TŠABE JUABN JABIAM, JAMAM BËNGBE SOY

"TEJIENDO LA MEMORIA PARA CONSTRUIR NUESTRA IDENTIDAD"

Mujeres Kamëntšá en Bogotá, territorio, interculturalidad y re- significaciones identitarias

SANDRA CLAUDIA CHINDOY JAMIOY

CÓDIGO: 20131155403

UNIVERSIDAD DISTRITAL FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS FACULTAD DE CIENCIAS Y EDUCACIÓN

LICENCIATURA EN EDUCACIÓN BÁSICA CON ÉNFASIS EN CIENCIAS SOCIALES BOGOTÁ

2018

TŠABE JUABN JABIAM, JAMAM BËNGBE SOY

“TEJIENDO LA MEMORIA PARA CONSTRUIR NUESTRA IDENTIDAD”

Mujeres Kamëntšá en Bogotá, territorio, interculturalidad y re-significaciones identitarias

NOMBRE:

SANDRA CLAUDIA CHINDOY JAMIOY

20131155403

Trabajo de grado realizado bajo la modalidad de monografía, presentado como requisito parcial para optar al título de: Licenciada en Educación Básica con Énfasis en Ciencias Sociales

Director

JOSÉ JAVIER BETANCOURT GODOY

UNIVERSIDAD DISTRITAL FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS FACULTAD DE CIENCIAS Y EDUCACIÓN

LICENCIATURA EN EDUCACIÓN BÁSICA CON ÉNFASIS EN CIENCIAS SOCIALES BOGOTÁ

2018

DEDICATORIA

A mis abuelas, madres, hermanas, tías, primas y sobrinas Kamëntšá, que, desde algún lugar en el universo, me fortalecen, me animan y me orientan en este camino.

AGRADECIMIENTOS

Desde lo más profundo de mi ser, quiero agradecer a *bëngbe tsbatsana mamá* (nuestra madre tierra) y a mis abuelas y abuelos Kamëntšá, por darme la vida, y por permitirme existir en este universo, para aprender, educar, danzar, y tejer; siguiendo su horizonte de pensamiento.

Por su puesto, presento mi agradecimiento a mis familiares, a mi madre Inés por motivarme desde niña y forjar en mí una mujer soñadora; a mi abuela Carmela *pay mamita* por reír conmigo antes de su partida, nos volveremos a encontrar; y quiero agradecer a Jhonn por su cariño, por su amor, por su paciencia y por acompañarme a pesar de las dificultades en el camino.

No podía faltar mi más sincero agradecimiento al Maestro Javier Betancourt Godoy, gracias por confiar en mí y creer en este proyecto; por motivarme y ser mi amigo en esta compleja búsqueda; *pay* por compartirme su conocimiento, por dialogar, escuchar y respetar mis sugerencias para este trabajo. Gracias por la confianza ofrecida.

Gracias a mis hermanas Kamëntšá, en especial a Shemita, Diana, Rosa, Clementina, María, Juliana y Gladis, quienes me permitieron entrar en su hogar, en sus espacios y me brindaron su confianza y su hermandad, para revitalizar la palabra desde la memoria y la identidad Kamëntšá. Agradezco también a mis hermanas del Comité Distrital de Mujeres Indígenas por su apoyo incondicional, por creer en mí, educarme y sanarme en esta lucha por la vida misma.

Quiero agradecer especialmente a mis profesores Maritza Pinzón Ramírez y Abelardo Ramos, gracias por su amistad, sus consejos, su escucha y apoyo constante; gracias a mis amigos y amigas de la vida, que me dieron la fuerza y me animaron desde el primer día en que llegué a la universidad.

BASE UABEMÁN

Quem enangmenan entsejetšen y sënjabiá palabrëngac botaman josertam y jinÿam ndayá yomnan bëngbe luariñe, ndayá iuetsopasanam inÿocan ashjajnëngaftac chë bëts puebloy, chora jotrocan inÿe soÿeng jtsaman y tšem juabnëng joshjanguam chë bëts tsashenoca oyen shembasengbeñ. Quem uaman soy tšaba josertam sënjenangme cainsëfta shembasengaftac jencuentas y jenajabuachës jtayenam bëngbe botaman juabn, chëng tmohjaparlá tšam chëngbe vidiñ tmojëftsepadesen. Kamëntšá viyacá, shembasëngcá y lastemcá jtsenojuabnayam más chcoyam ndya o ntšam yochjëftso trocayam chë bëts tsashenoca oyen shembasengbe ayënán.

Mor sëntsejuabná, chë quenatang šmojatjëmbamba quem enangmeniñe corent uamanëng imetsemën, šmojuajabuach jenojuaboyam ntšamo tojëftsotrocaye bëngbe uaman juabn y ntšam tojëbtse padece shembasá kamentsá Biyá; chiyec nÿets añemoc tojisacuatjó pamillangaftac, boyabasángftac, uatsjendayenach y trabajayenach, inÿe or jenefjnan, ntšamo tcojeftsatsjinÿe bëngbe luariñ cá.

Waman palabr: shembasëng Kamëntšá, kamëntšángbe luare, bëngbe soye, bëngbe juabn, shembasëngcá, oluareñëng.

RESUMEN

Este trabajo es una urdimbre de palabras, que se tejió para comprender y visibilizar las re-significaciones identitarias y territoriales que surgen en el marco del proceso migratorio hacia la ciudad, y que tienen incidencia en el empoderamiento y la reconfiguración en los roles de género de las mujeres Kamëntšá en Bogotá. Con la orientación epistemológica, conceptual y metodológica del pensamiento propio kamëntšá, en esta aproximación realizamos un proceso investigativo, dialógico y colaborativo, en el que revitalizamos la memoria desde la reconstrucción de 7 relatos biográficos de mujeres Kamëntšá, que describen de manera experiencial las tensiones entre etnia, género, generación y clase, que derivan en transformaciones vitales para las mujeres en ciudad, y que tienen importantes impactos dentro de la vida colectiva del pueblo kamëntšá residente en Bogotá. Es una propuesta educativa que promueve el reconocimiento de las mujeres kamëntšá como educadoras originarias, que tejen desde su vida procesos "otros" de enseñanza-aprendizaje desde la vivencia territorial e identitaria, que contribuyen a la construcción de sujetos históricos y sociales dentro de la comunidad y como aporte a la sociedad en general.

En esta propuesta, la vida de las hermanas que me acompañaron en este trabajo, cobra especial relevancia, en tanto que permite analizar las transiciones en el "pensamiento y la identidad de la mujer Kamëntšá", desde las tensiones, problemáticas y resistencias que enfrentan en sus espacios familiares, conyugales, comunitarios, educativos y laborales; y la forma en que dichas experiencias se distancian o se asocian con las experiencias en territorio de origen.

Palabras Clave: Mujeres kamëntšá, pueblo Kamëntšá, educación, identidad, territorio, feminidad, cosmovisión, migración.

ABSTRACT

This work is a warp of words, which was woven to understand and make visible the identity and territorial re-significations that arise in the framework of the migratory process towards the city, and that have an impact on the empowerment and reconfiguration of the gender roles of the Kamëntšá women in Bogotá. With the epistemological, conceptual and methodological orientation of kamëntšá own thought, in this approach we carry out a research, dialogical and collaborative process, in which we revitalize the memory from the reconstruction of 7 biographical accounts of Kamëntšá women; who describe in an experiential way the tensions between ethnicity, gender, generation and class, which result in vital transformations for women in the city, and which have important impacts within the collective life of the kamëntšá people living in Bogotá. It is an educational proposal that promotes the recognition of kamëntšá women as original educators, who from their life weave other teaching-learning processes from the territorial and identity experience, which contribute to the construction of historical and social subjects within the community and as contribution to society in general.

In this proposal, the life of the sisters who took me in this work, takes on special relevance, in that it allows us to analyze the transitions in the "thought and identity of the Kamëntšá woman", from the tensions, problems and resistances that their spaces, family, conjugal, community, educational and work, and the way they are themselves associated with the experiences in the territory of origin.

Keywords: Kamëntšá women, Kamëntšá people, education, identity, territory, femininity, worldview, migration.

TABLA DE CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS **4**

BASE UABEMÁN **5**

RESUMEN **6**

ABSTRACT **7**

INTRODUCCIÓN **10**

1. "BENGBE WAMAN LUWAR "NUESTRO SAGRADO LUGAR" **16**

1.1. Bënge waman luwar (nuestro sagrado lugar): Contextualización geográfica y demográfica. 17

1.2 Bënge waman nemorië (nuestra memoria): Contextualización Histórica Kamëntšá 22

1.3 El vientre, el origen de nuestro ser: Cosmovisión y prácticas culturales kamëntšá 26

1.4 El origen del conocimiento Kamëntšá 28

2. BASETEM OR "Cuando era niña": Niñez, prácticas de crianza y **31**

2.1. Cosmovisión kamëntšá, espacios de formación y percepciones de la niñez. 32

2.2. "Basetem or" "Cuando era niña": Oficios y tareas de las niñas kamëntšá 36

2.3. Las mujeres kamëntšá en el origen de nuestro mundo natural y espiritual 42

3. BENGBE BEJATÁ "NUESTRO VIENTRE": Experiencias vitales de las mujeres kamëntšá en el territorio de origen **48**

3.1. Sembrando el cordón umbilical: "Territorios, significaciones y apropiaciones" 48

3.2. Saliendo del territorio: la migración histórica 51

3.3. "Las muchachas para el trabajo doméstico": Experiencias de vida 52

4. EL SER MUJER KAMËNTŠÁ: Reflexiones pedagógicas desde la interculturalidad, procesos colectivos y reafirmaciones identitarias en Bogotá D.C. **58**

4.1. "La primera vez en Bogotá" –Primeros momentos en la ciudad. 61

4.2. Canÿe tsaquëng cá (Como una sola familia) "Acá si hay la solidaridad entre los paisanos". Principio de vida y de conocimiento 69

4.3 "Shembasábe juabn, el pensamiento de la mujer": Concepciones de lo femenino, re-significaciones y afirmaciones identitarias por/para la educación y la vida en comunidad y en ciudad. 74

5. CONCLUSIONES **78**

6. FUENTES **84**

Fuentes Orales: Entrevistas a profundidad y conversatorios con mujeres kamëntšá 84

Fuentes documentales propias 86

Bibliografía 87
7. ANEXOS 90
ANEXO 1: Modelo guía de entrevistas en profundidad con enfoque biográfico. 90
ANEXO 2: Encuesta general con enfoque cualitativo 94
ANEXO 3: Fichaje Técnico "Conversatorio con Gladis" 95
ANEXO 4: Conversatorio 1: Shemita, mujer líder y ex gobernadora del pueblo Kamëntšá en Bogotá. 98
ANEXO 5: Conversatorio Parte 1: Gladis, mujer joven, líder, artesana y estudiante universitaria. 108
Mapa 1. Departamento del Putumayo-Mapa Físico Político 18
Mapa 2. Localización Municipio de Sibundoy. 20
Mapa 3. Población Inga y Kamëntšá en el Valle de Sibundoy 24
Tabla 1. Estadística de desplazamiento Pueblo Kamëntšá (2014) 21
Imagen 1. Espíritu de la mujer Kamëntšá. 32
Imagen 2: "Nuestra vida o vientre materno" 43
Imagen 3: "Sbarëq: Canasto para llevar fríjol" 44

INTRODUCCIÓN

Gracias a las resistencias milenarias de los pueblos indígenas originarios del *Abya Yala* (América Latina), en las últimas décadas son múltiples las formas en que se nos ha documentado desde la investigación académica, estatal y no gubernamental; generando de esta forma un importante proceso de visibilización de las luchas y proyectos colectivos de los pueblos indígenas en ámbitos políticos, culturales, educativos, económicos, sociales y ambientales, dentro del marco regional, nacional e internacional.

No obstante, dentro de esa visibilización colectiva de los pueblos, llama la atención la apremiante falta de visibilización o mejor la invisibilización de los aportes y de la vida de las mujeres dentro del movimiento indígena y sus resistencias. Siendo que las mujeres representamos el 50% o más del 50% de la población de cada pueblo[1], resulta inquietante observar cómo dentro de esta documentación realizada sobre y desde las mismas comunidades, se invisibiliza y en el mejor de los casos se enuncia vagamente el aporte fundamental de nosotras las mujeres indígenas dentro de los procesos de resistencia cultural, física y territorial; lo que nos ubica en un "rol pasivo" y por ende desencadena un sinfín de silencios frente a aquellas problemáticas internas-externas que están afectando a las mujeres indígenas y a sus pueblos; situación que debido a las condiciones culturales, sociales, económicas y políticas de contexto, afecta con mayor severidad a las mujeres indígenas residentes en ciudad.

Según los relatos de nuestras mayoras y mayores, el pueblo kamëntšá ha habitado en la ciudad de Bogotá hace más de sesenta años; enfrentando condiciones y formas de vida ajenas, que resultan adversas y negativas para nuestro *tšabe juabn* (buen pensamiento) y *botaman ayenán kamëntšá* (buen vivir kamëntšá); lo que genera un rápido proceso de debilitamiento de nuestros valores, principios y saberes culturales y, en consecuencia, desequilibra nuestro principio fundamental de origen *canÿe tsaquëng cá* (como una sola familia: armonía y unidad comunitarias).

---

[1] CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) (2013). Mujeres indígenas en América Latina: dinámicas demográficas y sociales en el marco de los derechos humanos. Disponible en: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/4100/1/S2013792_es.pdf

Fenómenos y prácticas como la discriminación, la segregación y el machismo vividas desde hace más de cuatrocientos años en nuestro territorio de origen Sibundoy - Putumayo, se manifiestan con mayor severidad en contexto de ciudad, y en varios casos son aprendidas y reproducidas al interior de nuestro pueblo permeando nuestro pensamiento propio e identidad. Dicho proceso de *hibridación cultural* Canclini (1989), enmarcado en un conjunto de experiencias y vivencias de carácter intercultural, conllevan al aprendizaje, apropiación e integración de prácticas ajenas, que pueden generar tensiones en el interior de los pueblos.

De forma que, en este trabajo observaremos cómo este proceso de *hibridación cultural* o la apropiación de aprendizajes interculturales desde territorio de origen y en la ciudad, ubican al pueblo kamëntšá residente en Bogotá en un creciente proceso de debilitamiento cultural; y es un proceso nos afecta especialmente a las mujeres Kamëntšá que a merced de las relaciones de poder desiguales y jerarquizadas derivadas del machismo y el patriarcado (aprendidos), nos ubican en un lugar de vulnerabilidad e invisibilidad al interior y fuera de nuestro pueblo. No obstante, como veremos en la documentación de este "Compartir de palabra", las mujeres hemos liderado múltiples resistencias que, sin duda, tienen importantes impactos en la identidad, pensamiento y vida colectiva de nuestro pueblo residente en Bogotá.

En esta perspectiva, un primer paso (de todos los pasos que nos falta caminar) para aproximarnos a un análisis sobre el problema de la invisibilización de la mujer Kamëntšá, es develar la forma en que el proceso de migración afecta y promueve procesos de re-significación, re-existencia identitaria y territorial, con impactos en los roles de género y en la misma cosmovisión propia, que por ende inciden en la vida colectiva del pueblo kamëntšá en la ciudad. Más que una documentación biográfica de las mujeres kamëntšá, esta es una apuesta educativa para sanar, re-pensar y revitalizar nuestros principios de origen, es un proceso necesario para la preservación de nuestra propia vida. Es una apuesta epistemológica y pedagógica que buscar reconocer otras formas de aprender y enseñar, el territorio, la identidad y la interculturalidad desde el reconocimiento de las mujeres indígenas como actoras sociales y sujetos educativos, que promueven resistencias colectivas para sus pueblos, y la sociedad en general.

En el Estado del Arte realizado para documentar esta problemática encontramos que, México es quizás el país latinoamericano que posee mayor documentación bibliográfica en lo relacionado con la participación y la incidencia de las mujeres indígenas dentro de sus pueblos y su impacto

en el marco Nacional, el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994 es un importante antecedente de este proceso. Por el contrario, pese a que en Colombia hace más de quinientos años los pueblos indígenas en colectividad hemos liberado distintas luchas, hay una mínima o casi inexistente documentación sobre la participación de las mujeres indígenas en estos importantes procesos. Lo mismo sucede con el Pueblo Kamëntšá, que desde el año 1535 (Bonilla,1968) con la llegada de los primeros colonizadores hemos emprendido luchas colectivas por la defensa de nuestro territorio, nuestra ancestralidad y por nuestra vida. La preocupación por documentar o más bien por visibilizar la vida de las mujeres indígenas, no es una cuestión de *feminismos, ni de feministas,* tampoco obedece únicamente a la necesidad de introducir la categoría de *"Género"* como eje epistémico y metodológico para el análisis de la vida colectiva y los procesos al interior de los pueblos; sin embargo, quiero precisar enfáticamente que esta posición no es, ni puede ser una justificación para señalarnos despectivamente como "feministas" y amortiguar de esta forma la iniciativa de aquellas mujeres indígenas que pensando como nuestras ancestras, caminamos críticamente, tejemos y reflexionamos, transformando aquellas situaciones que dentro de nuestros mismos pueblos están enfermando los cuerpos, los espíritus y las mentes de las mujeres indígenas; para definir esta inquietud, me recojo entonces en las palabras de Blanquita una mayora y gran amiga Uitoto, quien dice "*Cuando una mujer está bien, todo el pueblo está bien*".

Las experiencias vividas como mujer kamëntšá en el camino sembrado en territorio de origen y hasta llegar a la ciudad de Bogotá, han generado en mí un constante interés por preguntar, aprender, repensar y valorar la vida de nosotras las mujeres como actoras sociales, creadoras y educadoras milenarias del pueblo kamëntšá. En palabras del *enutá* (compañero) Mavisoy (2009), esto es *jtsenojuabnayá o existir reflexionando*, existir reflexionando para tener la fuerza y el espíritu para volver a nuestros orígenes; de esta forma lo que se presenta aquí es más que el resultado de una investigación cualitativa desde un enfoque etnográfico, lo que comparto en este documento es entonces, una ***"Investigación propia*" o "*jtsenojuabnayá kabëngbe juabna",*** "el indígena cuando investiga lo que hace es "interpretar" más no, contar lo que es su cultura" (Mavisoy, 2009:12). Desde luego, esta investigación propia es un diálogo reflexivo e interrogativo desde y con mi ser como mujer indígena y se fortalece con la palabra de siete mujeres kamëntšá que decidieron tejer conmigo sus caminos de vida, para territorializar nuestro pensamiento, nuestra feminidad y nuestra identidad en la ciudad; siete hermanas: Shemita, Diana, Rosa, Clementina, María, Juliana y Gladis,

que se reconocen como indígenas Kamëntsás y que salieron de territorio de origen para habitar la ciudad de Bogotá hace más de cuarenta años.

Cada una de ellas ha vivido y re-existido en la ciudad de maneras distintas, sin embargo, para propósitos de este trabajo organizamos a las mujeres en dos grupos: un grupo de mujeres menores de 35 años quienes salieron a la ciudad por decisión propia generalmente buscando mejores oportunidades laborales y de estudios superiores principalmente; y un grupo de mujeres mayores de 40 a 70 años para quienes la migración tuvo lugar en situaciones de extrema pobreza, violencias al interior de sus familias y contratos arreglados por sus padres para desempeñar trabajo doméstico en ciudad; pese a estas importantes particularidades, ambas generaciones de mujeres presentan en sus relatos puntos en común sobre todo en lo que refiere a memorias sobre el territorio de origen y condiciones de llegada a la ciudad, territorialidad, experiencias de discriminación, violencia intrafamiliar, precariedad económica y liderazgos. Todas, re-existimos y resignificamos la ciudad, gestando prácticas culturales para el fortalecimiento de nuestra identidad étnica y de "género", reconstruyendo los hilos de hermandad como mujeres kamëntšá. Somos madres, educadoras, amas de casa, tejedoras, comerciantes, líderes, autoridades y estudiantes universitarias, somos mujeres que desde nuestros lugares vitales hemos emprendido diversos procesos de fortalecimiento individual y colectivo que, aunque de manera "silenciosa" hemos realizado importantes aportes para la vida comunitaria del pueblo kamëntšá en Bogotá.

En el proceso metodológico de esta investigación colaborativa y dialógica, como fuentes orales de información tenemos los relatos biográficos de las siete mujeres kamëntšá reconstruidos a partir de un diálogo orientado por entrevistas a profundidad, conversatorios espontáneos con las mujeres en sus lugares de trabajo y estudio, y la observación etnográfica del trabajo del Comité Distrital de Mujeres Indígenas en Bogotá; para las fuentes de investigación secundaria realizamos una rastreo bibliográfico sobre investigaciones referidas a participación, procesos de migración, liderazgos, violencias y vida de las mujeres indígenas en América Latina y Colombia; recogimos además aportes de fuentes documentales oficiales del pueblo kamëntšá como: Plan de Vida y el Plan Salvaguarda Pueblo Kamëntšá, versión 2012 y 2013; finalmente, es preciso señalar que el horizonte epistemológico y metodológico del presente trabajo se fundamenta en "*kabëngbe juabna"* (nuestro pensamiento propio) y en la palabra y vida de mis abuelas kamëntšá.

El presente trabajo investigativo es producto de un año de profundos diálogos, encuentros y

reflexiones con mujeres kamëntšá y hermanas indígenas de otros pueblos originarios que habitan en Bogotá. Como en el *jajañ* (chagra) todos los elementos espaciales y temporales cobran vida en la interacción para el surgimiento de la vida, así también en este documento resulta inoportuno separar las experiencias y parcializar el conocimiento adquirido, por tanto, si bien poseemos horizontes categóricos –Territorio, identidad e interculturalidad-, estos no se presentan de manera parcializada ni jerárquica.

Las experiencias, aprendizajes y des-aprendizajes en torno al territorio, identidad e interculturalidad desde la subjetividad y experiencias de mujeres Kamëntšá en Bogotá, se presentan en una estructura textual dispuesta en cuatro capítulos. En el primer capítulo denominado **"*Bëngbe waman lwar*"- Nuestro sagrado lugar;** comparto una contextualización documental de origen, integrado por una caracterización histórica, geográfica, demográfica y cosmovisional del pueblo Kamëntšá. En el segundo capítulo **"*Basetem or*"-Cuando era niña;** se presenta una reconstrucción de la vida de las niñas Kamëntšá en territorio de origen, apoyado en la narración de experiencias sobre la niñez, procesos de enseñanza-aprendizaje, oficios y tareas de las niñas y la feminidad de las mujeres. En el tercer capítulo llamado "***Bëngbe bejatá* "nuestro vientre",** se documenta las experiencias vitales y el proceso diaspórico de las mujeres kamëntšá en Bogotá, se explora entonces, cuestiones como el sentido de pertinencia con el territorio, el proceso y condiciones de la migración hacia Bogotá, las experiencias en el trabajo doméstico, y las relaciones y re- significaciones territoriales. En el cuarto y último capítulo denominado **"El ser mujer kamëntšá: reflexiones pedagógicas desde la interculturalidad, procesos colectivos y reafirmaciones identitarias"**, presentamos reflexiones acerca de las vivencias interculturales de las mujeres indígenas en Bogotá, los principios de vida o principios cosmovisionales que se revitalizan en las prácticas cotidianas de las mujeres y que generan un entramado de reafirmaciones y re significaciones identitarias que vistas desde nuestro rol como educadoras, promueven "estrategias y escenarios otros" de reconocimiento, aprendizaje y enseñanza territoriales e identitarios en la ciudad; y un último apartado de **Conclusiones**, en donde presentamos las reflexiones y retos finales de este diálogo entre mujeres kamëntšá en Bogotá.

