de san Félix, Los cazadores de conejos, De paseo al lago, La juventud del abuelo(cuento de viajes por la montaña), El comprador de cuyes (cuento de la no venta de cuyes), La familia de tío ramón (cuento de las visitas y su generosidad, del trabajo y el descanso), Nuestro Pueblo (cuento de cómo era el pueblo, algunas tradiciones y el desplazamiento de nuestras gentes).	Cartilla en lengua Camëntšá su traducción al español se hace al final, en ella se cuenta diferentes relatos de vivencias de diferentes personajes como lo indican los nombres de cada relato.
Camëntšá Cabëngbe ntšayanana <i>Dichos y expresiones de los indígenas Camsá</i> USCU 1994.	Otjenayama <i>acerca de los sueños</i> , Ba soyëng ntšamo inetsotatšembuama <i>acerca de las señales</i> , baÿengbiam <i>acerca de los animales</i> , juashcona ndëmoca tojtsejaquenama <i>según las fases de la luna</i> , jobanëngbiam <i>acerca de la muerte</i> , jabashatjuama <i>acerca de soplar</i> , ntšamo tiempo yochtsemnama <i>acerca del tiempo</i> , sanama <i>acerca de la comida</i> , ibetëscama <i>acerca de la noche</i> , inÿe ntšayanana <i>acerca de otros dichos</i> .	Cartilla que presenta algunos dichos y expresiones utilizadas por nuestrxs abuelxs las cuales están escritas en nuestra lengua y debajo de ellas se hace la traducción en español, por otro lado se hace una introducción al alfabeto Camsá.
Camëntšá jtoyebuambayama, <i>Frases comunes en Camsá.</i> USCU edición provisional 1996.	Jenchuayama <i>saludos y agradecimientos</i> , Jomantiñama <i>alimentación</i> , Jaimpadama <i>favores</i> , Jenangmiam <i>actividades</i> , Jatrawisiama <i>juegos</i> , Sëсна, onÿayana, uaftena, jënaya, mocna <i>or tiempos frío, calido, lluvia, sol</i> , Socanama jobanama <i>enfermedades y muerte</i> , Jábiama <i>tejidos</i> , Clestrinyama <i>Carnaval</i> , Cabildocama <i>Gobierno tradicional</i> .	Cartilla en la que se maneja la lengua Camëntšá y el español simultaneamente, pues está la frase o palabra en Camëntšá, le sigue su traducción al español, su contenido son frases comunes en algunos de los espacios-tiempos más frecuentados por el pueblo.

Camëntšá jtoyebuambayam, <i>Frases comunes Camsá</i> . USCU 2003.	Jenchuayama <i>saludos y agradecimientos</i> , Jomantiñama <i>alimentación</i> , Jaimpadama <i>favores</i> , Jenangmiamama <i>el trabajo</i> , Jatravisiamama <i>juegos</i> , Sēsna, onyayana, uaftena, jēnya, mocna or <i>clima y tiempo</i> , Socanama jobanama <i>enfermedades y muerte</i> , Jábiamama <i>tejidos</i> , Clestrinyama <i>Carnaval</i> , Cabildocama <i>cabildo</i> , Cabēngbe ntsayanan <i>algunos términos y expresiones particulares</i> .	Cartilla en la que se maneja la lengua Camëntšá y el español al tiempo, pues inmediatamente está la frase o palabra en Camëntšá, le sigue su traducción al español, su contenido son frases comunes en algunos de los espacios-tiempos más frecuentados por el pueblo.
Cabēngbe atashēntsaya <i>Sembrador de lo nuestro Camsá</i> USCU 2004	La faja y su elaboración.	Cartilla solo en Camëntšá que cuenta como es la elaboración de las fajas, qué se necesita para la elaboración y algunos usos que se le dan a esta como: el fajar a lxs niñxs desde bebés.
Tšombiach jabiam <i>tejido de la faja Camsá</i> USCU 2004.	Elaboración de la faja, el cuento del oso y simbología contenida en la faja.	Cartilla solo en Camëntšá que comparte también como es la elaboración de la faja, el cuento del oso y alguna simbología del pueblo.
Uta ushbuayatbeanteuán <i>Los dos cazadores</i> USCU 2004.	Cuento los dos cazadores.	Es un cuento relatado que como lo dice la cartilla tiene como objetivo cultivar la lengua y conocer los pensamientos de nustrxs abuelxs, para que sean difundidos en hogares y escuelas.