Más allá de la comprensión de los impactos del proceso migratorio, la importancia de esta investigación se halla en la necesidad de visibilizar y revalorar los aportes, los procesos y la vida de las mujeres del pueblo kamëntšá en Bogotá. Como mujer educadora y como una abuela

Kamëntšá en camino de formación, ubico este trabajo enclave de territorio y pensamiento propio kamëntšá, para motivar la generación de espacios de reflexión y de educación "propia", que promuevan la unidad y la fraternidad de la gran familia Kamëntšá "*Canÿe tsaquëng cá",* desde la valoración positiva y activa de las mujeres indígenas en ciudad. Este es un aporte para la educación de las actuales y nuevas generaciones, que incentiva la fraternidad en las relaciones y acciones comunitarias, promoviendo espacios de transformación de prácticas machistas y discriminativas que afectan a mujeres y hombres, y que por ende desequilibran la armonía, en el sentir, pensar, ser y estar como pueblo Kamëntšá. Además de ser esta investigación una de las primeras documentaciones que se hace sobre las mujeres y el pueblo kamëntšá en Bogotá específicamente, esta documentación es un importante sustento para el Cabildo Kamëntšá en Bogotá y sus lideresas y líderes en la gestión de procesos culturales, educativos y políticos orientados al bienestar de la comunidad. Este proceso es para mí un tejido que apenas empieza, pero es a su vez una voz de aliento, de hermandad y de fuerza para todas las mujeres del mundo que se encuentran como yo, cocinando pensamientos por la dignidad y la vida de nosotras y de nuestros pueblos.

1. “BENGBE WAMAN LUWAR “NUESTRO SAGRADO LUGAR”

Kamuentsa Yentsa; Kamëntsá Biyá[2]

(Gente de aquí mismo, con pensamiento y lengua propia)

“Y chcá, ah bengagemengen tojá boquen cach a ach sembe uabain, nyets utát, shembasá y boyabasá toja bocán y ch celocá uabinynaishá toyajan, ern ndaya chéng jontsan ja jebuan ch tsbatsanamamaten, ja jian y ja ayenan chents, bengbe waman luartens”. (Y así, nosotros salimos de unos granos de fríjol; los dos, hombre y mujer salieron de los granos, y la estrella les dijo, ustedes llegaron aquí, pero tienen una tarea, cuidar su madre naturaleza, vivir en ella y sembrar-en nuestro sagrado lugar).

Así como los granos de maíz que vuelven a la tierra para crecer y multiplicarse, así nuestro sagrado lugar, es el principio de nuestras vidas y el camino de retorno a nuestro origen.

Bënge waman luwar, es un principio de vida que expresa más de tres palabras, es para los kamëntšá un entramado de elementos, espacios y valores espirituales y culturales que componen nuestra forma de vida propia: territorio, comunidad, familia, *jajañ (chagra),* tiempo, lugar, ser y saber. Este sagrado lugar es la herencia ancestral de nuestras abuelas y abuelos, que milenariamente han educado, gestado y cuidado a la gran familia Kamëntšá. Es un lugar sagrado que se teje desde múltiples dimensiones, voces y espíritus que se intersectan e interactúan con nuestro lugar cultural, lugar histórico, lugar cosmovisional y lugar geográfico.

---

[2] Este es el principio filosófico y cosmogónico del pueblo Kamëntšá, que orienta las formas del estar, sentir, pensar y hacer en el cosmos. La traducción no es literal, es una construcción o más bien, una reivindicación cultural e identitaria, que permite el autoreconocimiento del pueblo Kamëntšá como un pueblo único, milenario y originario en América Latina. Dicho principio se revitaliza en la identidad cultural y la conexión territorial, que se teje en concordancia con el ordenamiento de *tsabtsanamamá* o la madre tierra.

1.1 Bënge waman luwar (nuestro sagrado lugar): Contextualización geográfica y demográfica.

Originariamente los Kamëntšá hemos habitado en el alto Putumayo, nuestro sagrado lugar geográfico está ubicado en el Valle de Sibundoy o *Tabanok*[3]; situado en el departamento del Putumayo al suroccidente de Colombia. Departamento que cuenta con 24.885 km[4] (IGAC) de extensión; posee además tres regiones geográficas determinadas por sus pisos térmicos definidas como Alto, Medio y Bajo Putumayo.

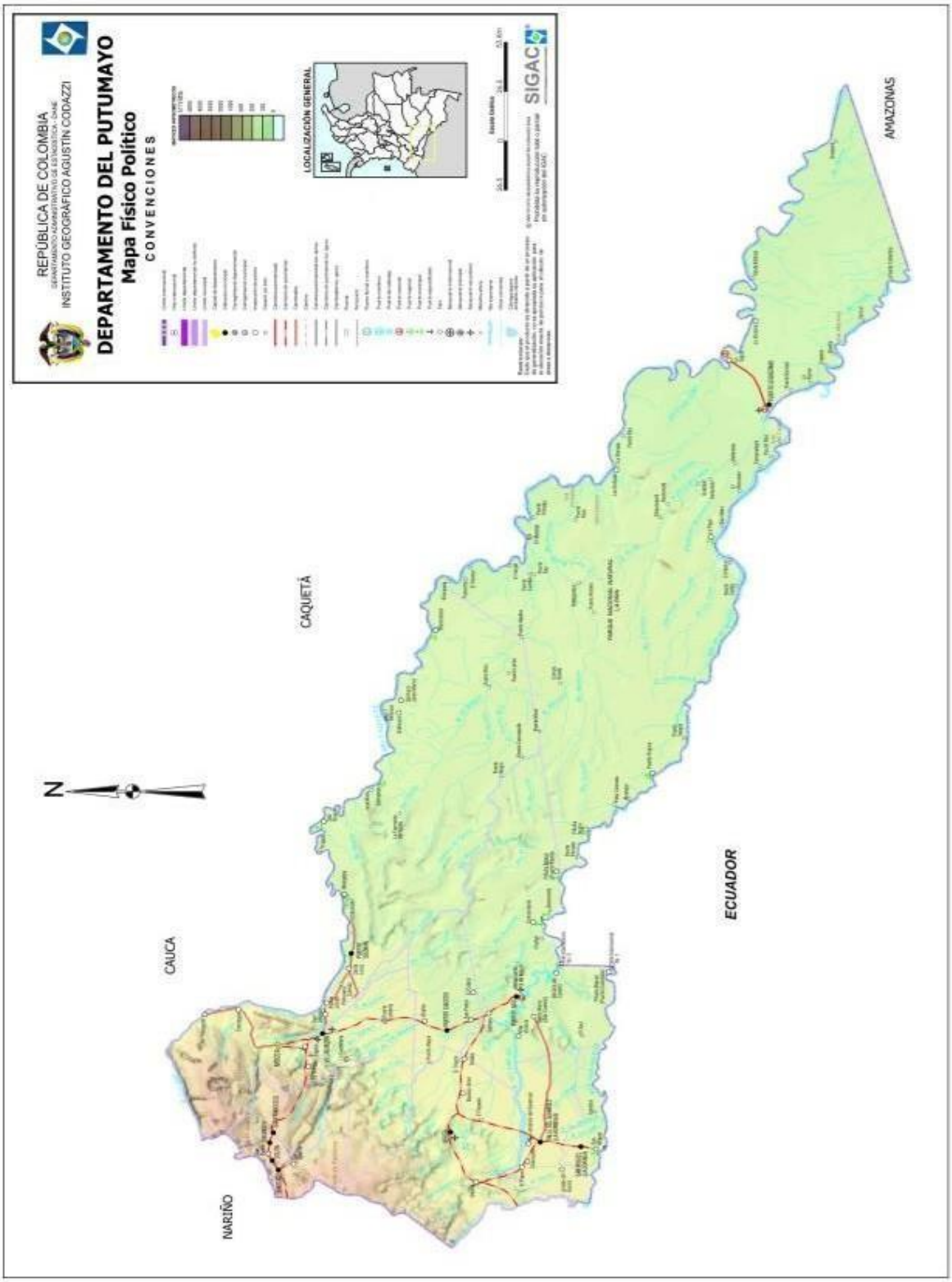
Este departamento limita por el Norte con los departamentos de Nariño, Cauca y el río Caquetá que lo separa del departamento del Caquetá; por el Oriente con el departamento del Caquetá; por el Sur con el departamento del Amazonas y los ríos Putumayo y San Miguel que los separan de las repúblicas de Perú y Ecuador respectivamente; y por el Occidente con el departamento de Nariño[3]. El putumayo se encuentra integrado por trece municipios: Mocoa, ciudad capital, Colón, San Francisco, Santiago, Villa Garzón, Puerto Guzmán, Puerto Caicedo, Puerto Asís, Puerto Leguízamo, Orito, San Miguel, Valle del Guamuez, Sibundoy, dos corregimientos y 56 inspecciones de policía.

---

[3] Comprendemos este espacio físico y espiritual como un lugar de partida y llegada, es una posibilidad del ser kamëntšá quien en su cotidianidad se teje con el espacio en que habita.

[4] Recuperado en Julio 25 de 2018, Toda Colombia. Disponible en: https://www.todacolombia.com/departamentos-de-colombia/putumayo.html

Mapa 1. Departamento del Putumayo-Mapa Físico Político

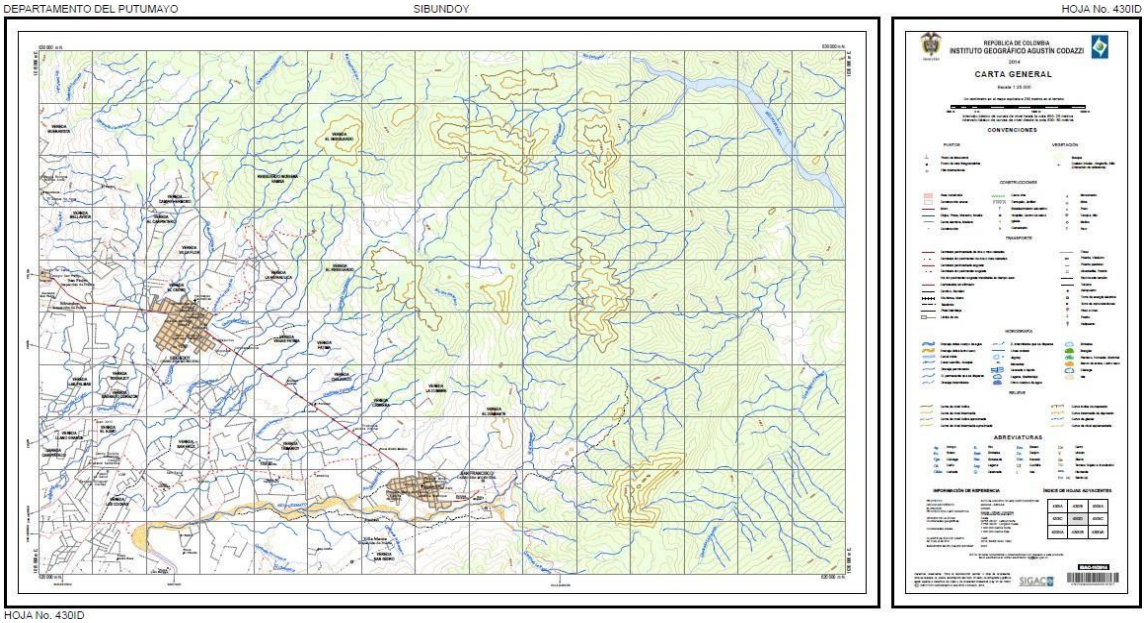


La ubicación del departamento del Putumayo en la zona de frontera sur que conecta a Colombia con dos países (Ecuador y Perú respectivamente), es una situación ambivalente que evidencia múltiples situaciones opuestas, pero a su vez interrelacionadas. Por una parte, el Putumayo se consolida como una región propicia para la conexión comercial internacional, para la producción agropecuaria, para la extracción de recursos minero-energéticos y la "conservación de la diversidad biológica del país"; por otra parte la sociedad putumayense atraviesa una crisis generalizada que tiene sus orígenes en la colonización, las bonanzas de la quinua, el caucho y la coca, el conflicto armado interno, así como el afán del Estado y empresas multinacionales por la extracción de recursos mineros, generando situaciones de pobreza, desplazamiento forzado y abandono del Estado.

Dichos procesos históricos son determinantes de la dinámica demográfica de la región, "el departamento tiene una población aproximada de 341.513 habitantes (es decir el 0.8% del total de población del país), la población de 10 años y más, según condición de actividad, está distribuida en 50% económicamente activa, 20% estudiantes, 26% oficios de hogar y el 3% en otra situación" (Gobernación del Putumayo, 2018).

Los kamëntšá hemos residido históricamente en *Tabanoy*, nombre propio con el que se conocía al Valle de Sibundoy Grande; lugar que con el paso de reformas y administraciones territoriales se redujo a Municipio de Sibundoy y es el espacio donde actualmente reside la mayoría de la población kamëntšá, seguido del municipio de San Francisco. El municipio de Sibundoy se encuentra a 2.224 m.s.n.m., su área municipal es de 96 km^2, limita al Norte con el Departamento de Nariño, al Oriente y al Sur con el Municipio de San Francisco y al Occidente con los Municipios de Santiago y Colón. Está ubicado sobre territorios pertenecientes a la vertiente oriental de la cordillera de los Andes; este municipio está situado en el nororiente del departamento del Putumayo, con una temperatura promedio de 19° centígrados, posee una amplia variedad de flora y fauna de pisos térmicos medio, frío y páramo. Es el corredor de comunicación entre la región Andina y la Amazonía, situándose a 84 kilómetros de la capital del departamento-Mocoa-, y a 60 kilómetros de la Ciudad de Pasto (Nariño).

Mapa 2. Localización Municipio de Sibundoy.



Fuente: (Instituto Geográfico Agustín Codazzi, Hoja N° 430ID. 2014)

Las constantes disputas territoriales y resistencias culturales entre los kamëntšá, las misiones religiosas y el Estado, son un común denominador de nuestra historia y dan razón de la variedad de topónimos que ha tenido este lugar: *Tabanoy*, Pueblo Grande, Las Casas y San Pablo de Sibundoy; sin embargo, es hasta 1982 cuando por medio del Artículo Segundo del Decreto 1871 del primero de julio del mismo año, donde se crea administrativamente el Municipio de Sibundoy.

El territorio que milenariamente habitamos los kamëntšá es un lugar estratégico para las comunicaciones, el intercambio y el comercio entre los pueblos originarios andino amazónicos y pueblos foráneos; así también en *Bëngbe Tabanoy* (Nuestro lugar, nuestro pueblo) desde la llegada de los españoles en 1535 y con la consecuente imposición de las instituciones sociales en la colonia, se generan alteraciones en las dinámicas existentes de producción y ocupación en el territorio, causando repliegues poblacionales en la población nativa kamëntšá. El proceso de exterminio físico-espiritual y cultural al que fue sometido el pueblo kamëntšá a causa del "buen espíritu civilizador" de la colonia, por primera vez trajo para los kamëntšá una preocupación colectiva por la integridad física y cultural de su pueblo; empero, nuestras mayoras y mayores

decidieron no morir, y resolvieron continuar caminando por la vida de nuestros ancestros y de nosotras sus hijas e hijos; desde entonces hasta hoy, el pueblo kamëntšá como otros pueblos nativos del departamento hemos emigrado en el interior de los municipios del Putumayo y hacia ciudades capitales como Pasto, Popayán, Cali, Medellín y Bogotá.

Tabla 1. Estadística de desplazamiento Pueblo Kamëntšá (2014)

DESPLAZADOS POR ZONA	Desplazados Indígenas	Otras Etnias	No Indígenas	Total general	Desplazados Kamëntšá Diagnóstico 2014
BOGOTÁ	252	547	7.483	8.282	61
MOCOA	401	318	7.533	8.252	368
ORITO	1.914	876	19.712	22.502	176
SAN FRANCISCO	42	9	544	595	63
SAN MIGUEL	1.015	488	17.659	19.162	76
SIBUNDOY	88	17	712	817	193
VILLAGARZÓN	1.425	398	9.529	11.352	78
Total General	**5.137**	**2.653**	**63.172**	**70.962**	**1.015**

Fuente: http://www.unidadvictimas.gov.co/ abril 30 de 2014 y Diagnóstico Plan Salvaguarda Pueblo Kamëntšá 2014

En los asentamientos poblacionales y Cabildos Kamëntšá se presenta un continuo proceso de migración interna y regional, la tabla que aquí se presenta evidencia la estadística de desplazamiento de pueblos indígenas y del pueblo Kamëntšá por causa del conflicto armado. Pese a este proceso histórico y reciente, es de señalar que:

> "Actualmente los Kamëntšá del Alto Putumayo habitan en su mayoría la zona rural de los municipios de Sibundoy y San Francisco, con cabildos legalmente constituidos. En el medio

Putumayo los Kamëntšá habitan en la Capital del Departamento del Putumayo Mocoa y se encuentran distribuidos en dos cabildos; Inga Kamëntšá y Camëntsá Biyá, al igual constituidos legalmente. Los Kamëntšá asentados en el municipio de Villa Garzón, Orito y San Miguel se encuentran en proceso de legalización de sus territorios y Cabildos, al igual que los Kamëntšá asentados en Bogotá D.C., Capital de Colombia". (Pueblo Kamëntšá Diagnóstico Comunitario, 2013, p:12).

El pueblo Kamëntšá de Sibundoy está constituido por más de doce mil personas, de las cuales el Censo (DANE, 2005) reportó 4.879 personas auto-reconocidas como pertenecientes al pueblo kamëntšá, de las que el 48.75%, son hombres (2.376) y el 51,3% mujeres (2.503) (Pueblo Camëntsá, Ministerio del Interior, s.f.). Los kamëntšá compartimos nuestro territorio con el pueblo Inga, así como con población campesina y mestiza, territorio en el que su economía principal se basa en la agricultura (cultivo de maíz, fríjol, lulo, tomate de árbol), ganadería y actividades turísticas motivadas por la presencia de los pueblos Kamëntšá e Inga, incentivada por sus artesanías, medicina propia y lugares sagrados.

1.2 Bënge waman nemorië (nuestra memoria): Contextualización Histórica Kamëntšá

"*…Estas tales tierras las dejo a mis indios naturales del pueblo de Santiago y a los del pueblo de Sibundoy Grande, que es mi voluntad que las gocen y defiendan si hubiera alguna inquietud de alguna persona mal intencionada…"*

(Carlos Tamoabioy, cacique de los sibundoyes, 15 de marzo de 1700) (Bonilla, 1968: 24).

A la luz de la lucha y los flagelos que dejaba a su paso la resistencia cultural y territorial, nacen grandes sabios y líderes indígenas como el cacique Luis Narices y Carlos Tamoabioy, este último *shoshouá* (cacique) quien en este proceso logra comprar a la corona española un extenso territorio que fue heredado mediante un testamento del día 15 de marzo de 1700 para los pueblos Inga y

Kamëntšá[5], este es un precedente fundamental en la tenencia de tierras y el poblamiento de los pueblos kamëntšá e Inga en el territorio del Valle de Sibundoy, desde entonces ambos pueblos hermanos, hemos construido una relación armoniosa y fraterna en el cuidado y defensa de nuestro territorio compartiendo nuestras formas de vida propia.

Los enfrentamientos físicos y espirituales a los que fueron sometidos nuestras mayoras y mayores kamëntšá durante la colonización española, originaron una catástrofe demográfica debido a enfermedades como la viruela, siendo así que, en 1558 había una población de 9.000 personas kamëntšá, y en 1621 se registró un total de 144 indígenas Kamëntsás, llegando al culmen de su exterminio físico y cultural. Adicionalmente, a partir de 1535 con la llegada de los primeros "conquistadores" Juan de Ampudia y Pedro de Añasco, la gran familia kamëntšá con el objetivo de proteger su vida, por primera vez se ve obligada a abandonar su territorio de origen; de esta forma, encontramos que este es el primer precedente que desencadenó el fenómeno de la migración y el desplazamiento del pueblo kamëntšá.

> "Fue en esta última planicie donde, un día de julio de 1535, se encontraron las dos razas. Allí los bastidores españoles Juan de Ampudia y Pedro de Añasco la emprendieron contra los nativos. Y no solamente los vencieron con sus arcabuces y caballos, sino que dieron al vallecillo el nombre de Atriz y fundaron la Villa Viciosa de la Concepción de Pasto" (Bonilla, 1968:14).

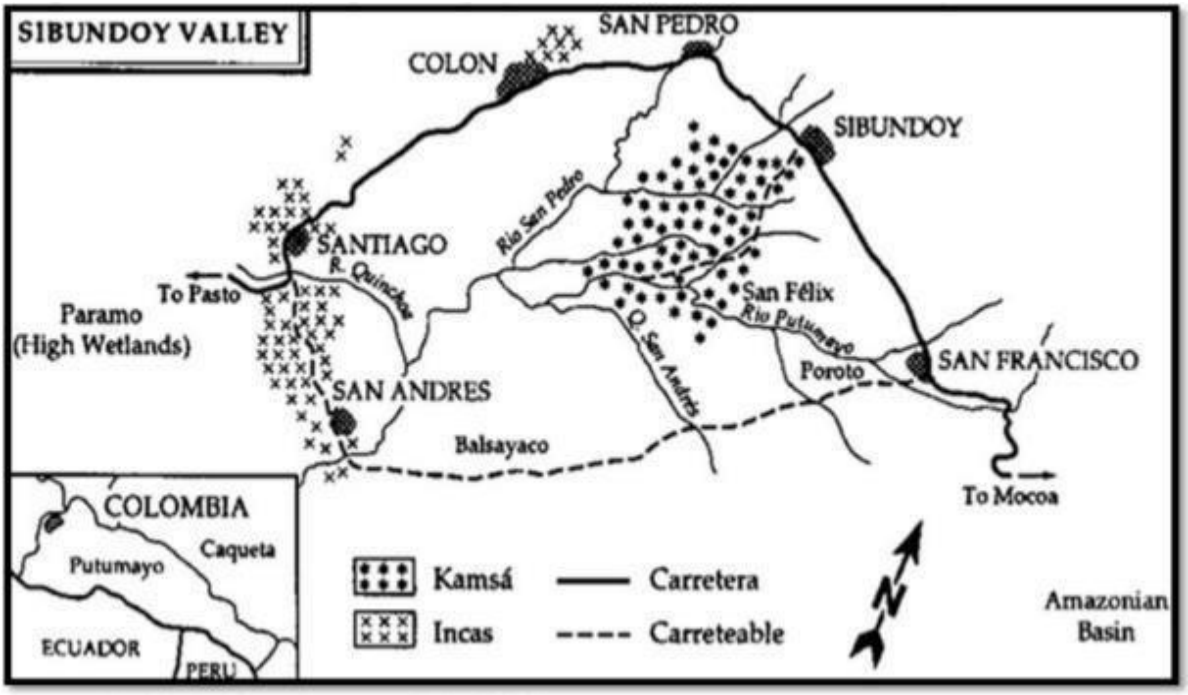
Sin embargo, esta no fue la primera vez que nuestras mayoras y mayores kamëntšá observaron la presencia invasiva de foráneos en nuestro territorio de origen; parte del territorio kamëntšá fue conquistado por el Inca Huayna Capác en 1492, que, tras atravesar el territorio Cofán, estableció en el Valle de Sibundoy una población quechua que hoy se reconoce como Pueblo Inga (Página Web Pueblo Camëntsá, 2012).

En consecuencia, el pueblo kamëntšá actualmente habita en más de seis municipios del alto, medio y bajo Putumayo, así como en ciudades capitales como Pasto, Popayán, Cali, Medellín y Bogotá. Las familias del Pueblo Kamëntšá actualmente habitan en el área rural y urbana de los Municipios de Sibundoy y San Francisco en el Alto Putumayo. Como resultado del histórico despojo

[5] BONILLA, Víctor. 1968. "Siervo de Dios y amor de indios"

territorial y el conflicto armado se han visto forzadas a desplazarse, formando asentamientos en los municipios de Mocoa, Villa garzón, Orito, San Miguel en la Amazonía Colombiana y al área urbana de Bogotá y otras ciudades" (Pueblo Kamëntšá Diagnóstico Comunitario, 2013: 6). En el municipio de Sibundoy, se encuentra la mayor densidad poblacional kamëntšá y es donde se ubica nuestro Cabildo Mayor, es la autoridad mayor quien orienta a los cabildos menores de los otros municipios, aquí se encuentra el origen territorial, físico y espiritual de la comunidad.

Mapa 3. Población Inga y Kamëntšá en el Valle de Sibundoy



Fuente: Página Web Pueblo Kamëntšá, disponible en:
http://puebloindigenacamentsabiya.blogspot.com/2012/05/ubicacion-el-pueblo-indigena- kamsa.html

La organización social del pueblo Kamëntšá se basaba en la unidad familiar comunitaria que articulaba a familias extensas, y hoy se compone en familias nucleares, que cuentan con el Cabildo como la Casa Mayor que imparte justicia, gobierno propio y orienta a la comunidad en todos sus aspectos. Sin embargo, la autoridad ancestral la tienen los “taitas” y “mamitas”, quienes son los sabedores más ancianos de la comunidad.

En este territorio, los mal llamados “conquistadores”, misioneros, encomenderos, colonos, poblaciones mestizas, comerciantes y grupos armados al margen de la ley, han definido el transcurso de la historia Kamëntšá, dejando importantes huellas históricas en el territorio. A la comunidad Kamëntšá se le ha despojado sistemáticamente de su territorio físico y simbólico, y se le han impuesto de forma violenta y agresiva otras formas de vida, otros conocimientos, otros valores, otras relaciones tempo-espaciales. “Las relaciones de poder que se han generado ante la presencia de diversas instituciones y organizaciones han propiciado espacios de luchas, suscitando competencias por diferentes patrimonios económicos, sociales y simbólicos. En estas luchas han existido imposiciones, pero también formas de resistencia grandiosas y valiosas como son las logradas a través de sus formas de expresión artesanal” (Barrera G, 2011: 24).

Rememorar la historia de nuestro pueblo Kamëntšá es un proceso complejo en términos de documentación histórica, teniendo en cuenta que como ha procedido la costumbre investigativa occidental es desde la academia y el Estado desde donde se describe, se estudia y se proyecta a los pueblos indígenas y otros pueblos subordinados o vulnerados; de esta forma, el registro histórico de nuestro pueblo ha quedado en manos de las Misiones religiosas, investigadores, antropólogos y en algunos casos logramos encontrar escritos realizados por sabios y académicos Kamëntsás. En estas arenas, nuestras mayoras y mayores ya lo han advertido, “nuestro pasado no es historia, es el horizonte de nuestra vida en el futuro y en el presente”, ahí está la esencia de la vida del ser Kamëntšá.

1.3 El vientre, el origen de nuestro ser: Cosmovisión y prácticas culturales kamëntšá

> "El origen del ser Kamëntšá está en el vientre materno, desde allí conoce la sabiduría de las sobanderas, el arrullo en lengua Kamëntšá de su madre, el cuidado, respeto y valor a su madre; desde su nacimiento es conectado al otro vientre, la madre tierra en el shinÿak, cuando entierran la placenta con el ombligo del recién nacido, junto al shachekbé (Piedra del shinÿak), para asegurar de que siempre volverá a su madre tierra y se asegurará a través de un ritual inicial de que este nuevo ser continúe el legado de los mayores, la habilidad de ser constructores de viviendas ancestrales, ceramistas, cesteros, tejedores y talladores, intérpretes de las señales de la naturaleza, de los sueños, de los ciclos de vida" (Plan Salvaguarda Kamëntsá, 2014, p. 7)

Desde nuestro pensamiento *bëngbe bejatá* o nuestro vientre materno es el lugar desde donde conocemos la vida, la sabiduría y la espiritualidad que se transmite desde la madre a los hijos. El vientre es un espacio y manifestación natural de madre tierra, es el primer territorio que la niña y el niño kamëntšá siente y habita, desde aquí la madre y el padre forman a las nuevas generaciones en el principio de dualidad y complementariedad para con todos los seres de la naturaleza, desde este territorio se forja al ser kamëntšá como defensor, protector y armonizador de la vida humana con la vida natural y espiritual. De aquí el cuerpo de la mujer adquiere una importante valoración sagrada y sublime en tanto que portadora de este territorio creador de vidas y como manifestación corpórea de la madre tierra.

Y mientras recogía un grano de maíz que cayó en el suelo, dijo entre risas-nosotros venimos así, de aquí de un granito-. Esa es la historia narrada por la mamita Carmela (mi abuela), que, -tejiendo, cocinado, trabajando en la chagra-, suele contar a sus nietos, advirtiendo y recodándonos siempre la responsabilidad que tenemos con nuestro origen y nuestra madre tierra. Desde hace más de ochenta y dos años, sus ojos han visto amaneceres y atardeceres en un territorio que cada vez está un poco más diferente al que recuerda cuando tenía ocho años e iba a recoger agua al río Putumayo, - cambia todo-, así como sus pies que ahora lucen grandes, calludos y arrugados, porque han sabido andar, en las venas de nuestro territorio sin la oscuridad de los zapatos. Recordando que nuestros orígenes se remontan a la caída de unas estrellas, que se convirtieron en fríjoles en el roce con la tierra, las palabras de la mamita Carmela nos permiten recordar nuestro lugar en el mundo,

y sobre todo reconocer que nuestra llegada al mundo terrenal, no nos desliga de nuestra conexión cósmica. Las estrellas, el viento, el agua, los animales, las plantas, el sol, la luna, son todos ellos los espíritus que circundan una y otra vez, en la multiplicidad de voces que narran sobre los orígenes de nuestro pueblo Kamëntšá.

Los Kamëntšá somos seres espirituales que caminamos la palabra que se manifiesta en nuestros sueños, los colores del viajiy (yagé) y las labores cotidianas. Dichos tiempos, espacios y sentimientos afectan de manera distinta cada mujer y hombre Kamëntšá. De ahí que las narrativas sobre nuestros orígenes sean variantes y multivocales, no hay una historia más veráz que otra, porque dichos relatos de origen no buscan la validez sino la transmisión cultural de valores, principios, prácticas y saberes que milenariamente han fundamentado la vida del Kamëntšá. Partiendo de este entendimiento nuestro pueblo ha residido y perdurado históricamente en el Valle de Sibundoy Grande, sustentado sobre un entramado histórico, cultural y político que protege desde el nacimiento, nuestra lengua materna, pensamiento, creencias, principios, valores, espiritualidades y rituales que nos ubican como un pueblo nativo-originario y único en el mundo.

Nuestra percepción del tiempo se encuentra vinculado directamente con el legado ancestral y la sabiduría de nuestras mayoras y mayores; de esta forma nuestra concepción de la historia se desvincula con la mirada progresista de occidente; para nosotras (os) la historia no es algo que se deba superar, por el contario nuestro "pasado" debe ser apropiado como un horizonte que define nuestro presente y futuro, así es como nos educamos y nos identificamos siguiendo el camino de nuestros mayores. Desde nuestra urdimbre espacio temporal identificamos cuatro tiempos que podrían explicar "la historia propia" del pueblo Kamëntšá, a saber, *kacá temp* o tiempo de la oscuridad, la frialdad y la crudeza; *kabëngbe temp* o tiempo del resplandecimiento de la vida Kamëntšá con su propia forma de vida, usos y costumbres; *squenëngbe temp* o el tiempo de la llegada de los invasores-colonizadores; y shëntsam temp que representa el tiempo venidero de la escasez y la hambruna. En estos tiempos hemos vivido y educado desde la oralidad y el trabajo comunitario, apoyándonos en el principio de *tsaquëng* o una sola familia, como sabedores en arte propio, construcción de viviendas tradicionales, tejedoras (es), músicos, sabedoras y sabedores de la medicina ancestral-el yagé-, entre otros saberes. Para el pueblo Kamëntšá la educación desde la oralidad, el ejemplo y el buen pensamiento, es la posibilidad de garantizar la pervivencia milenaria de nuestro pueblo, de ahí que la niñez y la educación propia representen un aspecto importante en

el objetivo y trabajo comunitario. El niño y la niña Kamëntšá adquieren la misma importancia que el *sbuachán* (maíz o palabra de esperanza), es decir son la semilla de la vida kamëntšá, el maíz que nos fue otorgado por el creador no solo es el alimento propio, sino es el elemento que genera vida, sabiduría y espiritualidad propias, ***el maíz es la semilla del ser Kamëntšá***.

Así como el maíz los niños y las niñas Kamëntšá son semillas de vida, de fuerza, de identidad y de pensamiento propio; "*los blancos dicen que los niños son el futuro, pero nosotros decimos que ellitos son semillas, no solo el futuro sino el pasado de nosotros mismos. Porque pues, por ejemplo, un grano de maíz para que se vuelva una planta grande y de más frutos, mas maíces, debió tener una vida buena, porque si no es así pues se enferma y capaz de que no crezca y se muera, así mismo los niños son lo que nosotros hemos sido o hemos hecho, ¿cómo vamos a exigirle que hable el Kamëntšá por ejemplo si nosotros no lo hemos hecho, no le hemos enseñado? …por eso digo que los niños son el futuro y el pasado de nosotros mismos (mamá Clementina, 2017)"*. Los niños y las niñas son los pilares de nuestra existencia, de ahí la importancia de generar espacios de fortalecimiento propios, en lengua materna, tejido, cestería, música, trabajo…para que esas semillas se conviertan en plantas generadoras de vida, identidad y pensamiento Kamëntšá.

1.4 El origen del conocimiento Kamëntšá

El pueblo kamëntšá cuenta dentro de su sistema organizativo comunitario con espacios de formación colectivos que surgen en la participación cotidiana y la integración intergeneracional de la comunidad; en estos encuentros es donde se fortalecen y revitalizan aquellos principios de origen que rigen la vida colectiva y forjan las pautas educativas para las nuevas generaciones; la cuadrilla o *enabuatëmbayënga* es un espacio y actividad propia desde donde se educa y se siembra el conocimiento.

Esa palabra no es de nosotros…con esta afirmación mamá Clementina recuerda sus primeros años en el territorio, señalando que para ella no es coherente hablar de *educación propia*, porque desde un inicio la palabra en si misma responde a una imposición colonial, aseverando que…*nuestros abuelos nunca hablaron de educación sino de la transmisión de bëngbe juabn y bëngbe biyán (*nuestro pensamiento y lengua propias*), (…) la preocupación no era que los niños aprendieran*

cosas para sobrevivir en esta sociedad, sino que fueran fuertes en la identidad, en la lengua materna y en los saberes que son de nosotros, propios; (…) *pues eso puede ser visto como la educación pero pues esto se daba normalmente, en la chagra, en el shinyac, no había maestros, ni escuelas, nada de eso, sino los mismos abuelitos y los mayores hacían la labor de educar...*

La educación en el pueblo Kamëntšá estuvo y está influenciada por la conquista, la colonización, y la imposición de la educación formal desde la visión judeo-cristiana, lo que afectó enormemente nuestras tradiciones, usos y costumbres en la forma de aprender y enseñar desde las pedagogías propias. El contacto con los colonizadores y la imposición de la cultura occidental, trajo consigo importantes impactos en nuestra estructura organizativa, social y política, nuestro sistema de justicia y gobierno, nuestra economía y producción, y en nuestra espiritualidad y pensamiento propio.

"Para los nativos que se autodenominan como Kamuéntsa Yentsáng, kamëntsá Biyáng. Hombres de Aquí, con pensamiento y lengua propia del Valle de Sibundoy, en el departamento del Putumayo, sus saberes provienen de Bëngbe Bëtsá. Nuestro creador, nuestro mayor, nuestro grande; y de Tsbatsan mamá, que es su madre tierra, e identifican su lugar de origen como Bëngbe Tabanók, significando nuestro lugar de partida y llegada… Kem luar, para expresar este territorio… y nÿes luar, para significar, este mundo terráqueo… A partir de este modo de concebir el universo y a sus procreadores, los ancianos sabedores transmiten sus saberes ubicando los temas u objetos dentro o fuera de esa identidad espacial. Las comunidades indígenas reconocen a los ancianos sabedores de la cultura tradicional como sus voceros y consideran que sus consejos, opiniones y recomendaciones son *La Palabra Correcta*, expresión utilizada para significar que en sus palabras conllevan un profundo conocimiento sobre los temas u objetos que dan a conocer. Así, los sabedores indígenas constituyen una fuente fundamental del conocimiento tradicional de cada pueblo.

Los sabedores por sus amplios conocimientos tienen la capacidad de identificar con facilidad las cualidades de las personas y las calidades de las cosas, por eso generalmente están emitiendo recomendaciones a los padres de familia para que cuiden y orienten a sus hijos de acuerdo a la vocación o interés que hayan demostrado, como también para el buen manejo de las cosas en beneficio de todos" J. Jamioy[6] (1997).

[6] José Narciso Jamioy Muchavisoy, hablante-nativo de los Kamuentsa Yentsang, Kamëntsá Biyang. Hombres de Aquí, con

El proceso de transmitir el saber indígena a las nuevas generaciones es un deber de los padres de familia, los abuelos y la comunidad en general. Dicho saber, percibido por los niños y los jóvenes a través de sus familiares y ancianos sabedores, garantiza la identidad a estas nuevas generaciones y, en consecuencia, la comunidad o pueblo los legitima como miembros de la familia indígena… "Esta apreciación de los saberes indígenas en el marco del Derecho ha permitido estrechar la relación entre la niñez y los ancianos sabedores, en donde se ha desarrollado el respeto por la cultura propia y la de otros grupos humanos, es decir, dicha relación permite distinguir y valorar la práctica cultural desde diferentes aspectos… En resumen, al interior de cada uno de los pueblos el fin de transmitir los saberes indígenas a las nuevas generaciones por parte de los maestros sabedores es el de dar a conocer la sabiduría con la que les dio identidad su creador y con la convicción de formar hombres de respeto a su cultura, capaces de continuar buscando la felicidad de toda la comunidad" (Jamioy: 1997)

"Pues ahora es bien preocupante, ya ni hablamos el Kamëntšá ya ni el saludo lo hacemos, ya no pensamos como Kamëntsás, ese es el problema…y peor acá en la ciudad". La preocupación manifestada por Mamá Clementina nos permite observar los impactos sociales que nos generan la vida en el contexto urbano, la lengua materna es el punto que más se ha debilitado en la ciudad, precisamente porque debemos enfrentar desafíos sociales, educativos, políticos, económicos y culturales, que requieren de nosotros esa fuerza espiritual de nuestros mayores. Pero como bien lo advirtió mama Clementina, *eso nunca lo vamos aprender con la charla de un profesor blanco*, solo lo haremos si lo practicamos, *nosotros aprendemos trabajando*. Revivir nuestra identidad es un compromiso social y político con nuestra familia, hay que revivir las palabras para crecer en nuestro cuerpo, nuestra mente, nuestro espíritu y nuestro territorio.

pensamiento y lengua propia., del Valle de Sibundoy-Putumayo. Licenciado en Lenguas Modernas de la Universidad Pedagógica Nacional de Bogotá, Administrador de Empresas de la Universidad de La Salle, Magister en Etnolingüística de la Universidad de los Andes y estudiante de Derecho de la Universidad Javeriana.

2. BASETEM OR "Cuando era niña": Niñez, prácticas de crianza y feminidad.

Desde nuestra cosmovisión propia, encontramos que la niñez no es un actor o un fragmento relegado de la población, por el contario, como lo han señalado los mayores, las niñas y niños kamëntšá se articulan activamente en las prácticas culturales que fortalecen en ellos ciertas habilidades, capacidades y responsabilidades para con el fortalecimiento identitario de la comunidad; la niñez es una cuestión fundamental para la pervivencia del pueblo.

Recojo esta introducción para analizar las proyecciones culturales e identitarias que enmarcadas en la cosmovisión Kamëntšá determinan una idea de lo que "es o debe ser la niñez", en contraste con las situaciones particulares de las familias de las mujeres kamëntšá que ponen en cuestión aquella percepción inicial, y, por el contrario, evidencian como las condiciones socioeconómicas específicas de las familias son determinantes en la forma en que se desarrolla su infancia en territorio.

Las memorias positivas y/o negativas que las mujeres kamëntšá narran de su niñez, explican en gran medida las construcciones e imaginarios sociales que se han generado en torno a la mujer, muchos de ellos en su propio detrimento. Dichas experiencias y memorias de la infancia, resultan trascedentes en lo que respecta a su formación en la adultez y sus consecuentes re- significaciones en su identidad étnica y de género, en la ciudad.

2.1. Cosmovisión kamëntšá, espacios de formación y percepciones de la niñez.

Atsbe varie basetëmg or beca sndoyejuá, aslëpay. ¡Cuando yo era niña, tuve muchas alegrías, gracias! (Clementina Jamioy, 2017)

Imagen 1. Espíritu de la mujer Kamëntšá[7].

Fuente: Obra de enutá David Jamioy.

Milenariamente la responsabilidad en la transmisión de saberes, sentires, usos y costumbres propios de los pueblos indígenas, ha sido asumida por nuestras mayoras y mayores.

[7] El katsat (hermano) David Jamioy (sabedor y artista Kamëntšá) tuvo la voluntad de compartir conmigo esta majestuosa obra, además tuvo la confianza de permitirme interpretar esta obra en relación al presente trabajo; por lo cual, desde la multiplicidad de sentimientos que me inspira esta obra, decidí colocarle un nombre que siento resume lo que se quiere expresar: "Espíritu de la mujer Kamëntšá".

La enseñanza, es un compromiso social y comunitario con nuestros ancestros y las nuevas generaciones, un compromiso que fundamentado en la oralidad comprende la transmisión de la fuerza identitaria heredada del espíritu de nuestros ancestros, para garantizar la pervivencia física y cultural de los pueblos originarios- *Son las palabras de nuestros abuelos la enciclopedia del ser, saber, hacer, estar y sentir de nuestros pueblos*-.

Así las cosas, buscando la coherencia epistémica en esta propuesta investigativa, generamos un espacio reflexivo *Jabiam bëngbe botaman juabn* (para comprender el pensamiento propio), de manera que acudimos a la palabra y orientación de Mamá Clementina Jamioy, quien, desde su experiencia de vida comunitaria, de sabiduría y autoridad tradicional en el territorio y en la ciudad de Bogotá; sembró las luces en el horizonte para entender la niñez y la infancia en el pueblo Kamëntšá, las prácticas de crianza propias, el rol de las niñas y los niños en la familia, la importancia que adquieren desde la perspectiva comunitaria, los roles de género, el lugar de los sabedores en la vida de las niños y niños y los desafíos que debemos asumir los jóvenes y adultos Kamëntšá en la ciudad, para garantizar la pervivencia de nuestra identidad. Esta es una memoria recopilada sobre mi encuentro con la sabedora, encontraremos aquí sus palabras, su experiencia y las memorias de su infancia. Para nosotros el proceso educativo propio surge en el orden social y comunitario, orientado por la sabiduría y la fuerza de las palabras de nuestros mayores y por la experiencia directa que adquiere el niño y la niña en los espacios propios de aprendizaje para la transmisión de saberes, principios y valores que armonizan la vida de la familia Kamëntšá. De acuerdo a la experiencia y saber de mamá Clementina se distinguen los siguientes espacios para el aprendizaje propio:

1- Bengbe Jajañ o nuestra chagra tradicional: es el lugar donde se transmiten valores y principios propios, se les enseña a compartir con los demás (niñas, niños, madres, padres y abuelos) además se les enseña el valor de la responsabilidad no solo en su trabajo sino en los compromisos que deben adquirir con la familia y la comunidad. Así mismo en este espacio es en donde se revitaliza el vínculo umbilical con nuestra madre tierra, mediante la siembra de alimentos tradicionales y plantas medicinales, los y las niñas adquieren un sentido de compromiso y respeto por las bendiciones que nos otorga la madre naturaleza, mediante el conocimiento y el valor de las plantas medicinales y el alimento que les da la vida a nuestras familias. Para la comunidad indígena Kamëntšá las chagras tradicionales son el "lugar donde se encuentra el pensamiento y la espiritualidad de los mayores, las plantas y los animales". La chagra o jajañ es un conjunto de

conocimiento sobre un territorio propio, estos se encuentran relacionados con los astros, principalmente con fases de la luna, para así identificar los días de siembra, poda y cosecha (Agreda, 2016).

En la chagra no solo se trabaja la tierra, también es el escenario para el humor y la anécdota; en esta labor no hay una división generacional, *bacos* (hombres), *batas* (mujeres), *bobonseng* (jóvenes), *basetemëng* (niños y niñas) y *mayorëng* (abuelos y abuelas) asumen una tarea en la chagra. Los padres acostumbran a llevar a sus hijas e hijos a la cuadrilla (forma de trabajo comunitaria), en donde presencian o hacen parte actividades como la siembra, el deshierbe, la poda, la cosecha… Toda la familia hace parte del enabuatambayan (trabajo comunitario o cuadrilla) así la niña va adquiriendo la fuerza espiritual y la sabiduría propia del Kamëntšá mediante la experiencia directa con la tierra y en la interacción con los demás miembros de la familia: *"uno aprende trabajando".* Cabe señalar que, si bien las mujeres trabajan en el jajañ, algunas niñas adicionalmente van pocas veces a la chagra, porque se quedan con sus madres o asumiendo la responsabilidad de ellas, en la casa colaborando con los oficios domésticos, en la cocina, preparando alimento para los animales (pollos, gallinas, cuyes y cerdos), recogiendo leña, yendo al rio a lavar ropa y a recoger agua o cuidando a sus hermanas/os menores.

2- Bëngbe waman posad-Nuestra casa cabildo: Es un lugar sagrado para nuestra comunidad, es en este espacio en donde se encuentran nuestras autoridades, encabezadas por el gobernador (a), quien se encarga no solo de administrar justicia propia sino de orientar y aconsejar a la comunidad. El pueblo Kamëntšá ha hecho de este espacio el lugar de encuentro para el compartir, el diálogo, la reflexión, la creación y puesta en marcha de propuestas y escenarios socio-comunitarios para el fortalecimiento identitario de la comunidad. De esta forma la participación de las familias en los talleres, mingas, asambleas y encuentros es fundamental; y las niñas y los niños no son ajenas a estos procesos.

Es en el cabildo en donde se reúnen las familias kamëntšá, y fortalecen su compromiso y su responsabilidad con la comunidad y sus autoridades, los niños como las semillas del futuro deben estar ahí; en las asambleas generales de la comunidad no es raro encontrar a las madres y a los padres que llevan a sus hijos a escuchar la palabra de las autoridades y los mayores por más de cinco o siete horas. Y no es que las niñas y niños estén ahí porque no hay una persona que se quede en el hogar siendo responsable de ellos, sino porque en nuestro pensamiento el cabildo como la

casa sagrada es en donde se reúne la familia, "*Bengbe costumbr ndya cada tmengs tocaba jatan bëngbe waman posadoy, y desde basetemëng chca*" (Nuestra costumbre era ir cada domingo al Cabildo, y desde niños nos enseñaron esto), los niños y niñas constituyen sujetos sociales y políticos y deben estar en los escenarios donde se construyen caminos para el fortalecimiento de la comunidad, se toman decisiones colectivas y se dan consejos a las familias.

3- El Shinyac o tulpa tradicional: La oralidad ha sido para nosotros los pueblos indígenas la ruta didáctico-pedagógica en la transmisión de los saberes milenarios, la identidad y sentido de pertenencia para con la comunidad, el *shinyac* como el lugar sagrado ubicado sobre tres piedras, que representan la luna (la madre) el sol (el padre) y las estrellas (los hijos) representa el espacio en donde se centra la educación inicial propia Kamëntšá. Este lugar adquiere su carácter sagrado por que reúne la fuerza espiritual de nuestros antepasados, nuestra madre tierra y todos los seres que nos acompañan en el universo, y porque es esta fuerza la que permite estar ahí con ellos y permanecer en el espacio y el tiempo.

El *shinyac* o fogón es el escenario tradicional donde cada tarde o noche se reunía la familia (compuesta por padre, madre, hijas e hijos, abuelos y/o nietas y nietos), se encontraban para comentar las experiencias cotidianas en el trabajo en la chagra, en el río o en el tejido. En el *shinyac* la palabra es vida, porque es generadora de sentimientos, pensamientos y saberes propios que garantizan nuestra existencia milenaria; los niños se sentaban al lado del fogón mientras los mayores contaban relatos de origen, experiencias y anécdotas cotidianas… "*er, bëng basetemëng nasan, ndya cuidadoc tocaba jentbeman chents y chor ch mayorëng jontšan jabuayenan*" (a nosotros, nos tocaba sentarnos ahí pero con todo el respeto y luego los mayores empezaban a aconsejar)…; aquí se sembraba el valor del compartir, el respeto y la reciprocidad, porque mientras los mayores hablan los niños deben estar escuchando atentamente y en silencio, al mismo tiempo que comparten la chicha o *asan el choclo* y lo comparten con los demás.