Bēngbe luar yomna soyam <i>Para las cosas que hay en nuestro territorio</i> USCU 2005.	Fshants <i>tierra</i> , Jajañ <i>espacio biodiverso</i> , jaushconam <i>acerca de la luna</i> , bayēngbiam, <i>acerca de los animales</i> bejayam <i>acerca del agua</i> .	Cartilla escrita solo en Camëntšá que consta de cinco unidades acerca de los cuidados de nuestros espacios y lo existente en estos, las cuales llevan lecciones que van desde poder completar con una palabra hasta sopas de letras.
Ntšamo šēšon jabočam <i>Como crece nuestro bebe en Camsá</i> Socorro Agreda, María Dolores Juajibioy, Martha Lucia Agreda 2005.	Al nacer, al mes de nacido, a los tres meses, a los 6 meses, a los 9 meses, al año de nacido, a los 15 meses, a los 18 meses, a los 2 años.	Cartilla dirigida a madres padres que tengan menores de dos años para su apropiado crecimiento y desarrollo desde la importancia del afecto y la revitalización de la lengua materna en donde se aborda distintas capacidades que se van aprendiendo según los meses que tenga.
Lenguaje ceremonial y narraciones tradicionales de la cultura Kamëntšá Alberto Juajibioy Chindoy 2008.	Saludo en el cabildo indígena, saludo tradicional saludo de cortesía a un familiar, agradecimiento general de un agasajo, visita a un viajero que regresa, agradecimiento del caporal en una minga, petición de un compadrazgo para el bautizo y respuesta del futuro padrino, expresiones del padre del niño bautizado y del padrino, agradecimiento del ágape, solicitud de confirmación, expresión del padrino y del padre del	Esta publicación maneja sus textos en español y al frente de estas se encuentra en Camëntšá. En la primera parte de este trabajo se presenta un conjunto de trece expresiones de lenguaje ceremonial, recogidos de Bautista Juajibioy Tendejoy, en la segunda parte comprende una serie de cuentos y relatos recogidos de varios informantes, en especial de Francisco Jacanamejoy Rosero, estos cuentos

	<p>confirmado, agradecimientos del padre del niño confirmado y del padrino después del ágape, petición de la novia.</p> <p>Cuento del volcán Patascoy, del “lago Guamuéz o La Cocha”, cuento de la ubicación del oro, cuento del infierno, del diablo, cuento de la ahorcada, de la soltera, cuento de la gallina, del pavo, de la gorriona, del mocho o loro de tierra templada, del gavián, del gallinazo, del cusumbo o coati, de la ardilla, de la chucha, del ciempiés, de las langostas, de la culebra.</p>	<p>hacen referencia a lugares geográficos, lugares de ultratumba, humanos y animales.</p>
<p>Tsëbiashjacham jabuayenayam <i>Para enseñar las fajas tradicionales</i> Cabildos Camëntšá de Sibundoy, San Francisco, Mocoa y Orito 2010.</p>	<p>Antecedentes del proceso de educación propia, entretejido cultural: algunos contenidos básicos en el proceso de enseñanza-aprendizaje, identidad y cosmovisión, territorialidad, diversidad cultural, algunos artículos de nuestra cultura propia, algunos mitos y leyendas Camëntšá.</p>	<p>Cartilla realizada por cuatro cabildos Camëntšá que la disponen como una guía básica que contribuye en parte a la enseñanza-aprendizaje de nuestra cultura y que es el reflejo de lo adelantado hasta ese momento en la educación propia, cartilla escrita casi en su totalidad en Camëntšá.</p>
<p>Bëngbe oyëbuambnayan jëtsjabuachenan <i>Para enseñar nuestra lengua materna</i> Recopilación de algunas palabras arcaicas del Pueblo Kamëntša Biya. Nancy Paola Chindoy 2017</p>	<p>Fiestas tradicionales, lugares representativos, prendas de vestir, fases de la luna, haciendo faja, plantas medicinales.</p>	<p>Cartilla elaborada con el fin de retomar las palabras de los Bëtsëtsang en vista de la castellanización de las mismas, palabra las cuales están compiladas en una tabla donde se coloca la palabra primero en español, luego en Camëntšá en un antes y un ahora o viceversa.</p>
<p>Encuentros con la tradición oral: memorias, creencias y hábitos transformados en la auténtica realidad material del Camëntšá. Asociación madre tierra. (s.f)</p>	<p>El Jajañ <i>lugar biodiverso y sus oficios</i>, uacanayan <i>préstamo de mano-minga</i>, artesanía, el Bëtsnaté <i>día grande</i>, el uacjnayteskam <i>acerca del día de ofrendas</i>.</p>	<p>Cartilla que contiene a grandes rasgos algunas de las características culturales del Pueblo y como el título lo enuncia hace de su objetivo la disminución de la aculturación.</p>