También el *Shinyac* es el lugar de la palabra reflexiva y orientadora, en donde se resuelven las problemáticas familiares como el mal comportamiento del algún miembro de la familia, o se toman decisiones frente a cuestiones de importancia para la familia como la compra de un lote o animales o la realización de una minga… "*en el shinyac decidían cosas para la familia, por ejemplo si le iban a dar juete a uno, los abuelos o los padres lo aconsejaban a uno y ahí mismo se lo decían, y uno ya estaba preparado que a las cuatro de la mañana lo levantaban a castigarlo…*"

(Clementina, 2017). De esta manera, la orientación, el consejo y el castigo eran decisiones que se tomaban en el *shinyac*; porque en nuestra cosmovisión el ser no se centra en la persona sino en la posibilidad de hacerse con los demás seres de la naturaleza, en esta medida las decisiones se tomaban después de un largo diálogo con la familia y estos principios son lo que las niñas y niños desde temprana edad deben aprender, principios como la comunitariedad y el compartir y tejer palabra con los mayores.

2.2. "Basetem or" "Cuando era niña": Oficios y tareas de las niñas kamëntšá

La vida del pueblo kamëntšá transcurre en los escenarios de la vida cotidiana: *shinyac* (fogón), *chagra* (huerta), *enabuatamayënts* (minga), entre otros; son estos nuestros espacios de educación propia. Así las cosas, en las historias de vida de las mujeres kamëntšá aquí presentadas nos darán luces para poner en consideración el concepto de *diferencia* en lo que refiere a prácticas de crianza propias, educación y feminidad, visibilizamos aquí otras formas de gestar conocimiento y otras formas de ser niña. Las prácticas de crianza propias no responden a un proceso sistemático o estructurado, son más bien la urdimbre de un conjunto de saberes, sentidos, significados y conocimientos propios orientados hacia la formación de experiencias para el aprendizaje de valores, usos y costumbres propias que aseguran la apropiación identitaria de los sujetos; en esta perspectiva, la experiencia adquiere un importante lugar, en tanto que conecta el mundo del aprendizaje "abstracto" o abstraído con el mundo de la vida, los Kamëntsás aprendemos en el hacer, en la relación con los demás y con la naturaleza, observaremos entonces como la infancia de una niña Kamëntšá se desarrolla entre los espacios de aprendizaje, participación y trabajo comunitario.

No obstante, en los siguientes relatos se vislumbra como la posición o situación "socioeconómica" de las familias, determina las formas de apropiación identitaria, modelando los actores, espacios y los escenarios que participan en el desarrollo de la infancia de las mujeres kamëntšá; el entramado de subjetividades que se tejen a partir de estas prácticas de crianza determinan el posicionamiento cultural, identitario y político de las mujeres hoy.

En tiempos de globalización, capitalismo y colonialidad, la diferencia cultural es asumida como inferioridad epistémica y cognitiva, por ende, no es extraño encontrar discursos académicos y

políticos que, sin contar con una amplia indagación desde los pueblos, sus formas de vida, sus procesos y problemáticas internas y externas, señalan que en los pueblos indígenas existe lo que se denomina "Trabajo y explotación infantil"; observaremos cuidadosamente que si bien la educación kamëntšá surge desde el aprender-haciendo, en algunos casos particulares (específicamente para las mujeres mayores de 40 años) las memorias sobre el trabajo en su infancia (a partir de los seis y los siete años) elude a la idea de aprendizaje y vislumbra experiencias de sufrimiento, siendo en algunos casos el origen de la migración de territorio de origen. Por el contrario, las mujeres jóvenes rememoran de su infancia, recuerdos que les resultan idílicos y que están relacionados con aspectos como: juegos tradicionales, sacramentos católicos, castigos, comidas, participación en fiestas tradicionales y relaciones familiares.

Ante la pregunta sobre la infancia o los recuerdos que tienen de su infancia, las mujeres kamëntšá adultas mayores de 40 años apuntan a situaciones "difíciles de trabajo" vividas en la niñez, en sus narraciones destacan las labores domésticas, labores de cuidado y crianza de sus hermanos y hermanas menores, crianza de animales y tareas asignadas en la chagra.

Así lo recuerda bata María de 54 años; su infancia transcurrió en el desarrollo de actividades cotidianas en escenarios domésticas que se conciben como espacios de aprendizaje. Sin embargo, ya después de los 11 años sus labores tienen un carácter laboral y cumple la función de generar aportes a la economía familiar.

> "*Mi mamá si me ponía hacer oficio, ayudar en la casa como hacer aseo, en la cocina, ir a recoger la hierba para los cuyes, el maíz para las gallinas, y pues a veces me colocaba a tejer con ella misma o con mi abuela. Cuando fui más grande, como a los 10 años ya me llevaron a trabajar al jornal con mi papá y mi hermano el mayor, me tocaba ir a cosechar fríjol y alzar tierra, era duro el trabajo…*" *(María. Entrevista, febrero 23, 2017)*

Surge una mirada crítica frente a esta forma de crianza, que deriva en un sentimiento de rechazo frente a estas prácticas y la autoridad de los mayores o padres; no obstante, para las mamitas kamëntšá narrar estos momentos "difíciles" en su vida es un tema de orgullo, para ellas y para nosotras las más jóvenes representa un aprendizaje que más que indirecto es un aprendizaje colectivo; cuando las mamitas recuerdan estos momentos lo hacen desde la voz del consejo, manifestando la necesidad de revitalizar la fuerza física y espiritual para las mujeres kamëntšá.

> "*Desde un principio, desde cuando estuve en el vientre de mi mamá yo sufría, y llegué y pues uno*

siempre de mayor (mayor de sus hermanos), a uno siempre todo le achacan, el oficio, el trabajo y todo, por ser mujer también…que bañar los hermanitos, que cocinar para la familia y para los marranos también, ir a recoger el agua, la leña. Y bueno que no le toca a uno, pero eso no era cosa de una vez no más, eso era todos los santos días". (*Clementina. Entrevista, junio 02, 2017)*

En la forma de vida kamëntšá las actividades y tareas propias de la cotidianidad, se realizan desde el principio de la complementariedad y el trabajo comunitario, el trabajo en colectivo implica que tanto mujeres como hombres en diversas edades, asuman responsabilidades que conllevan al desarrollo de un objetivo considerado común. En el trabajo comunitario las relaciones son recíprocas, no jerárquicas, ni subordinadas, ni opuestas, la complementariedad es el principio que estructura las relaciones en el interior de la comunidad. Empero, la realidad de la vida kamëntšá marcada por el pensamiento foráneo- occidental y la religión judeo-cristiana, ha sido trastocada por la imposición de valores y principios ajenos; dando lugar a un proceso silencioso de parcialización y de división jerárquica en las tareas individuales y trabajos colectivos, que deriva en un imaginario social que menosprecia las tareas desempeñadas por la mujer y que a su vez le resta valor como sujeto histórico-social dentro y fuera la comunidad.

De esta forma, es que como veremos en los siguientes relatos, las tareas asignadas a las niñas kamëntšá contemplan cualidades diferentes, que se expresan en el tipo de tarea, los espacios en donde se realizan y el valor que se le asigna. Por consiguiente, la definición de las tareas de las niñas kamëntšá es un aspecto fundante de la urdimbre en la subjetividad femenina kamëntšá, una subjetividad femenina definida por los roles de género, que se especifican según la condición socio-económica de la familia, la perspectiva familiar sobre la mujer y las niñas específicamente, la transmisión generacional y la capacidad de cambio en los roles de género. Según las narraciones aquí compartidas, es de resaltar que los roles de género en la niñez de las mujeres kamëntšá difieren según la generación en que se ubican las mujeres, siendo así que para las mujeres adultas mayores de 40 años su infancia transcurre en el desarrollo de actividades domésticas, actividades de cuidado de sus hermanos, actividades laborales en la chagra y la agricultura; mientras tanto para las mujeres menores de 30 años su infancia transcurre en espacios formales de educación-escuela, espacios de juego y compartir familiares.

Para iniciar esta reflexión, es importante señalar que un aspecto trascendente en la memoria de la infancia de las mujeres kamëntšá mayores de cuarenta años, son las responsabilidades que deben

asumir por ser las "*uabochenëng*" o hermanas mayores, siendo así, que desde los seis o siete años deben colaborar a sus padres asumiendo labores de cuidado y luego labores con fines económicos para la familia, lo cual limita los espacios de juego y educación armónica para ellas. Este es un proceso significativo en tanto que, en adelante define, las formas en que ellas determinan su lugar dentro de la familia y subjetividad como mujeres indígenas.

Así lo narran bata Clementina y bata María:

> *"A mí me tocó hacer todas las tareas de la casa y de la chagra, y pues como yo soy una de las hermanas mayores, soy la tercera de los catorce hermanos, por eso a mí me tocó más difícil todo. "Bastetem or atšagamen beca sense padecen" (cuando era niña sufrí harto) porque no tuve el tiempo de los juegos, ni el tiempo libre para la escuela, así como los niños de ahora. Yo tenía casi la misma vida de mi mamá, a nosotras las mujercitas nos tocaba madrugar para cocinar el desayuno y el avío (almuerzo) para el trabajo, pero mis hermanos si tenían un poco más de tiempo para descansar y dormir, las hermanas casi no y como éramos mayores que ellos pues sí que peor. Mi mamá nos levantaba como a las cuatro o cuatro y media de la mañana, salíamos con qué frío a ir a traer agua del rio Putumayo, nos demorábamos una hora y un poco más en el camino, pues descansando y todo, porque esas cantinas era bien pesadotas. Eso de recoger agua era la tarea de las mujeres, mientras eso mi papá rajaba la leña, ya en la noche después de salir del trabajo a mí y mis hermanas nos tocaba cargar alimentos en la espalda, ahí en el canasto llevábamos calabazas, fríjoles o tumaqueños, los hombres cargaban la leña…En la noche por ahí entre las once y las once y media uno y se podía acostar, después de haber cocinado "che sandonesh" para los puercos (la sandona: tubérculos que se cultivan generalmente como alimento para los cerdos)".*
>
> *"Ah pues y lo de siempre nos tocaba cuidar a los niños, por ejemplo, mientras trabajábamos en la chagra a mí me ponían a cuidar al Carlos (hermano menor) que lo colgaban en una hamaca, pero mientras lo meneaba y lo cuidaba me ponían dos chacladas (medida que representa 5 metros cuadrados de tierra) de tarea para deshierbar". (María. Entrevista, febrero 9,2017)*

Mientras tanto bata Clementina continúa hablando:

Y uno de hermana mayor y mujer, siempre lleva del plato, en cambio el menor dichoso, porque pues que todos grandes. Pero el mayor si siempre lleva el bulto, yo si lleve bastante del bulto porque por ser las más vieja de mis hermanos, desde guagua (niña pequeña) me tuve que asumir la responsabilidad como mi mamita, y eso es muy duro no crea. Pero hasta lo que yo estuve me aguanté, después me salí y hasta luego…(risas)". (Clementina. Entrevista, junio 02, 2017)

El proceso de despojo cultural y la consecuente aculturación, ha dejado sustanciales improntas en la forma de vida kamëntšá, huellas que tienen una importante relación con el pensamiento machista y la minusvaloración del ser femenino en la comunidad. Las experiencias en la niñez de las mujeres kamëntšá, evidencian, por una parte, cómo la condición socioeconómica conduce a la niñas a asumir responsabilidades orientadas a sustentar o mejorar la economía familiar, reduciendo profundamente los espacios comunitarios para el aprendizaje de valores y conocimientos propios; por otra parte, dichas narraciones señalan como los roles de género inciden en las formas de crianza y expectativas de las niñas kamëntšá; "asumir la labor de madre", es uno de los principales recuerdos de la infancia de las mujeres kamëntšá residentes ahora en Bogotá D.C. En sus relatos resulta esquivo encontrar experiencias y/o vivencias que signifiquen felicidad o más bien disfrute de su infancia, por el contrario, hallamos en común relatos de trabajo, autoridad de sus padres y fuertes castigos físicos, lo que desde su memoria califican como "una infancia sufrida".

Otro aspecto importante que hay que recuperar en este diálogo, es que debido a las responsabilidades asignadas a las niñas kamëntšá ahora mayores de cuarenta años, las limita en la participación de espacios de educación formal (escuela) y de *educación propia* (actividades de aprendizaje en escenarios comunitarios como la chagra), siendo así que dos de dichas mujeres (Shemita, Clementina, Rosa y María) cuando salieron del territorio no habían ingresado a la escuela, y cuando ya se asentaron en la ciudad deciden iniciar y terminar su bachillerato.

Para nosotras las mujeres jóvenes kamëntšá menores de 30 años, la infancia transcurre en los espacios de aprendizaje y socialización propios, donde aprendimos valores y principios propios en el shinÿak, el jajañ y el tejido. Encontramos una creciente ruptura con las normas de relación, acción y comportamiento develadas en las narraciones anteriores, pues la generación de nuestras mayoras es la generación de nuestras madres y padres, quienes proponen una mirada reflexiva ante la imposición cultural que determinó su infancia. En la infancia de las más jóvenes, encontramos que en las prácticas de crianza existe una mayor preocupación por el debilitamiento identitario de las niñas y niños kamëntšá; de esta forma durante su infancia surgen diversas experiencias en espacios propios que revitalizan los valores culturales y conocimientos ancestrales necesarios para la

apropiación y fortalecimiento identitario kamëntšá.

> *"Las prácticas que viví durante mi infancia fueron primero a través de la tulpa o shinyac, que es el primer espacio de encuentro con la familia, pues digamos que, hasta el día de hoy, se conserva en mi casa. De ahí digamos que, hablando de la educación propia, pues serían los escenarios de allá ¿No?, la chagra, bueno el jajañ, el acompañamiento pues como viví siempre con mi abuela, mi abuelita materna; entonces pues fue con ella, que empecé como mi escuela de formación como Kamëntšá, entonces en la artesanía, y bueno siempre como que se recalcó lo que es las fiestas tradicionales no, entonces siempre participe como del Bescnaté (Carnaval del perdón o día grande), del uacjnayté (día de la ofrenda), entonces esas son como las fiestas más importantes ahí dentro de la comunidad."*
>
> *… "Digamos que para la época cuando era niña, mis papás siempre como que se preocuparon por tenernos todo listo, todo ahí en la casa, incluso le pidieron a la señora de la casa, para que nos hiciera el aseo, la comida, mientras ellos trabajaban. Entonces en medio de su preocupación por mantenernos bien, también como que fallaron en ese aspecto, porque uno en la vida tiene que aprender hacer de todo. Entonces cuando yo llegué a la ciudad, fue todo un choque fatal, que yo no sabía ni hervir un agua, entonces eso fue como una falla ya, porque yo no sabía ni coger una escoba, no hacía nada y eso que vivía en el campo". (Diana. Entrevista, noviembre 16,2017)*

Pero sin duda, las prácticas de crianza develan en últimas las formas de educación propia que las antiguas y nuevas generaciones de madres y padres de familia han recibido; de forma que no hay una relación directa entre las condiciones socioeconómicas de las familias y la asignación de labores de trabajo a las niñas kamëntšá, sino que esta primera condición se desempeña como aspecto detonante de la "precariedad económica familiar" lo cual en ciertos casos obliga a sus padres a asignar labores de trabajo sobre todo a sus hijas mayores (para este caso), sin embargo en las familias jóvenes (es decir, la generación de mis padres) aún y a pesar de las situaciones económicas en el hogar, existen otras motivaciones y proyecciones en relación a las hijas kamëntšá, generando para ellas espacios de trabajo, pero a su vez existe una preocupación por la formación formal (escuela) y propia (aprendizaje de tejido, música, chagra) de sus hijas. Como lo señala mamá Clementina, son los mayores los que guían nuestra existencia, a través de la sabiduría y la experiencia encarnada en ellos gracias al poder de nuestros ancestros, ellos son a lo largo de la vida, nuestros maestros, ellos no solo adquieren importancia en nuestra niñez sino en toda nuestra vida, porque son quienes guían nuestros caminos. Cuando se habla de mayores no solo nos referimos a los abuelos, padres y madres, sino a nuestros antepasados, porque su espíritu, su fuerza y su sabiduría son los que nos

permiten luchar y hacer resistencia desde nuestro pensamiento propio, ellos nos permiten la vida.

Los mayores están en la vida de los niños y las niñas desde cuándo se encuentran en el vientre, cuando aconsejan y orientan a su madre, cuando con sus manos soban y acomodan al niño, cuando preparan aguas calientes para el vientre, cuando entierran el cordón umbilical y la placenta en el *shinyac* (fogón), cuando le colocan la faja tradicional alrededor de su cuerpo (*jena jandmanan*-envolverse con fuerza), cuando hablan con la luna para el primer corte de cabello, y así ellos están presentes en los pasos, cruces y caídas del camino de la vida.

2.3. Las mujeres kamëntšá en el origen de nuestro mundo natural y espiritual

Somos hombres y mujeres originarios de *waman tabanok* (Territorio Sibundoy), hijas e hijos de la madre tierra, la madre tierra aquella que tiene un vientre de mujer y que desde *cacá temp* (tiempo de origen) ha permitido la vida de todos los seres que habitan el cosmos. Las mujeres kamëntšá somos creadoras de vida, de valores, sentimientos y principios propios.

En diversos espacios propios de la comunidad como: El *shinÿak* (espacio que se comparte entre el fogón y la cocina), *jajañ* (chagra o huerta tradicional), *jabiam* (tejido propio), *mengay* (espacio de trabajo comunitario que hace alusión a el trabajo colectivo en la chagra o minga) y *yebënts* (casa tradicional); las mujeres hemos germinado la semilla esencial del ser y el espíritu del kamëntšá. Las mujeres kamëntšá encarnamos un cuerpo, un pensamiento y un espíritu colectivos, porque desde nuestra cosmovisión la capacidad de generar vidas, nos otorgan un lugar sagrado como guardianas del espíritu, la sabiduría y la esencia milenaria kamëntšá.

El vientre de la mujer kamëntšá tiene una significación asociada con el equilibrio y la armonía con los cuatro elementos de la creación: *Fshants (tierra), bejay (agua), iñe (fuego) y binye (aire),* el vientre es una olla de barro que guarda los elementos y el espíritu de la creación, el vientre es entonces es la conexión esencial y corporal con la madre tierra y el cosmos. Es esta conexión esencial la que permite nuestro vital relacionamiento entre deidades, naturaleza y seres humanos.

Imagen 2: “Nuestra vida o vientre materno”

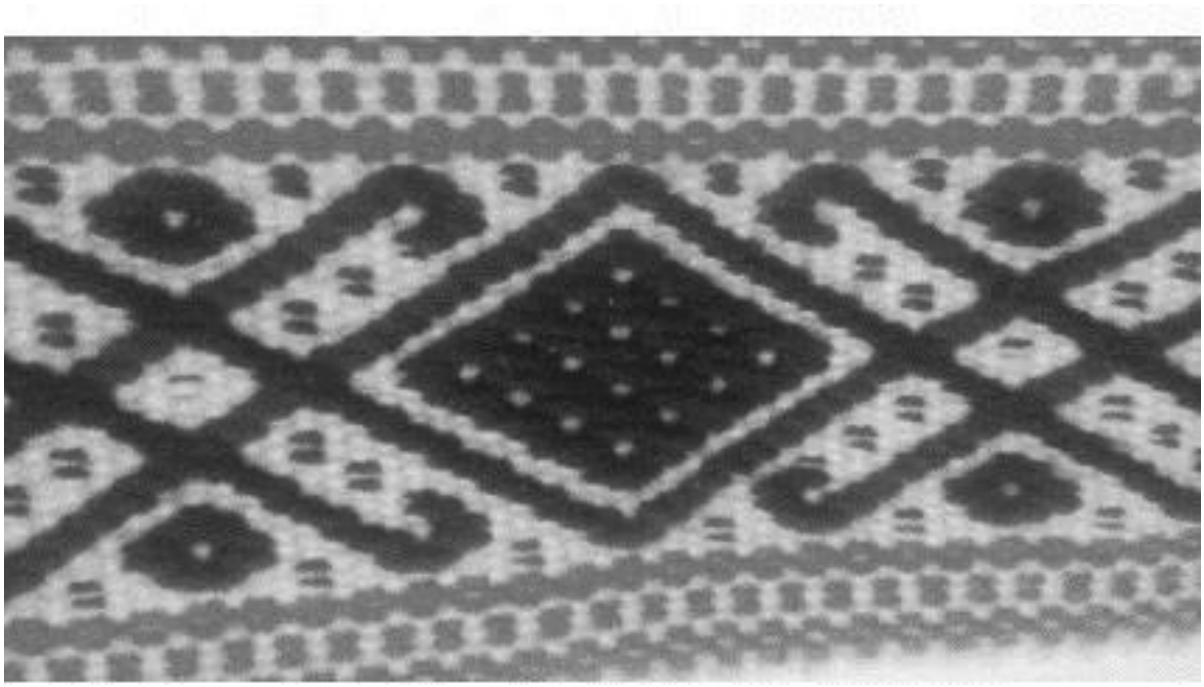


Imagen 2 “Nuestra vida o vientre materno” tejido por mamá Inés Jamioy. Elaboración propia. 2017.

La conexión armónica entre los elementos del cosmos es el origen de nuestra cosmovisión, aquí se forma el tejido de la vida y de esta sagrada creación emerge el pensamiento Kamëntšá “*Bengbe waman juabna*” (nuestro pensamiento propio), estas es la esencia de nuestro ser. Este pensamiento estructura nuestro mundo y los principios de nuestra vida: la complementariedad y la dualidad entre los seres del cosmos (mujeres, hombres y naturaleza). Las mujeres en nuestra corporeidad encarnamos el espíritu de la creación, el equilibrio y la armonía del cosmos, el vientre es la cuna de la vida. La fuerza creadora del vientre ha inspirado varias de las simbologías de nuestro tejido propio, en el tšombiach (faja tradicional que se usa para la protección del vientre) *chë biayënga* (las mamitas tejedoras) cuentan la historia de surgimiento de la vida, la vida desde el vientre, los granos de maíz o el agua.

Imagen 3: “Sbarëq: Canasto para llevar fríjol”

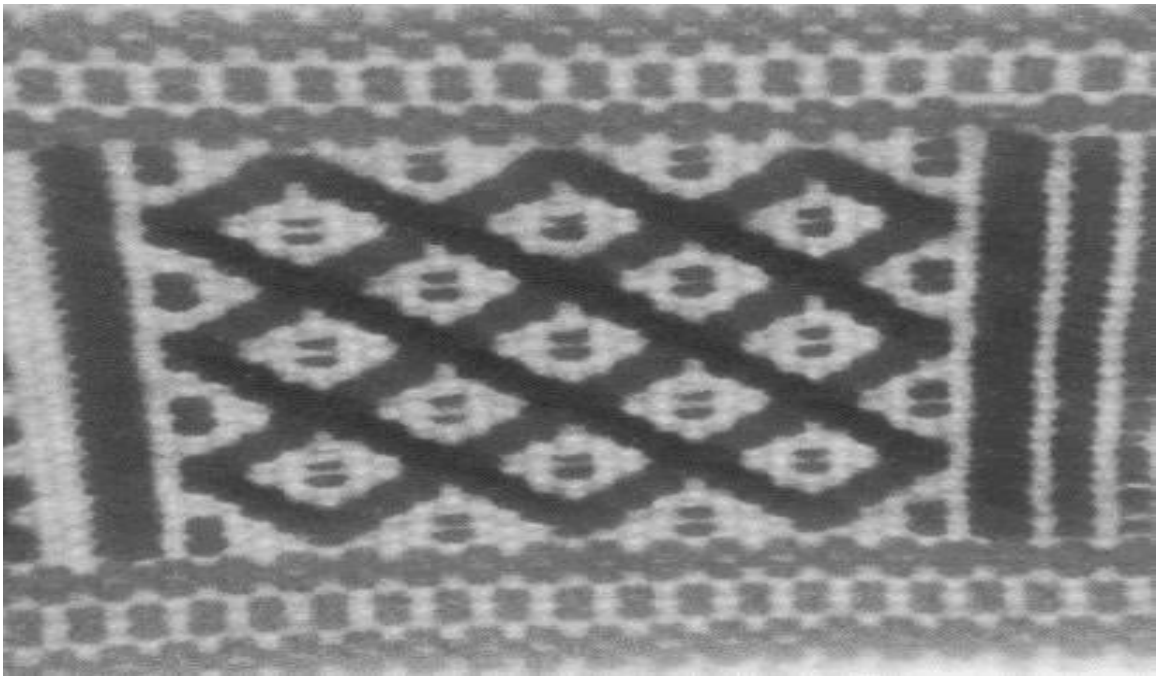


Imagen 3 “Sbarëq: Canasto para llevar fríjol” “Nuestra vida o vientre materno” tejido por mamá Inés Jamioy. Elaboración propia. 2017.

En las imágenes podemos observar elementos importantes en relación al vientre y la creación de la vida según la cosmovisión kamëntšá. En primer lugar, destacamos que en la Imagen #2 se explicita la creación de la vida desde el vientre femenino, que se encuentra rodeado por elementos de la naturaleza como el aire. En segundo lugar, en la Imagen #3 encontramos el sentido y la importancia espiritual de la gestación de la vida en concordancia con el trabajo en la chagra y el alimento propio. Es así como desde el tejido se camina el conocimiento propio, la gestación de la vida se relata desde la simbología, la simbología que es nuestra forma de “escritura” propia; y somos las mujeres quienes creamos, tejemos, dibujamos y narramos la vida.

La presencia de la feminidad, también hace parte de la tradición oral kamëntšá que se encuentra en relatos de origen como el de “*La tierra Arcilla*” y que expresan la interconexión corporal y espiritual de la mujer con la naturaleza, así lo narra la bata Inés “*mëntša anteo bëtsetsanga monjancuentay*” (así contaban mis mayores):

Ntšam tojanonÿná fshantse matbaj japormam

Canÿe inachnëjuan ya jetatan canÿe batá unga matbaj smaná binyioycajan. Chá tojanobeconá canÿe yebnoy y tojanarruá posad chamatšamiam y tojanayan: Atš sënduabayn mamá Juaná ca y sëntsa Bastoy cá.

As chë yebn nduiñ bëtsco tbojanofj y sanatem tbojancaredadó y chentšan nšetscang mojtsoñe jetsamanam, ya tojanvinÿna ora; mamá Juaná tbojanatšetá canÿe matbaj caserabioye y cach ora tbojanrruá mamá Juanabioy šmisajabuach juabuamaca, chora aoyejuayá aiñe ca tbojanjuá.

As chë yebn nduiñ, baseng y peong, tmojtsanoñe jajoy y mamá Juaná tojanontšé juabuan y mošenan ora tmojtanashjajn, chora sanatema ya yojtsatsuamn canÿanÿbiam, chora tša tamnan yojtsemna ca, nÿa mëntšenac ca yojtsesan y chca tojanochnengo canÿe seman.

Chentšan chë yebn nduiñá tbojanyan basetembioy: ac camuentše coisemën y jushacán coiserreparan er ntšamo mamá Juaná yochjuabua ca, er tonday mëntšen y tša tamnan juabana ca.

As chë basetem jushajan yojtserreparan, y tbojaninÿe ya yojtsabuan ora, mamá Juaná tojanenabuacuetšejuaná y cochillefjac tojanenabuacuestoto nguayëshëng y uabuananoy cucharëšac tojanenabongonjó.

Chcá tbjojancuentá chabe mamabioy y cham betscá tbojanetn y tbojanyan mamá Juanabioye: ¡Camora motsatoñ, ndoñe más šmaiseyamnan!

Chora mamá Juaná tbojanjua: camora chantsatoñe, pero posado ščojuantšamiam muentše enÿanjoqueda fshantsatem matbaj japormama ca. Er atše fshantse nduiñe sëndmën, ndoñe yentša quetsatsmena ca. Cach ora corente tojanvinÿianá y chë bata tojanenatjemba.

¿Cómo nació la tierra arcilla?

En cierta ocasión, ya casi oscureciendo, por un pueblo hoy llamado San Francisco, pasaba una señora cargando tres ollas de barro. Ella se acercó a una casa de familia y les pidió posada y se presentó que se llamaba mamá Juaná, y dijo que se dirigía a la ciudad de

Pasto.

Entonces los caseros le hicieron seguir, le sirvieron la comida y luego todos se fueron a dormir. Al día siguiente mamá Juaná se levantó y le regaló una ollita a la dueña de la casa, quien le rogó para que le ayude a cocinar para los trabajadores y mamá Juaná aceptó muy contenta.

La dueña de casa, los hijos y los trabajadores se fueron a la chagra y mamá Juaná siguió cocinando el almuerzo. Al mediodía regresaron a la casa y la comida ya estaba servida para cada uno, cuando la saborearon estaba muy rica, pero no contenía carne y así pasó una semana.

Después la dueña de casa le dijo a su hijo pequeño: hoy te quedas aquí y por las rendijas mirarás a mamá Juaná, qué es lo que revuelve en la sopa, ¿por qué todas las comidas tienen sabor a carne?

Entonces el niño comenzó a vigilar y se dio cuenta que antes de sacar la olla cuando la comida está hirviendo, mamá Juaná se arremangó la blusa y se raspó las chandas del brazo con un cuchillo y luego las revolvió en la comida con una cuchara.

Esto le contó cuando llegó la madre del niño y al escuchar esto, la dueña de la casa se enfadó mucho y dijo: mamá Juaná, váyase de aquí, no la quiero ver más, no nos haga dar más asco. Entonces mamá Juaná le contestó: Me voy ahora mismo, pero en Agradecimiento por la posada les dejaré un poco de tierra arcilla, yo no soy humana como ustedes, soy la dueña y espíritu de la tierra arcilla.

Cuando terminó de hablar, hubo un gran ventarrón y se desapareció.

Las mujeres kamëntšá, como hijas de la madre tierra, atendemos a nuestro sagrado lugar de origen, que, nos compromete a cuidar y a defender la vida de nuestros pueblos, protegemos la vida, nuestro pensamiento y nuestra espiritualidad. En el relato sobre *el origen de la tierra arcilla*, observamos como desde el pensamiento propio se percibe a la mujer desde una capacidad y voluntad creadora, de vida humana y de elementos que como la tierra arcilla permiten nuestra existencia en el universo. Pero, además, cabe destacar cómo el cuerpo femenino posee características especiales a las cuales se les asigna un valor espiritual; el vientre y las manos, por ejemplo, entrañan un rol

importante dentro de lo que refiere a la gestación de la vida, la protección, la salvaguardia de saberes propios como la gastronomía, la medicina y el tejido, de modo que, las mujeres Kamëntsás estamos en el origen de la vida.

3. BENGBE BEJATÁ "NUESTRO VIENTRE": Experiencias vitales de las mujeres kamëntšá en el territorio de origen.

Por experiencias vitales comprendemos todos los hilos memorísticos que tejieron y le dieron color a la vida de las mujeres kamëntšá hoy, las reflexiones que aquí planteamos se refieren específicamente a los aprendizajes, memorias y experiencias que las mujeres tienen sobre su vida en territorio de origen. El papel de la experiencia personal, los momentos de la vida, expectativas y logros que cada mujer va agenciando, ocupan un rol preponderante en los cambios que se asumen o que se buscan en lo que sigue de su vida en la ciudad. Importa para este análisis, rememorar las experiencias de la vida cotidiana de las niñez y juventud de las mujeres kamëntšá en territorio de origen en relación con las prácticas culturales que emergen en cuanto a su identidad étnica y su lugar como mujeres.

En este capítulo develaremos desde la experiencia, aquellas prácticas de crianza y de afirmación identitaria que vivieron las mujeres kamëntšá como lo es, *la siembra del cordón umbilical*, y que en consecuencia genera una suerte de conexión física y espiritual del cuerpo de las mujeres con el territorio y con la naturaleza en cuanto tal, gestando valores que determinen actitudes y proyecciones cuando se establecen en Bogotá; para esto también se explica la importancia de las condiciones socioeconómicas y "motivaciones" o proyecciones en la ciudad comunes en los relatos, que derivan en la salida del territorio de origen hacia otras ciudades y su establecimiento en Bogotá.

3.1. Sembrando el cordón umbilical: "Territorios, significaciones y apropiaciones"

"Bengbe Lware (nuestro lugar) es una vivencia ancestral de legitimación de nuestro derecho a un espacio que nos pertenece, un lugar sin límites, amplio, extenso, pero comprensible frente a las actividades cotidianas que se realizan en una unidad entre el ser Camentsa Biyá con la naturaleza" (Mavisoy, 2009:116)

"Así era antes, a uno lo sembraban ahí en el shinyac o fogón, esa era la costumbre. Pues

como mi papá recibía a los bebes, él tenía que hacerlo. Cuando yo nací, pues mi papá ya había alistado el hueco de las cenizas, entonces apenas salí del vientre de mi mamita, quesque mi papá me agarró y me cortó el cordón y lo unió con la placenta y ahí lo enterró, así, entre las cenizas…Y eso se hacía para que nosotros estemos sembrados ahí en el hogar y en la tierrita, uno siempre va estar ahí, por eso es que uno nunca se va del todo, aunque uno esté bien lejos, pero siempre tiene la motivación y la esperanza del territorio, eso no se pierde, pues no vé que uno tiene una parte del cuerpo sembrado allá" (Clementina-entrevista, noviembre 25, 2017).

La siembra del cordón umbilical en el shinÿak es uno de los rituales más trascendentales que simboliza la conexión territorial que guarda el ser Kamëntsá con *tsbatsana mamá* o madre tierra, en este sentido este ritual es un espacio-tiempo en la vida de los recién nacidos, que revitaliza los significados, valores y principios que desde la cosmovisión Kamëntsá promueven una relación armónica y de respeto con la naturaleza.

"El origen del ser kamëntšá está en el vientre materno, desde allí conoce la sabiduría de las sobanderas, el arrullo en lengua kamëntšá de su madre, el cuidado, respeto y valor a su madre; desde su nacimiento es conectado al otro vientre, la madre tierra en el shinÿak, cuando entierran la placenta con el ombligo del recién nacido, junto al *shachekbé* (Piedra del shinÿak), para asegurar de que siempre volverá a su madre tierra y se asegurará a través de un ritual inicial de que este nuevo ser continué el legado de los mayores" (Plan Salvaguarda Kamëntsá. 2014, p:7). Para nosotros el florecimiento de la vida en este mundo terrenal, es fundamental en tanto que garantiza la continuidad de la existencia física y cultural de nuestro pueblo; de ahí que aspectos como el nacimiento cobren especial importancia involucrando a hombres y mujeres en el proceso, el nacimiento es entonces una experiencia colectiva. Y así contaba bata Clementina: "el día antes del nacimiento, mi papá se iba a hacer una limpieza, porque tenía que estar preparado del espíritu y del cuerpo para recibir a ese nuevo ser[8]" (Batá Clementina. Entrevista, noviembre 25, 2017).

[8] En el pueblo Kamëntšá Biyá, los roles de género en clave formación biológica de los cuerpos: hombres y mujeres se profundizaron, parcializaron y jerarquizaron, al mismo tiempo que, la religión católica y la formación en escuelas formales ancló nuevos principios y formas de vida en las familias Kamëntsá. De los relatos recogidos para el presente trabajo y desde mi conocimiento, solo en el relato de bata Clementina, revela el desarrollo de la labor de la partería por un hombre, su padre; en los últimos tiempos, se ha debilitado la colectividad en el desarrollo de las tareas, haciendo que la

La preparación física y espiritual de los parteros y parteras, evidencia las formas en que la cotidianidad de los y las Kamëntsás se orienta desde una mirada espiritual y corporal. Para el pueblo Kamëntšá son múltiples las variables que definen y caracterizan la pertinencia territorial o más bien, la significación que se le otorga a nuestro lugar de origen y el sentido simbólico y espiritual milenario, que dicho lugar representa para la vida de nuestro pueblo. Como bien lo señalan nuestras mayoras y mayores, el territorio muere cuando le restamos el carácter espiritual y lo reducimos a la materia física en cuanto tal. "*Fshants*" es una palabra que ligeramente se puede traducir al español como "tierra", pero si indagamos un poco más allá, esta misma palabra representa otras cargas simbólicas que conllevan ideas de oscuridad y simpleza. Si bien el territorio es apropiado tridimensionalmente por mujeres y hombres, a saber, desde lo espiritual, material y político; es en estos tiempos o en la época de "*skenegbe temp*" o "tiempo de los foráneos", que, acatando la lógica de la parcialización del conocimiento, se conceptualiza el territorio separando y jerarquizando estas tres dimensiones o categorías respectivamente. Anteriormente nuestras abuelas y abuelos vivieron, caminaron y defendieron el territorio sin pensarse en la categoría en que se anclaba su acción de pertenencia al mismo, el territorio para ellos y para nosotras es un solo ser, dotado de un carácter espiritual, natural, simbólico y de sabiduría.

No existe información precisa sobre el origen del pueblo Kamëntsá, pero los abuelos y las abuelas lo han dicho, *"nosotros somos de aquí mismo, somos originarios de este territorio"*, así las cosas, la pertenencia territorial se hace fundamental en la comprensión del origen del ser Kamëntšá que se ancla en un espacio y tiempo definido "*Waman lwar*" sagrado lugar. Sin embargo, en esta reflexión, no podemos olvidar la dimensión política que se le ha otorgado al territorio en las luchas y resistencias que los pueblos indígenas a través de sus autoridades, líderes, sabedoras/es y mayoras/es han emprendido hace más de 500 años.

"Al igual que el pueblo inga, los Kamëntsás experimentaron el primer contacto con occidente aproximadamente hacia el año 1535, cuando Juan de Ampudia y Pedro de Añasco, la emprendieron contra los nativos. Este primer contacto con el mundo occidental obligó a los nativos a emprender batalla, luego de la cual el Capitán Ampudia, se vio obligado a retirarse para ir en busca de otras riquezas fuera de este territorio" (Bonilla 1969, en Chindoy 2014, p. 17). Tsbatsana mamá

partería sea una labor que específicamente se desarrolle por mujeres.

o madre tierra. Tsbatsán desde el pensamiento kamëntšá representa la acción o espacio armónico de dependencia con algo, mamá es una apropiación de la lengua castellana que significa madre, la unión de ambos términos significa madre tierra. Madre tierra que, es el lugar de origen y retorno todos los seres que habitan el universo, representa un todo, es el origen y el fin de la vida; la madre tierra es el soporte de la vida de los hombres y las mujeres kamëntšá, nos brinda el alimento, nos da la fuerza para trabajar, construir nuestra casa, pintar la lana y tejer nuestra indumentaria propia.

3.2. Saliendo del territorio: la migración histórica

"Pero la primera vez que salí fue a Caracas, a los once añitos no más" (Clementina. Entrevista, junio 02, 2017)

Nuestras mayoras y mayores en la plenitud de su forma de vida propia ya habían experimentado el mundo más allá de lo terrenal, contemplando, hablando y aprendiendo respetuosamente de los seres cósmicos, los espíritus y los animales; por el contario, con el contacto colonizador e invasor que tuvo el pueblo kamëntšá por primera vez con el mundo de occidente en el año 1535 (Bonilla, 1969), nuestros mayoras y mayores kamëntšá pensaron diligentemente en la vida terrenal de las nuevas generaciones dando inicio forzoso a la migración local e interna. El poblamiento inicial de Sibundoy por el pueblo kamëntšá, se da en el centro del municipio donde se localizaba el parque y el antiguo cementerio de la comunidad. Este primer poblamiento se va afectar con la presencia de los invasores españoles, viéndose obligados a moverse hacia los territorios periféricos: *"Bengbe taitang anteo endoyen chents bengbe tabnaok, morn ya ndoñe, er ch squeneng tonja chetagemeng*" (nuestros mayores, antiguamente vivían en el pueblo, después por amenazas y toda la violencia que vivieron les tocó irse más a las veredas) (Rosa. Entrevista, junio 15 de 2017).

Como se mencionó antes, en 1702, se constituyó el Resguardo Inga y kamëntšá en el valle de Sibundoy, sin embargo, la llegada de las misiones religiosas y más adelante, de campesinos y mestizos provenientes del departamento de Nariño desata una ola de despojo territorial, que obligó a las familias kamëntšá a desplazarse hacia las zonas bajas y pantanosas del territorio, siendo estos los lugares menos accesibles y menos deseables para los colonizadores. Así las cosas, desde el siglo XVIII se da el primer desplazamiento colectivo e individual que realizaron las mujeres kamëntšá y sus familias, en la búsqueda del bienestar, la salud y la vida de sus familias, como hasta en la actualidad.

Con los años y la ambición avasallante de los colonizadores, rápidamente se impusieron nuevas formas de vida que ubican a la población kamëntšá en complejas condiciones de vulnerabilidad, lo cual, entre otras cosas, desencadenará un proceso de migraciones de indígenas kamëntšá hacia los centros urbanos y ciudades principales del país. Las redes de intercambios comerciales que las y los kamëntšá adelantaron con personas de otros pueblos y específicamente del departamento de Nariño, ampliaron el espectro de socialización permitiendo que personas de la comunidad se desplacen con mayor frecuencia hacia otras ciudades del país, inicialmente por motivos de comercialización de artesanías. Las primeras migraciones internas de mujeres kamëntšá, durante el siglo XX, tienen como destino las ciudades de San Juan de Pasto, Cali, Popayán y Medellín; de forma que para el 40% de las mujeres que hicieron parte de este trabajo investigativo, Bogotá no fue el primer destino, de su primera salida del territorio.

3.3. "Las muchachas para el trabajo doméstico": Experiencias de vida

> *"Así a mí me tocó en esta vida, pues mi papá se había hablado con una señora que llevaba a muchachitas a trabajar lejos a Venezuela, entonces arreglaron que yo también me iba para trabajar en los oficios domésticos de la casa. Pero la primera vez que salí fue a Caracas, a los once añitos no más" (Shemita. Entrevista, junio02,2017)*

Las problemáticas macro-estructurales del país tuvieron especial resonancia en el departamento del Putumayo, sobre todo en lo que refiere al feroz despojo territorial que ubicó al pueblo Kamëntšá en condiciones socioeconómicas y culturales vulnerables, y motivó un complejo y silencioso proceso de desplazamiento de mujeres jóvenes y niñas indígenas de entre los 9 y los 25 años, trasladadas de su territorio de origen para asumir labores domésticas en la ciudad de Pasto generalmente; de forma que, la migración de mujeres jóvenes para el servicio doméstico constituyó para algunas familias como la de Shemita, una "estrategia" orientada a la generación de mayores ingresos económicos para el hogar. Son diversas las voces de las mujeres kamëntšá que rememoran las experiencias directas e indirectas del trabajo doméstico en la ciudad, pero sobre todo recapitulan la forma en que se vieron obligadas a salir del territorio *sin su consentimiento* y el impacto que dicho "trabajo" tuvo en sus vidas personales y familiares. Así por ejemplo Shemita recuerda:

> *"No, lo que pasa es que atsagem (yo) no sabía, pues como antes los mayores decidían todo, sobre la vida de los hijos. Entonces pues como mi papá ya había recibido un buena remesota de una señora que buscaba muchachas para el doméstico pues a mí me mandó a pagar en trabajo durante un año*

en Venezuela, yo solo lloré, empaqué unas ropitas y los que se van. ¿Qué más iba hacer? De ahí un año completico me aguanté en esa casa, pero luego salí a buscar trabajo en otras casas y me fui a trabajar con otra señora allá mismo en Caracas, pero ahí si me pagaban a mi persona, pero al final tuve que salir corriendo de nuevo porque el viejo como que se estaba enamorando de mí"

La autoridad y el respeto hacia los mayores (madre, padre, abuela, abuelo), era un principio sagrado e incuestionable en las formas de crianza propias de las niñas y niños kamëntšá, de esta forma las decisiones de la familia, así como el disciplinamiento y/o castigo (físico generalmente) de hijas e hijos lo hacía el padre y en el mejor de los casos se discutían entre padre y madre. En los relatos de Shemita, Rosa y María encontramos un punto nodal relacionado con la decisión autoritaria de madres y/o padres, frente a la incapacidad de toma de decisiones propias de las hijas. La autonomía como principio de vida kamëntšá, se sustentaba como principio colectivo para la interlocución entre autoridades propias, el pueblo o hacia las instituciones; sin embargo el principio de la autonomía en el plano personal se marchitaba a la sombra de la autoridad de los padres, así sucedía en las familias de Shemita, Rosa y María, cuando la palabra asustada de la madre era acallada con un grito o con una bofetada del padre, o cuando las órdenes de padre y madre no podían ni debían ser cuestionadas por el temor al *"juete ventiado*". Para la infancia kamëntšá "en esos tiempos" y sobre todo para las niñas, la idea de autonomía parecía esquiva ante la autoridad de los padres.

Así sucedió con varias niñas y jóvenes kamëntšá: *"ah eso de que los papás mandaran a las hijas a trabajar cuando les daban alguna plata o alguna remesa, era algo como normal"* (Rosa. Entrevista, 15 junio de 2017). De esta forma, para algunas familias, las niñas de ocho o nueve años representaban potencialmente una oportunidad para generar ingresos familiares, no era muy extraño entonces, que en determinado momento llegara la orden de empacar la ropa y salir a asumir la responsabilidad del contrato, la mayoría de veces realizado en forma verbal por sus padres.

Con el crecimiento poblacional en la zona urbana de la ciudad y el auge de empleos de oficina o de tiempo completo, se incrementa la demanda de empleadas para el servicio doméstico y el cuidado de los hijos; de esta forma las "señoras" o patronas de la ciudad de Pasto viajaban a Sibundoy a buscar "muchachas" (término peyorativo común para referirse a las empleadas del servicio doméstico), llevando habitualmente remesas (arroz, azúcar, harinas, panela) y en algunos casos dinero, para negociar el trabajo de las muchachas. Las señoras se acercaban a la madre o al padre y con ellos entablaban una larga conversación (desconocida porque las hijas y los hijos no hacían presencia en esos espacios), que culminaba en un intercambio de remesa o dinero por la muchacha, de ahí se establecían acuerdos verbales sobre el tiempo conveniente para pagar la deuda que

adquirían los padres, las condiciones de trabajo y tareas específicas que debían asumir las niñas, así se definía el contrato de trabajo. No había discusiones sobre salario, porque este era remplazado por el intercambio ya mencionado. La idea de "deuda" que emergía de esta negociación, así como la imposibilidad de los padres para conocer el lugar de trabajo de sus hijas (porque a ellos no se les suministraba esta información, pero tampoco había mucho interés por solicitar direcciones o número de teléfono de contacto de las patronas o patrones), hacía que las condiciones y los acuerdos del trabajo fueran ambiguas, efímeras y susceptibles de ser cambiadas drásticamente a voluntad de las patronas, cuando las muchachas llegaban a sus hogares en la ciudad. Así lo narra Rosa, contando la experiencia de su prima Concepción Juagibioy:

> *"A la Concha, a ella a los ocho años la habían negociado los papás, pero a ella le dijeron que sólo iba a Pasto y ella pues toda una niña no conocía nada de lugares, cuando ya fueron a llegar a la ciudad, allá la encerraron, como decir la secuestraron, no la dejaban ni salir a la tienda, nunca, y los patrones la golpeaban, la maltrataron harto, allá cuidaba marranos y cocinaba hartísimo porque los señores tenían un restaurante.*
>
> *Después de más de dos años de estar ahí, a la hija de la patrona se le ocurrió sacarla para que la acompañe al mercado, entonces la Conchita pues contenta de salir por primera vez en la calle le había dicho ¡Qué grande que ha sido Pasto!, entonces la muchacha se había reído y le había dicho, esto no es Pasto, aquí estamos en Popayán, ella se había asustado porque ni sabía dónde estaba, pero pues no podía hacer nada porque estaba encerrada. Ahí nunca le pagaron, le daban alguna ropa vieja y le tocaba comer esos restos que dejaban en el plato, las personas del restaurante. Ya un día pudo correrse y como salió sin un peso, en la calle tuvo que pedir limosna para llegar a Pasto. Pero de ahí de Pasto no quiso volver a Sibundoy, porque no quería ver a la mamá por todo el sufrimiento que le hizo pasar por haberla negociado, por eso ella se quedó trabajando ahí por siete años más, pero ahí ya le pagaban y después ya cuando era señorita se devolvió a Sibundoy.*

Situaciones de humillación, golpes y acusaciones de hurto hacen parte importante del núcleo de las experiencias de las mujeres y niñas kamëntšá en el trabajo doméstico, su condición como mujeres indígenas es un aspecto que exacerba los malos tratos de los patrones hacia ellas. El contrato verbal (entre padres, madres, señoras y patrones) que amparaba el servicio doméstico de las niñas y mujeres kamëntšá que salían a la ciudad, eludía la autoridad de los padres y exacerbaba la autoridad de los patrones, autoridad que esta vez en manos de los "señores" se traducía en

humillaciones, malos tratos, golpes, encierro y explotación de su fuerza laboral, justificando su supremacía racial, étnica, económica y social.

En un trabajo realizado por Vásquez Flores (2008), para indagar sobre la inserción laboral en el empleo doméstico de las mujeres indígenas nahuas en una zona residencial de Guadalajara, evidencia como en dichos contextos laborales, son favorecidas las prácticas discriminatorias y las situaciones de abuso por parte de los patrones (as) generalmente mestizos, debido a la situación laboral de las mujeres, que generalmente se rige bajo un contrato verbal, que no ampara Seguridad Social ni derechos laborales para las mujeres: "La mujer empleadora establece los parámetros hablando de tu y usted, e invitando o no a compartir la misma mesa o la misma comida y platos; la empleada sólo puede resistirse a ser absorbida en la vida de los empleadores, insistiendo en comer en la cocina o manteniendo ciertas reservas en sus relaciones con la familia".

A la luz de estos relatos encontramos que el servicio doméstico significó para las mujeres adultas kamëntšá un camino agridulce que se explayaba entre la posibilidad de la "libertad y la autonomía personal" y económica, frente a los rezagos de los castigos de los patrones y sus padres, el rechazo de la sociedad occidental, la explotación laboral y el sinsabor de haber salido del territorio siendo esta una última opción o como objeto de una "negociación", que en palabras de ellas fue claramente un engaño a sus mayores.

Varias mujeres salieron del territorio a desarrollar el trabajo doméstico por imposición y orden de sus padres, para otras fue la oportunidad de "escape" de la situación negativa que vivían dentro de sus hogares; y mientras frotaba ligeramente sus manos, así inicia el relato de María:

> *Bueno, yo salí de la casa por obligación, yo me escapé por el puro maltrato de mis papás, por eso me fui. Eso fue por allá como en el 71 (1971) yo tenía como unos dieciséis años, ahí fue cuando me corrí a Pasto. Pues yo miraba a otras vecinas que se las llevaban a trabajar en las casas, entonces yo dije esta puede ser una oportunidad para mí y así fue. Lo que pasa es que en mi casa la situación fue bien dura, desde que tengo uso de razón mis papás, tanto mama y papá me pegaban harto, pues ambos tomaban, cuando llegaban a la casa mi papá nos golpeaba a todos junto con mi mamá, y nos corríamos a la chagra a amanecer allá. Así los castigos, después que ya me hice señorita y ahí si fue peor, era casi todos los días, que si no me insultaban me golpeaban, o sea, cuando yo iba a traer agua o a recoger leña si saludaba a algún muchacho o medio me demoraba y seguro mi*

papá me daba rejo de pies a cabeza y cuando mi mamá intentaba defenderme también la golpeaba bien feo, le decía que ella me defendía porque era una vagabunda como yo, ajá así nos decía, hasta que me cansé, sentí que ya me estaba enfermando, ya no podía más. Entonces me fui a trabajar para Pasto, le robé una plata el día anterior a mi papá, agarré un vestido, lo metí en una chuspa y me fui a esperar el bus. Allá rápido encontré el trabajito pero al cuarto día, no sé cómo llegó mi papá y me encontró, me dijo que me devolviera, pero yo no, le dije que no, pero no me regaño ni nada, solo se fue y yo me quede más tranquila. […] Ahí trabajé me hice unos ahorritos y volví a Sibundoy ya como después de cinco años, de ahí me animé y me vine acá a la ciudad. (María. Entrevista, marzo 19 de 2017)

Para las mujeres adultas de entre los 35-60 años, el trabajo doméstico fue un puente hacia la movilización social y espacial. La movilización social que les permitía en algunos casos ser "independientes" en el uso de sus recursos económicos, poseer relaciones premaritales o noviazgos, decidir o aplazar la maternidad, incidir en las decisiones sobre sus familias en el territorio, ser autónomas en su tiempo libre y en algunos casos estudiar.

La movilización espacial, surge cuando salieron *voluntaria o involuntariamente* de sus hogares y territorio de origen, este sería un paso decisivo que concluyó con la migración definitiva a la Ciudad de Bogotá; la experiencia positiva o negativa en el trabajo doméstico de las mujeres y niñas kamëntšá en otras ciudades como Pasto, Popayán o Caracas, fue un elemento de seguridad que en el plano personal otorgó confianza a las mujeres para viajar y trabajar en otra "ciudad más grande" -Bogotá-, así mismo constituyó un capital de movilización e intercambio, ya que la "experiencia en los oficios de la casa" abría puertas laboralmente en los lugares extraños en que llagaran, así mismo funge como un elemento de intercambio, así como sucedió con Clementina, cuando por primera vez llegó a Bogotá, ella trabajó en la casa de una paisana realizando labores domésticas y el cuidado de dos niños de 1 y 3 años respectivamente durante dos semanas, a cambio de alimentación y hospedaje.

En las experiencias de las mujeres kamëntšá jóvenes entre los 17 a 34 años, observamos que si bien para este grupo etario en particular, el servicio doméstico no fue el camino directo hacia la movilización espacial fuera de territorio de origen, las condiciones y aspectos socioeconómicos de sus familias determinan la movilidad territorial temprana. Siendo así que cuatro mujeres de las que

componen este grupo etario -jóvenes-, manifiestan que, a la edad de 11 años en promedio, salieron de territorio hacia otras ciudades principalmente Pasto. Los contactos comerciales con esta ciudad han generado un proceso continuo de relaciones sociales y familiares que conectan el Alto Putumayo con la ciudad de Pasto, es así como estas mujeres viajaron tempranamente en compañía de sus familiares (madre y/o padre, tías, abuelas) a esta ciudad por motivos de compras, venta de artesanías, visitas a familiares, motivos de salud generalmente, y en algunas oportunidades viajaron a Mocoa por motivos de venta de artesanías y medicina propia.

En estas arenas, si bien Bogotá es la ciudad destino de la migración individual y familiar, no es la primera ciudad con la que las mujeres kamëntšá tuvieron contacto.

> *No hay región o ciudad expulsora para el caso del territorio de origen. El inicio de la migración Kamëntšá después de la llegada de los españoles está ligada directamente a la tenencia de tierras, desde el despojo violento de los comuneros y ejidatarios indígenas, enfrentados al expansionismo y la ambición por la propiedad de las tierras de cultivo por parte de los mestizos y la misma iglesia católica.*

Desde hace más de cuarenta y dos años las mujeres kamëntšá habitamos la ciudad de Bogotá, salimos de nuestro territorio ancestral por diversas razones que superan la idea de “una mejor vida”. Cada mujer tiene su propio tejido de vida, solo en este entramado de ires, venires, sueños, desencuentros, risas, lágrimas, palabras y consejos, es que podemos dimensionar las posibles “razones” o motivos que nos animaron a estirar nuestro cordón umbilical enterrado en el shinÿak.

4. EL SER MUJER KAMËNTŠÁ: Reflexiones pedagógicas desde la interculturalidad, procesos colectivos y reafirmaciones identitarias en Bogotá D.C.

"El ser shema (mujer) en la relación que nosotros tenemos tan directa con todos los elementos que están en la tierra y en el cosmos, entonces para mi ser mujer, es ser un espíritu, ser aire, ser fuego, ser tierra, porque tiene un gran significado, sentido". (Gladis. Entrevista, febrero8, 2018)

La pregunta sobre la mujer kamëntšá resulta bastante compleja y en algunos momentos distante, aún para aquellas personas que, como yo, reflexionamos nuestro camino y nos interrogamos sobre el lugar de la mujer kamëntšá. Mujer kamëntšá; palabras que mientras las medito, me inspiran fortaleza, sabiduría y espiritualidad; pero si regreso a otro momento de mi vida, cuando mi cuerpo y mi espíritu alcanzaron la edad del choclo (maíz tierno), estas palabras caían como agua helada sobre mi cabeza, no soportaba escuchar esas palabras; porque una vez más confirmaban lo que la maestra de la escuela alguna vez me dijo "usted es solo una india". La forma y el modo en que nos identificamos, se teje desde las vivencias y experiencias, directas o indirectas que hemos construido en la acción desde nuestra individualidad, en el territorio y con la comunidad; una acción consciente o "inconsciente" o mejor aprendida, que genera procesos de tejido de la memoria y de apropiación identitaria.

Son diversas las voces que narran el significado del ser de la mujer Kamëntšá; pero ¿Quién sabe qué es y quién es la mujer Kamëntšá? Yo pienso, quien más que la misma mujer Kamëntšá; la mujer niña, joven, adulta, mayora, que teje, que siembra, que recicla, que estudia o que trabaja en una oficina es la persona indicada para dialogar sobre su origen y su lugar en la comunidad. Haciendo una reflexión personal postulo una mirada crítica sobre la concepción y el discurso "legitimado" sobre la mujer indígena, que dentro de nuestros mismos pueblos, invisibiliza, silencia y menos precia nuestras vidas mismas. Desde las construcciones propias de las mujeres Kamëntšá en Bogotá, es de señalar que son diversas las representaciones a interpretaciones que se han elaborado alrededor del significado del ser Kamëntšá; encontramos interpretaciones políticas, reivindicativas, victimizadas, contestatarias y transformativas, que atienden en varios casos a la posición económica, social, cultural y etarea de las mujeres Kamëntšá en contexto de ciudad.

Desde afuera (academia, sociedad, ciudad, Estado) y desde adentro (mujeres indígenas, cabildos indígenas, organizaciones de mujeres indígenas) se han construido discursos proyectados sobre lo que es o más bien sobre lo que debería ser la mujer indígena. Como Maruja Barrig (2001) lo advierte rememorando la frase "Mundo al Revés" del cronista indio Guaman Poma de Ayala; cuando hablamos de mujeres indígenas surgen dos imágenes cercanas y diametralmente opuestas; "una primera imagen divisa a una mujer que destaca por la viveza de los colores de su indumentaria, la fuerza y la tenacidad de su mirada que evoca resistencia ante el mundo occidental; por otro lado, surge la imagen de una mujer indígena desprovista de aquella belleza femenina, que con la cara manchada y ojos tristes, ejemplifica la pobreza, el abandono, la ignorancia y la "inferioridad" de las mujeres y hombres indígenas".

¿Cómo definir la mujer Kamëntšá en y desde el territorio? Para encontrar a la mujer Kamëntšá es preciso devolvernos a los orígenes de lo que somos, debemos caminar mucho para encontrar los pasos que nos trajeron hasta aquí y encontrar el camino de vuelta. Como dice "atšbse bëtsmamágema Carmela" (mi abuelita Carmela), *"Bëngbe chcá endmën, bëtsca sonjëftsotocá jan, chcá monyanjeftsobenay jishëconan bëngbe luareyë", "así es nuestra vida, a nosotros nos toca caminar harto, así podremos devolvernos y encontrar nuestro origen*"; encontrar nuestro origen, esa es la tarea y el compromiso que nosotras las mujeres Kamëntšá tenemos con nuestros ancestros, mayores y las nuevas generaciones, en últimas este es la tarea de mujeres y hombres Kamëntšá por la vida de nuestro pueblo.

Comprender, sentir, visibilizar, significar, repensar y reflexionar desde la vida de las mujeres kamëntšá; es una ardua tarea, que implica urdir la multiplicidad de narraciones vitales para tejer un camino de acción y buen pensamiento orientado hacia la revitalización de nuestros principios de origen como kamëntšás. Las palabras y las voces de las mujeres que me acompañaron en este trabajo a partir de las narraciones biográficas y mis experiencias de vida, son las semillas que forjan el campo investigativo y epistémico otro, que propone un espacio de compresión e interpretación sobre la vida de la mujer kamëntšá desde la ciudad en perspectiva de nuestro territorio de origen.

La oralidad es y ha sido uno de los valores y prácticas ancestrales que permite cultivar y revitalizar la sabiduría de nuestros ancestros, siendo de esta forma una pedagogía propia en la transmisión y producción del conocimiento y la memoria Kamëntšá. Para nuestro pueblo la oralidad como

pedagogía propia trasciende la transmisión del conocimiento y se consolida como un principio rector de nuestra forma de vida propia. No pretendo darles la voz a las mujeres kamëntšá, por una razón; porque desde nuestro origen fueron los espíritus creadores de la vida humana, la naturaleza y el cosmos quienes nos dieron a las mujeres y a los hombres un cuerpo y un espíritu con la posibilidad de hablar y comunicarnos oralmente, las mujeres kamëntšá si tenemos voz y palabra, por lo tanto, no necesitamos que nadie nos otorgue esa posibilidad tan humana y tan ancestral para nosotras.

No obstante, teniendo en cuenta la importancia vital de la oralidad para nuestro pueblo, es preciso reflexionar sobre los actores, modos, espacios y escenarios que legitiman, apropian y exteriorizan dicho principio de la oralidad; esto es un cuestionamiento propio que surge en el momento en que empiezo a realizar trabajo comunitario y empiezo a participar en escenarios políticos y organizativos de mi comunidad en territorio de origen; en este camino de aprendizaje observé y viví personalmente, las múltiples formas en que se menosprecia el ser y la palabra de la mujer kamëntšá, específicamente en el espacio público y comunitario. Mi mamá siempre me dice, "cualquier momento es un buen tiempo para hablar", pero empecé a callar, hasta que en algún momento "participando" y trabajando en un espacio comunitario, un buen amigo me dijo "es que usted no habla ni por usted misma", a buena hora llegaron las palabras de este hombre, porque ese fue el momento en que emprendí una búsqueda espiritual para fortalecer mi voz y mi palabra. Las mujeres kamëntšá tenemos un universo por contar, solo hace falta caminar hacia nuestro origen.

Desde iniciativas académicas, estatales o particulares, se han realizado diversas investigaciones y estudios frente a la comunidad kamëntšá en temas referentes a: medicina propia, tejidos tradicionales, simbologías ancestrales, territorio, chagra o jajañ, lengua materna, carnaval del perdón, usos y costumbres propias; sin embargo, en ellos muy poco se habla sobre la vida de la mujer kamëntšá en cuanto tal. Trabajos muy importantes que de alguna forma han promovido una suerte de generalización cultural de la comunidad, invisibilizando las posturas, representaciones y construcciones individuales de los sujetos dentro y fuera de la comunidad de estudio. Para el pueblo Kamëntšá la vida se gesta desde el ser, estar, hacer y sentir en comunidad, no obstante, dichos principios se aprenden, apropian y practican de maneras diferentes para cada individuo. En esta perspectiva, las experiencias y vivencias de las mujeres kamëntšá en el territorio resultan fundamentales, para comprender las formas en que construimos subjetividades, aprendizajes

interculturales y apropiaciones identitarias. De ahí que la vida de la mujer kamëntšá en el territorio será explicada a partir de diversas variantes que resultaron importantes en estas memorias: aspecto laboral, conyugal, tensiones de pareja, creencias, territorialidad, aprendizajes y re significaciones identitarias.

4.1. "La primera vez en Bogotá": Primeros momentos en la ciudad.

¡Ah pues la primera vez que llegué a la ciudad, fue bien duro no, jumm, imagínese que hasta dormí en la calle! (Shemita. Entrevista, junio 02, 2017)

El inicio de la migración del pueblo Kamëntšá se relaciona directamente con la llegada de los españoles a nuestro territorio de origen, con el violento despojo de tierras a los comuneros y los continuos asesinatos de líderes y lideresas kamëntšá; es un proceso que sembró en el territorio un sistema de violencia y discriminación hacia los pueblos indígenas del Putumayo, ubicándolos en condiciones de vulnerabilidad económica, social y cultural que se manifiesta hasta nuestros días y lo encontraremos en los relatos de las ocho mujeres kamëntšá que actualmente habitan en la ciudad de Bogotá. Desde hace más de cuatrocientos años nuestro pueblo ha sido sometido a la imposición de otras formas de vida y otras formas de pensamiento motivadas por el afán de la propiedad y la "civilización" de los indios, proceso que ha acarreado para nuestro pueblo un sinfín de vulneraciones a nuestros derechos Humanos, nuestros Derechos Colectivos y nuestros Derechos Económicos, Sociales y Culturales; si bien estas condiciones afectan de manera colectiva a la integralidad del pueblo kamëntšá, en estos relatos observaremos situaciones específicas que tienen lugar dentro y fuera de la comunidad y que afectan de manera distinta al cuerpo, pensamiento y espíritu de la mujer kamëntšá, en la vida, en el territorio, el proceso de migración y su establecimiento en la ciudad[9].

[9] Es importante señalar que, debido al interés y las condiciones etnográficas del presente trabajo investigativo-reflexivo, no es posible precisar si las mujeres kamëntšá son mayormente afectadas en su salida de territorio en relación a los hombres de la comunidad y/o viceversa; ya que para aquella diligencia requerimos de un estudio sobre la vida de los hombres kamëntšá en ciudad, cosa que en este momento aún no se ha realizado. Empero, lo que es de nuestro interés es develar aquellas condiciones subyacentes de relaciones de poder asimétricas que más allá de las problemáticas que

En las vivencias migratorias de las mujeres kamëntšá aquí relatadas, encontramos un común denominador en experiencias de problemáticas económicas, discriminación y violencias, al mismo tiempo que encontramos importantes procesos de reivindicación y reafirmación identitaria, y de transformación en lo referente a valores, normas, formas de comportamiento, símbolos y significados asociados con las relaciones e identidad de género.

La salida del territorio es un asunto crucial en la vida de las mujeres kamëntšá y sus familias, es una experiencia que revela el grado de autonomía para la toma de decisiones o en su defecto revela la subordinación de la mujer a las decisiones de la familia o sus padre o cónyuge, y evidencia la existencia de relaciones equitativas en la toma de estas decisiones. Esta es una experiencia diversa y particular para cada una de ellas, que es determinada por la edad de las mujeres, la posición de ellas en la familia, las condiciones económicas familiares y situaciones sociales e históricas propias del contexto-territorio de origen-, son factores individuales o colectivos que permiten comprender si la salida del territorio a la ciudad es un proyecto individual /o familiar. Así las cosas, interesa observar cómo la experiencia migratoria de las mujeres kamëntšá con las que aquí estamos dialogando tiene dos perspectivas; una perspectiva que depende en gran medida de la proyección de vida particular de cada mujer en especial en lo relacionado con intereses de movilidad espacial-territorial, intereses de estudio y de trabajo; y la otra perspectiva que se define por los intereses familiares que proyectan en la mujer posibilidades de mejorar las condiciones económicas del hogar o que buscan para sus hijas (especialmente las jóvenes entre los 20 y 35 años) mejores oportunidades de estudio, movilidad social con interés de retorno al territorio de origen.

Shemita nos cuenta cómo la primera vez que salió del territorio llegó a Caracas por decisión y arreglo de sus padres, quienes intercambiaron una suma de dinero por el trabajo doméstico de Shemita. En la segunda oportunidad que Shemita salió del territorio para trabajar en la ciudad de Bogotá, encontramos que surge un importante proceso de empoderamiento que le otorga la

---

afectan al pueblo kamëntšá en su colectividad, afectan de manera discriminada y discriminante a las mujeres en particular, dentro de los espacios domésticos, familiares y comunitarios de sus vidas. Las mujeres indígenas de las Américas se mudan de sus territorios de origen a las zonas urbanas para estudiar, trabajar y buscar una vida mejor para ellas y su familia, pero también "para huir de condiciones de persecución familiar y social que atentan contra su vida o su integridad". (Comisión Interamericana de Derechos Humanos CIDH, 2017).

capacidad de decidir salir del territorio, con sus propios medios y sus propios contactos de salida.

> *¡Ah pues la primera vez que llegué a la ciudad, fue bien duro no, jumm, imagínese que hasta dormí en la calle! Pues yo me fui con una muchacha de Sibundoy, paisana, y ella me dijo que tenía allá en Bogotá un trabajito para mí, pues yo lo necesitaba, y ese día le dije a mi papá, y como antes ya había salido a trabajar a Venezuela ya no se les dio mucho, yo tenía como quince años, y pues ella me dijo que en la ciudad me cuadraba algo de trabajo, yo cogí la ropita y con unos ahorritos que tenía del trabajo en Venezuela, y me fui con ella. (Shemita. Entrevista, junio 02, 2017)*

El principio de organización social propio "Canÿe tsaquëngcá" (Como una sola familia) se revitaliza en las prácticas de fraternidad y solidaridad que se tejen entre las mujeres kamëntšá o paisanas[10] que salen del territorio de origen. De esta forma, encontramos en este y otros relatos, la conexión personal y solidaria que existe entre las mujeres (Jóvenes y mayoras) que salen a trabajar en el servicio doméstico hacia otras ciudades; dichos contactos se forjan como redes de apoyo familiar que aseguran para las personas que salen por primera vez del territorio una posibilidad de integrarse a la vida en la ciudad, actúan como referencias personales para encontrar trabajo rápidamente, así mismo son el soporte afectivo, emocional y familiar del que carecen las mujeres kamëntšá en estos contextos. Sin embargo, pese a que las mujeres que salen de Sibundoy cuenten con contactos en la ciudad o emigren acompañadas por otras paisanas, no siempre encuentran las mejores condiciones de vida en su sitio de llegada. Así lo narra Shemita:

> *Claro, llegamos a la ciudad y nada, sin saber para dónde ir…esta muchacha pues no había conocido bien, no sabía ubicarse, pero preguntando, preguntando, llegamos donde la señora, ahí ella me presentó me recomendó, le dijo de mi experiencia haciendo el oficio en las casas y todo, pero esta señora bravísima porque había llevado a otra paisana, mal oliente, no nos quiso recibir.*

La discriminación y el rechazo al que somos sometidas tanto mujeres como hombres indígenas, tienen múltiples posibilidades de ser, aquí encontramos que el "mal olor" fue y es en nuestros días una causa legítima para rechazar a una paisana. A propósito, Barrig (2001) señala que "El mal olor de un cuerpo se transforma en un arma retórica para la exclusión. Una de las maneras en que la sociedad dominante puede controlar su miedo en momento de crisis social es intensificando las dimensiones negativas del dominado, es a través de la degradación

[10] Paisana o paisano: Término referido entre indígenas y no indígenas que denota cercanía o familiaridad por territorio de origen o nacimiento. No se vincula directamente con la familiaridad étnica.

del otro deshumanizado. (p.24)

Continúa Shemita comentando:

> *Y no nos dejó entrar, no nos dio posada. Entonces sin saber para dónde coger, pero la muchacha sabía que en el centro ahí en la parte de San Victorino[11], se la pasaban los inganos, entonces arrancamos a caminar para allá, llegamos cansadísimas al centro, pero ya como a las siete de la noche, pues ya no había nadie, ya no estaban, solo estaban esos de la calle. Y no sabíamos ni que hacer, pero por esos lugares había gente durmiendo con cartones arrimados en las paredes, y pues no había de otra, no teníamos nada de plata, nos quedamos ahí. Como por ahí votaban harta basura y cosas, pues fuimos a buscar cartones y plásticos para abrigarnos y encontramos una buena cantidad y nos hicimos ahí, así como esos otros, acomodamos como un refugio de cartón y amanecimos allí; ah, pero en la noche si parecía que nos íbamos a congelar. Pero era un peligro, pues ahí dos mujercitas y bien jóvenes, pero bueno, como ambas estábamos bien cansadas, con hambre, y bien sucias, yo creo que no nos echaban el ojo.*
>
> *Casi no dormimos, así dos noches nos tocó, pero sí al otro día, ya hablamos con los paisanos de Santiago, ch pobloyquëng (los ingas). Y ellos pues si para qué, si se preocuparon por nosotras; nos quedábamos ahí con ellos mientras ellos vendían sus medicinas. Ellos nos regalaban pan, arrocito, así en los tres días de estar en la calle nos dieron comidita, si se portaron bien, para qué. A sí, pues los tres días en la calle.*
>
> *Pero como te digo, fueron dos noches de dormir en la calle, porque al tercer día otra vez nos estábamos acomodando para dormir en ese rincón que habíamos escogido, y llego una señora inga, como joven todavía, y nos invitó a la casa donde la tía de ella, y pues de una nos fuimos para allá.*

[11] San Victorino ubicado en el centro de la ciudad, es uno de los primeros lugares de socialización para las mujeres que por primera vez llegan a Bogotá, es el escenario en donde se encuentran entre paisanas o conocen a otras paisanas de Santiago o Sibundoy. Este lugar del centro de Bogotá, es para varias de las mujeres mayores (de entre los cuarenta años hacia adelante) un espacio para el encuentro entre paisanas y paisanos, que es aprovechado para averiguar sobre sus familias en el territorio, compartir sus situaciones en el trabajo, ubicar nuevos espacios laborales, colaborarse en la consecución de nuevos contactos de "patronas" y finalmente, se aprovechado este espacio para revitalizar los lazos familiares y comunitarios de las mujeres kamëntšá en la ciudad.

Esta transición territorial se torna difícil y es fuente de mayor vulnerabilidad para las mujeres en la ciudad, que se enfrentan con situaciones adversas de discriminación y precariedad económica, sin embargo, la fraternidad existente entre *cabëng (Nosotras, nosotros)* o entre paisanos de la gran familia kamëntšá es una oportunidad vital para superar estas situaciones, así sucedió con Shemita. La experiencia que nos cuenta Diana, una mujer joven de veinticinco años, líder, estudiante universitaria que habita en la ciudad hace siete años; quien se desplazó a Bogotá por motivos de estudio, aunque ya había hecho visitas previas a esta ciudad por razones familiares, evidencia que, si bien durante su salida del territorio y llegada la ciudad contó con el constante apoyo de su familia, no logra establecer una relación afectiva con las dinámicas socio- económicas y con las condiciones geográficas de Bogotá "No me imaginaba venirme a radicar acá, no, a mi Bogotá no me gusta, pero ya fueron las circunstancias" (Diana. Entrevista, noviembre 16, 2017). Este es un sentimiento cuasi generalizado en las palabras de las mujeres kamëntšá con las que aquí dialogamos, el fuerte vínculo espiritual con el territorio de origen entraña sentimientos de inconformidad, disgusto y distanciamiento con la ciudad, a su vez que crece en su espíritu una efímera esperanza de volver definitivamente al territorio.

> *"No me gusta Bogotá porque pues es un cambio fatal, digamos que yo siempre viví en el campo. Entonces pasar de ver montañas, a ver solo casas, edificios, cemento, aguantarse los trancones, que acá todo es plata, el estrés, acá todo es duro. Entonces la ciudad, es que realmente no me gusta. Cambiar el contexto rural del territorio por el contexto urbano siempre es complicado" (Diana. Entrevista, noviembre16,2017).*

Así mismo las experiencias complejas que ha vivido y viven las mujeres jóvenes por la discriminación en la ciudad y específicamente dentro de los escenarios educativos-universidad-, es en principio un fenómeno que en el fondo combina una triple exclusión por ser "pobres", por ser mujeres y por ser indígenas; sin embargo es este último aspecto el que en su mayoría promueve acciones y actitudes de discriminación contra las mujeres kamëntšá; Juliana una mujer estudiante de 23 años, nos cuenta cómo vivió esta situación en su universidad:

> *"No pues ellos no conocían mis apellidos y se les hacía raro, y entonces como no sabían pronunciarlo lo decían como se les ocurriría y luego en tono de burla empezaron a llamarme por mi apellido; hasta que yo dije que ya no iba a tolerar eso y les dije que la universidad no era un batallón militar como para que me llamen por mi apellido y que yo tenía un nombre y un apellido y que ellos debían respetarme, y así ya cambiaron". (Juliana. Entrevista 25 de septiembre,2018)*

El contexto académico enfrenta a las mujeres Kamëntšá con múltiples tensiones que van desde las actitudes de rechazo hasta la discriminación implícita en el proceder educativo del sistema universitario; sin embargo, en dichas

situaciones, el encontrarse con otras mujeres y hombres indígenas en ciudad, diferentes procesos organizativos propios y el "estar fuera de territorio de origen", les ha motivado a generar actitudes y capacidades de reflexión y transformación de dichos sucesos; siendo así que en el momento las mujeres jóvenes representan y lideran ávidamente procesos de transformación y re-apropiación epistemológica de los círculos académicos. Así se piensa la ciudad, como un escenario propicio para la re-educación de la misma comunidad y la sociedad en general, porque como señala Juliana la educación es fundamental para la transformación de prácticas discriminativas, por ejemplo, que se reproducen muchas veces de manera inconsciente:

> *Cuando yo llegué a la universidad, era bien raro como me veían; de pronto no era que me señalaban tanto por ser indígena sino porque no conocían lo que somos los pueblos indígenas. Entonces me preguntaban que, si allá en el territorio todavía andábamos con taparrabo, o qué si Sibundoy era parte del Ecuador y cosas así. Pero lo que pasa, es que eso no es todo, la misma academia en sí a uno lo rechaza, el sistema educativo no tiene un enfoque diferencial para pueblos étnicos, somos como parte de un requisito que debe cumplir, porque tiene que haber estudiantes indígenas en la universidad, debe haber un número de indígenas por carrera.*
>
> *Entonces claro cuando uno llega, el primer rechazo que uno tiene es ahí mismo dentro del sistema educativo, entonces uno tiene que adaptarse a cosas que por el mismo espacio de dónde venimos no nos han enseñado. ...Entonces llega ahí la comparación por ejemplo de una escuela o colegio público de Bogotá, con un colegio de Sibundoy, pues no es la misma educación, uno tiene otros conocimientos, pero acá igual te miden con la misma regla. (Juliana. Entrevista 25 de septiembre,2018)*

La inserción en la educación superior, es un paso transicional fundamental en la vida de las mujeres, sin embargo, para todas (las mujeres jóvenes) ha sido una experiencia compleja, que rememora experiencias de discriminación, rechazo y segregación. Si bien Diana y Juliana, vivieron estas experiencias de discriminación étnica en territorio de origen cuando estaban en la escuela y en el colegio respectivamente; esta experiencia también se da en la universidad, específicamente en los primeros semestres de sus carreras. Situaciones que se aseveran con los señalamientos debido a la procedencia regional, situación económica, "nivel educativo", acento regional, forma de vestirse, entre otros. La academia para las mujeres es un espacio de tensiones y encuentros que les resultan ambiguos; por una parte, se encuentran ante la posibilidad de adquirir nuevos conocimientos y generar capacidad reflexiva en la ámbito personal y comunitario; por otra parte, la academia es el escenario donde mayormente viven situaciones y confrontaciones por discriminación étnica principalmente, pero más allá de estas actitudes generalizadas en la universidad, surge en este mismo espacio, actitudes críticas y prácticas

transformativas de estas situaciones.

> *Uno acá tiene que hacerse fuerte realmente, y es acá donde uno empieza a valorar esa identidad que como jóvenes de pronto la estamos perdiendo, por nuestro desinterés y la misma presión social. Pero uno llega acá y ya no hay nadie que lo defienda, entonces a uno le toca defenderse, entonces la manera es esa, expresarse y decirles a las personas que deben respetar; porque fuera del apellido, nombres… pues somos personas, somos humanos y merecemos respeto.*
>
> *En principio como personas indígenas debemos llegar a la academia para adquirir conocimiento, para fortalecer nuestro conocimiento y llevarlo al territorio; pero bueno a veces pasa que olvidamos nuestro conocimiento que viene heredado milenariamente por nuestros abuelos, pero eso no es bueno, porque es como estarnos perdiendo a nosotros mismos…Uno cambia y más estando acá en la ciudad, yo he cambiado mi forma de pensar, por ejemplo, en mi identidad, yo acá defiendo mi identidad, la valoro mucho más de cuando estaba allá en territorio, siento que me he fortalecido. (Juliana. Entrevista 25 de septiembre, 2018)*

Las conexiones familiares nucleares de las que se carece en la ciudad, motivan sentimientos de soledad al mismo tiempo que generan actitudes desconfianza y valor consigo mismas, lo que las lleva a asumir decisiones propias; en la universidad, por ejemplo, son ellas mismas las que hablan y hacer por sí mismas. Mientras que las mujeres asumen esas decisiones por su cuenta, en este camino emerge la necesidad de actuar pensando en las generaciones venideras, es decir, las decisiones que ellas toman dentro de la universidad se realizan suponiendo prospectivamente mejores condiciones de llegada para los y las hermanas Kamëntšá que recién ingresan a la universidad; del mismo modo, las resistencias que ellas generan en estos espacios son pensados en términos educativos para la comunidad académica, así como para la sociedad en general y la misma comunidad, llamando la atención sobre la fraternidad entre las personas.

Son cambiantes las nociones que configuran la cuidad, vista desde el territorio de origen y cuando se la habita; no se explica esta relación en la lógica de ilusión-desilusión, como cuando se desea o se objetiva algo, pero cuando se lo obtiene se pierde el encanto; sino que las experiencias son cambiantes desde que inicia el proceso de migración hasta el establecimiento de las mujeres kamëntšá en la ciudad, se comprenden desde un complejo análisis integral y reflexivo que involucra relaciones de interacción, reciprocidad, transformación, aprendizajes y des-aprendizajes en el transcurso de la vida de las mujeres kamëntšá en Bogotá. Así como en el *jajañ* (chagra) cuando la luna camina las plantas del maíz se doblegan, pero a su paso, se levantan con más fuerza y más frutos; así cada una de las mujeres ha vivido, pensando y sentido la cuidad de maneras distintas, pero en esta

multiplicidad de caminos, encuentran el cordón umbilical del territorio que las motiva a caminar unidas por su pueblo. Las primeras experiencias de socialización en la ciudad dependen en gran medida de las condiciones armónicas y/o violentas que enfrentan las mujeres kamëntšá, en lo referido a lo económico, lo social, lo identitario, lo territorial y su forma de vida propia.

Así por ejemplo Diana nos comenta como fue su experiencia en los primeros días en que se estableció en la ciudad:

> *Yo tenía un tío que vivía acá y estudiaba en la universidad, y entonces él llamó a mi papá y le dijo –mándela a estudiar-, entonces mi papá aprovechó y dijo que si, y yo como por salir a ver, a experimentar salí. Yo sin saber ni que iba a estudiar, sin saber en dónde iba a estudiar, sin saber nada salí, ya yo llegué acá en Bogotá y acá fue donde conocí como es la rutina. Bueno ahí en el principio, en el primer año pues como que no sufrí mucho pues porque vivía con mis tíos, todavía era menor de edad pues no trabajaba, solo me dedicaba a estudiar, no fue difícil ese año… Estudiaba arqueología en el Externado. Entonces digamos que entre mis papás y mi tío me ayudaban, en esa época no sabía cómo coger un bus porque siempre íbamos en taxi, todo me lo tenían ahí. No sufría para nada, solo tenía que estudiar.*
>
> *Pero en ese momento juepucha… la educación en Sibundoy no es muy buena, pero cuando uno llega acá, la exigencia, los trabajos, las trasnochadas, fue duro porque las lecturas que uno hace acá son muy profundas y le piden los trabajos para el otro día, no para la otra semana ni para dentro de seis meses. Entonces uno acostumbrado a otras rutinas, fue difícil el cambio, esa carrera que ni siquiera la conocía, pues meterme en una vaca loca que al final me terminó aburriendo. (Diana. Entrevista, noviembre 16, 2017).*

Sin duda en los relatos de las mujeres kamëntšá que llegan a la ciudad de Bogotá por primera vez, los contactos familiares, laborales y entre paisanos juegan un rol importante en la forma y en las condiciones en que las mujeres inician su proceso de socialización en la cuidad. No obstante, dichos factores que diferencialmente configuran las experiencias de las mujeres kamëntšá en Bogotá, ubican en todos los relatos situaciones de tensión y contradicción por su pertenencia étnica, posición socio-económica y origen geográfico, siendo así que, aunque para muchas la salida a la Ciudad es una alternativa para "lograr mejores condiciones de vida", no deja de ser cierto, que cuando llegan a Bogotá, enfrentan condiciones que las ubican en un grado mayor de vulnerabilidad que cuando estaban en su territorio.

4.2. Canÿe tsaquëng cá (Como una sola familia) "Acá si hay la solidaridad entre los paisanos". Principio de vida y de conocimiento.

Los principios y valores que milenariamente orientan la vida del ser kamëntšá, están interrelacionados con la espiritualidad, las formas propias de trabajo, medicina, educación, organización y cultura; son espacios y tiempos que se materializan en las prácticas cotidianas que entretejen el *juabn* "pensamiento kamëntšá" y dan lugar a esa experiencia vital que se denomina identidad; esa identidad que se ubica más allá de la abstracción, categorización y conceptualización y que por el contrario, desde nuestra concepción propia del tiempo se revitaliza con el pasado-presente. La identidad es una posibilidad de ser, retornar y vivir lo que somos, es el espacio desde el cual podemos conectarnos con nuestras mayoras, abuelos y nuestro territorio propio. Así las cosas, la identidad siendo esa experiencia vital que nos ombliga con nuestro origen, al mismo tiempo nos permite recrear desde nuestro cuerpo y nuestro pensamiento el ser y estar como kamëntšá fuera de nuestro *waman luwar* "sagrado lugar o lugar de origen"; generando pautas u horizontes de vida que hacen posible la vida desde la colectividad, la hermandad y la comunitariedad, horizontes que se recogen en nuestro principio de origen *canÿe tsaquëng cá* o "como una sola familia"; más que un valor cultural (sembrado en la costumbre) este es un principio de vida kamëntšá y es para las mujeres kamëntšá el espacio o la posibilidad de tejerse así mismas desde la hermandad para tejer a las hermanas, abuelas, sobrinas, tías, que llegan a la ciudad.

> *"Ah sí, pues los tres días en la calle, pero como te digo, fueron dos noches de dormir en la calle, porque al tercer día otra vez nos estábamos acomodando para dormir en ese rincón que habíamos escogido, y llegó una señora inga-Carmen-, como joven todavía, y nos invitó a la casa donde la tía de ella, y pues fuimos para allá, allá si nos brindaron la comidita, bien buenas personas, hasta zapatos me regalaron, porque de Sibundoy salí con un par de chanclas, y de tanto andar para allá y para acá, se me estaban arrancando y me estaban pelando los pies, ella me regaló unos zapatos de la hija, a la otra muchacha le dio una ruana, ahí nos quedamos una noche y al otro día la señora nos dijo que le ayudáramos con las cosas de la casa, y pues sí eso hicimos, pero es que ahí solo nos quedamos dos días nada más" (Shemita. Entrevista, junio 02, 2017).*

Shemita narra su experiencia de las dos noches que pasó junto a su paisana en un refugio de cartón en San Victorino, que se interrumpen por la llegada de una mujer Inga que solidariamente las invita a alojarse en su casa, brindándoles alimentación y algunas prendas de vestir, a cambio las mujeres debían colaborar con los oficios de la casa. Gracias a la herencia de los *shoshouáng* "caciques" Carlos Tamoabioy y Luis Narices desde inicios del siglo XVIII el pueblo Kamëntšá e Inga compartimos el mismo territorio, lugar desde donde emergen

conexiones de hermandad entre los paisanos o "cabëng" Inga y/o Kamëntšá que tienen sus huellas en las resistencias colectivas en la defensa del territorio propio ante la llegada de los primeros colonizadores; ahora compartimos un pacto que pese a nuestra cercanía territorial y cultural en el Valle de Sibundoy, nos permite un reconocimiento colectivo entre nosotros que genera relaciones positivas entre ambos pueblos en la ciudad. Como narra Shemita, fue una paisana Inga quien decide sacarlas del refugio en la calle para alojarlas en su casa, sin conocerlas decide llevarlas a su hogar para brindarles apoyo en sus necesidades básicas al tiempo que en forma de trueque ellas colaborarían con las tareas domésticas; Carmela, la paisana Inga no estaba buscando "muchachas para el servicio" sino que había escuchado que había dos paisanas jovencitas en la calle, por lo que decide colaborar. Desde un análisis feminista contemporáneo del asunto podríamos señalar entonces que esta es un hallazgo de una experiencia de sororidad entre "indígenas"; a propósito, Lagarde (2009) señala que:

> *La sororidad es una experiencia de las mujeres que conduce a la búsqueda de relaciones positivas y a la alianza existencial y política, cuerpo a cuerpo, subjetividad a subjetividad con otras mujeres, para contribuir con acciones específicas a la eliminación social de todas las formas de opresión y al apoyo mutuo para lograr el poderío genérico de todas y el empoderamiento vital de cada mujer". Pacto entre mujeres: sororidad," consulta 13 de agosto de 2018, http://biblioteca.efd.uy/document/188)*

Es un importante aporte que denota las matrices de acción, conceptualización y análisis para la reivindicación genérica y positiva de las mujeres, es una invitación que a mi parecer es vital y necesaria si queremos sanar a la humanidad, sanando aquellas enfermedades históricas que las mujeres de este planeta llevamos en nuestros cuerpos y espíritus ; no obstante y sin la intención de demeritar los aportes de teóricas y feministas como Marcela Lagarde, pienso que este concepto se vería forzado si lo adaptamos para el análisis de la experiencia que narra Shemita; como decía mi abuela Carmela "Cada persona cuenta o dice lo que tiene decir desde su propio entendimiento"; y en esta perspectiva mi entendimiento ahora se ubica en el pensamiento Kamëntšá; ese pensamiento Kamëntšá que nos sitúa en colectividad, comunidad y hermandad. Desde la filosofía Kamëntšá, esta experiencia de una mujer Kamëntšá en Bogotá expresa la profundidad de este principio de vida "cabëng" y todo lo que significa vivir unidas y unidos como pueblo; nosotros hablamos de "cabëng" o "nosotros mismos", mi mamita Inés comenta al respecto:

> *A ver, pues es que cuando se habla de cabëng se habla como de todo lo que representa la existencia del Kamëntšá; en estos últimos tiempos se escucha más como que se refiere a las personas, cabëng es como decir nosotros o de nosotros mismos; por eso es que cuando uno ve por primera vez a una*

persona y le parece que tiene rasgos Kamëntšá uno dice "a chá cabëng boboná" (a él parece uno de nosotros mismos), pero al decir cabëng también se está refiriendo como a una gran familia, por eso desde esta palabra también se distingue a indígenas así sean de otros pueblos, cabëngas como indígenas o personas de nuestra familia. Así es que nos reconocemos nosotros. Por eso también en el canto de alegría en el Clestrinye (Carnaval del Perdón) uno dice …chams cabënga chams bëndata, por eso somos familia, por eso estamos nosotros...; y son palabras que se comparten entre todos, desde el más chiquito hasta el más grande, porque es un valor que nos une a todos. (Inés. Entrevista, diciembre10,2017).

Cabëng, desde la concepción Kamëntšá es entonces esa energía vital que nos motiva a pensar, hacer y estar en compromiso con nuestra gran familia que incluye a personas Kamëntšá y de otros pueblos; si bien en el proceso de aculturación que vivimos los pueblos en territorio de origen y en contexto de ciudad se han generado equivalentes lingüísticos y culturales entre nuestra lengua materna y el castellano, como la palabra paisana o paisano que denota la pertinencia o cercanía territorial de nacimiento; la palabra cabëng para los Kamëntšá es la palabra con la que reconocemos a nuestra gran familia, más allá de la relación territorial expresa la relación de origen y de hermandad entre los pueblos; este principio de vida en el espacio de ciudad representado en la práctica de valores de relacionamiento socio-cultural se acerca a eso que se ha denominado "Interculturalidad", nosotras las Kamëntšá en ciudad caminamos la interculturalidad pensando en nuestra vida y en la vida de nuestros pueblos; la interculturalidad entre mujeres y hombres del mismo pueblo (Porque cada persona vive, aprende y siente su cultura de forma distinta) y entre mujeres y hombres de otros pueblos originarios.

La relación física y espiritual que tenemos con el territorio, genera y promueve en los sujetos acciones y comportamientos que fortalecen su identidad, desde la identificación y el reconocimiento con los otros. Desde el pensamiento kamëntšá las mujeres originariamente somos educadoras, educadoras desde los múltiples escenarios que tejen nuestra vida dentro y fuera de territorio. De forma que el pensamiento propio y sus pedagogías históricamente negados e invisibilizadas por la academia occidental, se consolida como una estrategia epistémica de "Resistencia y re-existencia" desde el aprender y ser, compartiendo con los demás, reconociendo en "la otra y el otro" un sujeto de saber, de memoria y de hermandad, que hace posible la construcción de conocimiento crítico-reflexivo en colectividad. En este diálogo de pensamientos, se rescatan valores éticos y culturales que transforman no solo las relaciones dentro de las mismas comunidades, sino que propenden por la trasformación de las relaciones sociales y de poder en la sociedad en general, el pensamiento y el valor de la mujer kamëntšá es una fortaleza para el pueblo y para la ciudad, estamos caminando, educando y aprendiendo. En estas arenas, cada paso en la ciudad es

un desafío, desde el auto reconocimiento como el relacionamiento con las personas no indígenas, que en varios casos cuestionan y denigran nuestras formas de ser, así lo comentan las hermanas kamëntšá.

Continúa comentando Shemita cómo después de haberse hospedado donde "la paisana Inga" tuvo que salir de esa casa debido a la inconformidad del esposo de Carmen, quien decidió dejar que Shemita se vaya, puesto que era una persona "desconocida" por lo que su presencia en la casa le generaba desconfianza. Sin embargo, Carmen en medio del disgusto con su esposo (un *škená*, un hombre mestizo que al parecer no compartía la fraternidad que motivó esta acción) decide contactar a una mamita Kamëntšá- Clemencia Chindoy-, y así lo cuenta Shemita:

> *Pero en la noche llegó el marido de ella, y le dijo que cómo había recibido una persona así sin conocer que no me podía dar trabajo, entonces ahí fue donde me mando donde la bata Clemencia Chindoy la mayorcita… Chá, la de San Francisco (Barrio San Francisco en Bogotá), chaftac (con ella) me mandó, entonces, pues me dijo, gracias a dios, acá hay una paisana de ustedes también, vive en tal parte, hace tiempo trabaja y vive en San Francisco. Entonces, yo le dije que me hiciera el favor de llevarme también pues con la otra paisana, pero ella ya no se iba conmigo porque ella sabía tejer entonces si le dijeron que podía quedarse ayudando con el negocio de ellos; entonces ella había llamado ya habían hablado con la batá Clemencia, entonces la mayorcita había dicho que me la trajeran, que ella debe ser alguna paisana conocida…Cierto yo llegue allá se pusieron a tomar, allá me presentó y la batagem (señora) bien pa que, me dio posada, me dio comida; con ella trabaje unga shënÿe (tres meses), en esos tiempos me pagaba tres mil pesitos, yo le ayudaba también pues a cocinar a lavar, en esos tiempos los señores de hoy en día que están jóvenes, eran pequeñitos eran tres, entonces yo tenía que cuidarlos mandarlos para la escuela y bañarlos y poner la ropa .Y así, pero después me fui, porque me dieron la oportunidad de trabajar en otro lado como interna y pues me pagaban mejor, entonces le dije a la bata que me iba y ella me empacó unas ropitas y me regaló una ruana nueva y me fui.*

Los sujetos somos portadores del conocimiento y del saber, así nos lo han enseñado las abuelas y abuelos, en donde quiera que caminemos nuestra sangre y nuestro espíritu kamëntšá serán la guía para refrescar la memoria y tejer vida con los "otros hermanos" (no indígenas). Las mujeres en ciudad, desde las prácticas cotidianas generamos vida, educamos y resistimos colectivamente, en el relacionamiento con las demás mujeres y hombres indígenas y no indígenas estamos construyéndonos así mismas como sujetos históricos y sociales, en tanto que existimos gestando otras formas de apropiación territorial

(desde la memoria y el cuerpo) y de identidad (que valora y cultiva lo individual desde la pertenencia colectiva-comunitariedad "Nosotras/nosotros mimos") y en relación con los demás, una relación no jerárquica ni subordinada, sino de compromiso y responsabilidad como mayoras y educadoras de la vida (interculturalidad). Para las Ciencias Sociales este es "otro" camino epistémico y pedagógico para re-pensar el territorio y la identidad, desde la palabra, el compartir, la memoria, la diversidad y la diferencia en el ser y el sujeto pedagógico, reconociendo "las experiencias vitales, el conocimiento y la memoria individual y comunitaria" como pilares para el diálogo teórico en el aprendizaje y reapropiación territorial-identitario desde la interculturalidad o mejor desde el principio la comunitariedad. Desde este principio de vida, los pueblos indígenas nos educamos y resistimos en la ciudad. Los contactos que se tienen entre los Inga y Kamëntšá, se consolidan como una de red de apoyo para los paisanos que llegan por primera vez a la ciudad; los que ya están en la ciudad asumen el papel de "mayoras y mayores" para la comunidad, tejiendo un sentido de comunitariedad y protección para las recién llegadas; acá en la ciudad independientemente de la familia de procedencia, posición social o económica se fortalecen los lazos familiares de manera consciente, es una práctica de vida que nos permite resistir cultural y físicamente; la ciudad abre geográficamente nuestro espacio vital pero a su vez afianza el núcleo relacional entre Kamëntsás.

> *El ser mujer Kamëntšá es como un complemento más de ese todo, que el Kamëntšá y la Kamëntšá tenemos algo bien importante, que es el estar sembrado allá en la tierra, entonces el Kamëntšá, es un ser que vive en su territorio, tiene su espacio propio y así es como nos identificamos, que siempre tratamos de saber quiénes somos, tratamos de entendernos a nosotras. Y así mismo el estar sembradas en el territorio, nos define actitudes, con pensamientos y con sentimientos propios. Yo creo que la única alternativa es volver a nuestras raíces, volver hablar Kamëntšá como un código de comunicación esencial, tener el tejido como forma de comunicarnos y mantenernos activas, tener una espiritualidad diferente es muy propio de nosotros. (Gladis. Entrevista, febrero8,2018)*

4.3 "Shembasábe juabn, el pensamiento de la mujer": Concepciones de lo femenino, re-significaciones y afirmaciones identitarias por/para la educación y la vida en comunidad y en ciudad.

Ante la pregunta sobre la validez o mejor la coherencia de la primacía del ser mujer sobre el ser indígena Kamëntšá o viceversa, responderé que el día en que nací, nació una mujer kamëntšá, es decir que dentro de ambas posibilidades del ser no hay una posibilidad más o menos importante que otra, el pensamiento de la mujer Kamëntšá está tejido originariamente entre la integralidad y complementariedad de la feminidad y la identidad kamëntšá, son dos caminos que se tejen para dar lugar una vida, una vida fundante, transmisora, educadora y creadora como es la mujer.

La feminidad es fundante, creadora e integradora como la chagra, ese es nuestro pensamiento; de forma que el territorio y la identidad son dos conocimientos-sentimientos que se entretejen y se encuentran en la fluidez del espíritu mismo de la mujer kamëntšá educadora. Este es un proceso que desdibuja la costumbre metodológica de las Ciencias Sociales y promueve espacios para la potenciación de los sujetos en su propio mundo, o lo que Quintar (2002) ha denominado la Pedagogía de la Potenciación; es una didáctica del ser y del saber que ubica y se reconoce en el pensamiento de la mujer kamëntšá, que desde el *uaman juabn* (pensamiento propio, históricamente invisibilizado) como horizonte de sentido, genera espacios de concienciación, reconocimiento y re significación del sujeto que aprende y que enseña, tejiendo una relación comunitaria entre hermanas y hermanos para la educación comprometida con el origen, el ser y el futuro. Es una relación comunitaria que transforma las casillas de la jerarquía del conocimiento, para retornarlo a su función social y cultural con los pueblos indígenas y con el mundo; el saber y la resistencia de las mujeres indígenas en ciudad es un aporte tanto para nuestra comunidad como para nuestra sociedad y para nuestra humanidad; reconocer el espíritu educador es potenciar nuestra fuerza dual, complementaria, tejedora y guardiana del conocimiento kamëntšá, es en últimas asegurar los espacios armónicos de formación propia tan necesarios para nuestra vida misma.

El proceso de reconocimiento y el fortalecimiento de la identidad étnica y de género, tiene diversos embalses que surgen desde las experiencias de las mujeres Kamëntšá en el territorio y su vida actual en la ciudad; pero ciertamente para las mujeres Kamëntšá que habitamos en Bogotá este reconocimiento identitario ha sido un largo proceso de diálogo, encuentros, desencuentros, compartires y sucesos positivos y negativos que surgen al interior de la comunidad, en el relacionamiento con las personas mestizas de la ciudad y en los escenarios

cercanos; contextos laboral, educativo y familiar.

Es difícil recoger todas las experiencias vividas de las mujeres en ciudad, pero aquí recogeré aquellas cuestiones que desde los contextos y subjetividades particulares dan lugar a reflexiones y re-significaciones identitarias de las mujeres kamëntšá en ciudad. Un punto en común en todos los relatos es la capacidad de resiliencia, empoderamiento y capacidad de cambio, que en su interior llevan resistencias para la transformación de los roles y las identidades de género; para las mujeres jóvenes este proceso se manifiesta desde los procesos de reafirmación identitaria desde sus propios espacios (universidad, grupos de danza, grupos de música, trabajo) que a su vez motivan a las mujeres a asumir roles diferentes a los asignados social y culturalmente, ahora siendo la cara visible de los pueblos dentro de la academia y otros espacios en la ciudad. Por otro lado, las mujeres adultas y sus experiencias, las han motivado para generar procesos de transformación (que, aunque es un proceso un poco más lento en relación a las proyecciones de las jóvenes), sobre todo en el interior de sus familias; como ejemplo de ello tenemos que tres de las mujeres adultas con las que aquí charlamos se encuentran hoy separadas de sus cónyuges.

> *"Yo conocí a mi esposo aquí en Bogotá, cuando estaba trabajando en una casa de familia. A los tres meses nos fuimos a vivir juntos, quedé embarazada casi en el siguiente mes y desde ahí empezaron los golpes, yo me aguanté doce años de mi vida en esas condiciones. Mi familia me decía que lo dejará, pero yo ya tenía dos hijos con él y me quedaba muy duro mantenerlos sola; pero llegó un día que yo dije ya no más, ya he aguantado suficiente y me fui; ahora pues estoy sola con ellos, pero ha sido la mejor decisión que he tomado en esta vida". (Rosa. Entrevista, mayo16 de 2018)*

Rosa actualmente es una mujer divorciada y se desempeña en labores domésticas y en la atención al cliente en locales de venta ropa; expresa en su relato como después de un largo tiempo de sufrir la violencia intrafamiliar por parte de su esposo, decide separarse; para ninguna de ellas ha sido fácil tomar este tipo de decisiones sin embargo esto las ha motivado a surgir y a empoderarse o más bien a recuperar su valor y su fuerza como mujeres indígenas en el direccionamiento de sus vidas. A propósito, en un estudio realizado sobre los roles de género desde las mujeres nahuas de la Huasteca Hidalguense que migran a la ciudad de Guadalajara, se evidencian las transiciones en las reafirmaciones de la autonomía de las mujeres en contextos de migración:

> *"Se pensaba que por ser mujeres jóvenes e indígenas no tenían poder de decisión y eran manejadas por padres, hermanos o maridos; sin embargo, las historias de vida revelaron que las jóvenes no solo decidían, sino que en la medida que generaban recursos para sus*

comunidades, trastocaban los roles, ya que eran ellas quienes controlaban desde la ciudad la participación de la familia en fiestas, negocios y faenas comunitarias. Esto no significa que en muchas ocasiones no sufrieran el rechazo y la crítica de miembros de la comunidad, así como de su propia familia, sobre todo cuando éstas empezaban a hacer uso de costumbres citadinas como la vestimenta, el lenguaje y las prácticas de su rol de mujer que decide ser sexualmente activa sin casarse, y aun casada decide si quiere o no tener hijos" (Klein, Vásquez. 2013)

Estos procesos develan un aspecto fundamental para la re-significación identitaria y de género de las mujeres en ciudad, y es la autonomía. La autonomía de las mujeres, es un proceso creciente que se abre paso entre las posibilidades de independencia económica, nuevas configuraciones y experiencias de pareja y noviazgos, la decisión sobre la maternidad, cuidados de la salud, percepciones del cuerpo y proyecciones culturales, laborales y profesionales, todo ello en contraste y/o en continuidad de los roles de género edificados en la cultura kamëntšá. A pesar de la heterogeneidad del proceso migratorio y de la vida particular de las mujeres en la ciudad, podemos encontrar que para todas ellas la autonomía que "han ganado" en la ciudad, es un elemento que las diferencia de las mujeres kamëntšá que están dentro de territorio de origen; si bien, son conscientes de que en Bogotá enfrentan un importante riesgo de debilitamiento y pérdida de valores y saberes culturales, asumen que la autonomía ganada por ellas mismas representa un aspecto importante en favor del empoderamiento identitario de ellas y de su pueblo.

Las nuevas condiciones de vida de las mujeres kamëntšá en ciudad, no nos alejan de nuestros orígenes por el contario, cada una de las mujeres aquí presentes hemos vivido distintas experiencias de discriminación y rechazo en algunos casos manifiestas y en otros casos implícitas dentro de aquellas prácticas de *interculturalidad* que según Walsh (2012) puede entenderse desde tres perspectivas, funcional (jerárquico), relacional (general) y/o crítico (como proyecto político). Las mujeres kamëntšá dentro y fuera del territorio, estamos sembradas en la tierra de *tabanoy* (Sibundoy), tenemos nuestro vientre materno que nos conecta con nuestras ancestras y nuestra madre tierra, estamos generando procesos por la vida colectiva de la gran familia kamëntšá.

El ser shema (mujer) en la relación que nosotros tenemos tan directa con todos los elementos que están en la tierra y en el cosmos, entonces para mi ser mujer, es ser un espíritu, ser aire, ser fuego, ser tierra, porque tiene un gran significado, sentido…El ser

mujer Kamëntšá es como un complemento más de ese todo, que es el Kamëntšá. El Kamëntšá, es un ser que vive en su territorio, tiene su espacio propio y así es como nos identificamos, que siempre tratamos de saber quiénes somos, tratamos de entendernos a nosotras. Y así mismo el estar sembradas en el territorio, nos define actitudes, con pensamientos y con sentimientos propios. Todas tenemos un pensamiento diferente, todos sentimos diferente…Entonces en el territorio, aunque existan todas esas diferencias pues obviamente compartimos como esa parte esencial, cultural, esa parte de la identidad, que digamos que es colectiva más aun acá en la ciudad. (Gladis. Entrevista, febrero 8,2018)

Las reflexiones aquí esbozadas sobre el proceso de migración y la vida de las mujeres en Bogotá, muestran la variedad y multiplicidad de caminos en el proceso de reafirmación identitaria y territorial, este no es un proceso directo ni ligero en la vida de las mujeres, por el contario son los aprendizajes, experiencias y vivencias interculturales traídos desde territorio y los que adquirimos en las ciudad, los que gestan el canasto de saberes y fortalezas que dan pauta al empoderamiento y la capacidad de agencia de ellas mismas, así este es solo un fragmento de la realidad de las mujeres y su pueblo, pero que debe ser contado para continuar caminado el buen pensamiento kamëntšá.

5. CONCLUSIONES

Para el desarrollo armónico de esta propuesta de investigación colaborativa, fue necesario re-encontrarme y re-encontrarnos una y otra vez con *bëngbe juabna o nuestro pensamiento propio;* de ahí que nuestro pensamiento es entonces el lugar de partida y de retorno, y más, es el lugar de la fuerza, de la sabiduría y de la esperanza, es el lugar que me orientó como investigadora y aprendiz en este camino de vida. Un camino en el que encontré una multiplicidad de retos en términos espirituales, políticos, investigativos y epistemológicos, que me llevaron a preguntarme sobre la necesidad o el propósito fundamental de este trabajo; un primer reto fue encontrarme con mis hermanas kamëntšá, teniendo en cuenta que las dinámicas en ciudad han debilitado en gran medida los espacios de compartir y construcción comunitarios, siendo relegados por los espacios de realización individual. En segundo lugar, encuentro que, como consecuencia de la dinámica social en la ciudad y la histórica intervención estatal dentro de los pueblos indígenas a través del desarrollo de planes, programas y proyectos, se ha interiorizado una idea de dependencia económica sobre el trabajo comunitario, siendo así que días después de haber socializado esta propuesta de trabajo, me entero que algunas personas de mi comunidad, señalaron que este trabajo tenía una amplia base económica, lo cual genero un panorama de desequilibrio, tensiones y desconfianza entre las personas participantes de esta propuesta. En un tercer lugar, uno de los retos más importantes en este camino, fue reconocer la importancia que representaba una investigación sobre la mujer kamëntšá para la vida de mi pueblo, esto en tanto que mientras avanzaba en esta propuesta resonaban en mi mente, las palabras de algunos líderes y lideresas de mi comunidad y de otros pueblos, que despectivamente han calificado el trabajo de y con mujeres como “feminista, colonizador, occidental, lésbico, etc.”; siendo así que después de algunos días de llanto y sentimiento de desilusión, rememore desde mi ainán (corazón), la vida y las luchas milenarias de mis mayoras, entonces comprendí que este y los demás retos en este camino fueron alertas o voces cósmicas que me motivaron a seguir caminado con convicción, por la vida de nosotras, de nuestras mayoras y de nuestro pueblo.

En el desarrollo de esta propuesta de investigación colaborativa que apoyada en Leyva y Speed (2015), buscaba develar la colonialidad del saber en la arrogancia académica, y denunciar la naturaleza extractiva y explotadora de la tradición investigativa y la antropología, para consolidar

un proceso colaborativo comprometido ética y políticamente con los procesos comunitarios; encuentro que la llamada "neutralidad de las/los investigadores" (siendo otra de mis preocupaciones) es la herramienta ideológica de la academia occidentalizada que justifica la utilización de las comunidades como "objetos de estudio", despojando al investigador/a de su ser y su propio pensamiento, de ahí que en este trabajo, no hay neutralidad sino compromiso, hermanad y co-labor. Este es un llamado de las mujeres kamëntšá hacia la transformación del espíritu de la academia, de la investigación y de la educación; para el reconocimiento de nuevos escenarios, sujetos y pedagogías en la construcción y recuperación de los conocimientos; ubicando a la experiencia, la memoria y las proyecciones individuales y comunitarias de las mujeres kamëntšá como un espacio propicio para consolidar el conocimiento propio y los valores identitarios, para la formación de sujetos históricos comprometidos con las re-existencias de sus pueblos.

Georgina Méndez en López (2012), nos explica que las mujeres indígenas "conforman la fuerza social de sus comunidades y al mismo tiempo garantizan la reproducción física y cultural" de las mismas (2009:3). No obstante, esta característica, las mujeres indígenas hemos sido invisibilizadas de la actuación política y la investigación social. Situación que ha venido cambiando a partir de un auto-reconocimiento como actoras sociales, y de una presencia cada vez más extendida en distintos escenarios como sujetos políticos, este es el punto central que se recoge en el presente trabajo como una apuesta política, educativa, pedagógica y de resistencia de las mujeres kamëntšá, pensamos que es necesario re-encontrarnos con nuestros principios de origen, revalorando la vida de las mujeres para generar espacios de equilibrio y justicia en comunidad, solo así perviviremos en el espacio y el tiempo.

En este proceso que se fue tejiendo tímidamente con acercamientos y conversatorios espontáneos con siete mujeres kamëntšá, encuentro que un elemento crucial para la pervivencia cultural y física de las mujeres en ciudad, tienen que ver con la "solidaridad" entre paisanas y paisanos; esta no es una práctica de Sororidad (Lagarde, 2009) con todo y sus relaciones de alianza positivas, sino que tiene que ver con un principio de origen kamëntšá "*Canÿe tsoquëngcá*" o *"como una sola familia",* esta es el fundamento filosófico de la acción solidaria y comunitaria que ha permitido tejer esa red de apoyo, entre las mujeres kamëntšá que llegan a la ciudad; cada una de las mujeres con las que aquí compartimos palabra tiene múltiples particularidades en lo que refiere a procesos de formación y

memorias de la infancia, contexto socio histórico, condiciones y motivos de salida del territorio de origen; procesos de migración entre ciudades, el establecimiento y condiciones de llegada a la ciudad, experiencias de socialización, discriminación y precariedad económica en la ciudad, así como las actuales condiciones de vida y su camino de pensamiento como mujeres kamëntšá; sin embargo, todas ellas comparten o compartimos un principio de unidad entre paisanas o "*Cabëng*". Este es un principio de origen que desde nuestro propio pensamiento genera acciones, actitudes comportamientos de solidaridad entre hermanas y hermanos kamëntšá y de otros pueblos, además de ser un valor cultural es para las mujeres en ciudad una categoría de reconocimiento y autoreconocimiento identitario, "Cuando uno dice "*cabëng*" se refiere a una persona como si fuera uno de nosotros mismos" (Inés. Entrevista, diciembre 10, 2017), nosotras actuamos, pensamos y sentimos como c*abëng* para reafirmar nuestros lazos de hermandad, nuestra conexión territorial y nuestro lugar como mujeres en la búsqueda de generar procesos de fortalecimiento identitario (siendo una de las mayores preocupaciones de las mujeres en ciudad), para la transformación de aquellas situaciones que como la discriminación, la injustica y el machismo nos ubican en condiciones de vulnerabilidad y nos desequilibran como pueblo. *Cabëng* es un principio de vida, que nos permite crecer y ser en el espacio y en el tiempo; pensar desde la hermandad y la comunitariedad, nos convoca a reconocer y reconocernos como sujetos históricos (portadoras/es de conocimientos, memorias, vivencias y experiencias) y sujetos sociales (con pertenencia colectiva, que convivimos y construimos en comunidad y sociedad) en el aprendizaje y re-aprendizaje de nuestro territorio y nuestra identidad en comunidad.

Bëngbe waman lwar o nuestro sagrado lugar o "Territorio", comprendido desde la dimensión geográfica, histórica, cultural y espiritual, es para nosotras las mujeres kamëntšá una experiencia particular personal pero que en el fondo nos une y nos convoca a actuar en hermandad. El territorio es apropiado y re-significado desde el vientre y el cuerpo de la mujer, en continua interacción con el territorio de origen o *Tabanoy* y el territorio que habitamos en ciudad, el ritual de siembra del cordón umbilical es un aspecto importante en la forma en que las mujeres kamëntšá percibimos, subjetivamos y nos apropiamos de nuestro territorio de origen; siendo de esta manera el territorio un horizonte que revitaliza la identidad étnica de las mujeres kamëntšá en ciudad independientemente de su ubicación etaria, geográfica, laboral, académica, económica y social; en todos los relatos aquí recogidos las mujeres aluden a la apropiación territorial como una posibilidad de pervivir en el tiempo. Las prácticas formativas y culturales en las experiencias de la niñez de la

mujer kamëntšá, cobran especial relevancia en la adultez de las mismas, en lo relacionado con la feminidad y las re-significaciones identitarias.

En la salida de territorio de origen de las mujeres kamëntšá se entrecruzan proyectos individuales, familiares y las condiciones estructurales propias del contexto. Para las mujeres adultas salir del territorio significó: asumir la responsabilidad asignada por sus padres, un escape a la violencia intrafamiliar y una posibilidad de encontrar mejores oportunidades de vida, en dichos relatos encontramos que dos de las mujeres adultas: Rosa y Shemita viajaron a otro país Ecuador y Venezuela respectivamente, antes de llegar a la ciudad de Bogotá; sin embargo, para todas las mujeres adultas y jóvenes el trabajo doméstico y el cuidado de niños si bien no es la púnica razón para salir del territorio, ha sido el primer "trabajo" en la ciudad, primera fuente de remuneración económica y de sustento individual y familiar en la ciudad. En la ciudad, además de ser participantes y líderes de procesos de fortalecimiento cultural (en lengua materna, danzas y música propias), las mujeres jóvenes han hecho conciencia sobre las relaciones de poder desigual dentro de la comunidad, que las afectan; sin embargo, en estas reflexiones se distancian ampliamente de los "feminismos occidentales" y promueven pensamientos que se orientan a la revitalización del principio de complementariedad, generando de esta forma un proceso de formación propio para sanar.

En los relatos aquí compartidos, encontramos que parte del proceso de subjetivación entre lo que aprendimos y vivimos en el territorio y ahora en la ciudad, nos han permitido identificar que algunas prácticas culturales como el machismo, son "ajenas y aprendidas", pese a que en varios momentos emergen como "costumbres propias"; esta reflexión deriva en criticidad y en iniciativas propias para remover aquellos aprendizajes adoptados que afectan negativamente a las mujeres y a la comunidad. Este aprendizaje de la cultura machista, que de manera silenciosa, implícita e inconsciente reproduce e incrementa las relaciones de poder desigual y control patriarcal dentro de la comunidad Kamëntšá; para las mujeres representa la necesidad de gestar un proyecto de educación propia, que revalore a la mujer como portadora del saber, el ser y la vida, que problematice y transforme positivamente las condiciones a las que hemos sido sometidas en nuestra comunidad. "*El problema del machismo, es un problema de la educación",* de esta forma solo en la medida en que recuperemos nuestro pensamiento propio, podremos trabajar entre mujeres y hombres Kamëntšá para encontrar nuestro camino de regreso al *bëngbe juabna* (nuestro

propio pensamiento). En la subjetividad y la interculturalidad narrada aquí en palabras mías y de las siete mujeres que me acompañaron en este trabajo, se evidencian variables en procesos de transición y cambio en lo relacionado con su identidad étnica y de género; que resignifican su territorio corporal y político, para otorgarle valor su lugar como mujeres indígenas y fortalecer "la comunitariedad" kamëntšá en ciudad; recuperando los escenarios diversos de la vida cotidiana como escenarios de formación de lo propio y lo político (Bolaños; Ramos: 2015)

Pese a las marcadas diferencias en términos generacionales las mujeres kamëntšá en ciudad, transmitimos, rememoramos y revitalizamos en nuestra vida saberes, principios y valores relacionados específicamente con la apropiación territorial e identitaria de nuestro pueblo; son aprendizajes que se gestaron en espacios comunitarios como el *jajañ* o la chagra, celebraciones propias como el *Betscnaté* o Carnaval del Perdón, en el *shinÿak* o fogón, en la minga, entre otros; de ahí que desde nuestro pensamiento incentivemos el tejido de memorias comunitarias como una estrategia educativa para las nuevas generaciones. La educación propia, es decir la educación desde y para nuestra forma de vida y de pensamiento kamëntšá, es una herramienta fundamental para nuestra pervivencia, y en este camino las mujeres como creadoras, sembradoras y educadoras milenarias tenemos mucho que aportar a nuestra comunidad; no solo en términos de los conocimientos propios sino también para generar procesos de auto-reflexión y sanación, que conlleven a resignificar aquellas prácticas, valores y conocimientos impuestos y colonizadores que como *el machismo* están desequilibrando nuestra unidad y nuestro espíritu kamëntšá.

Sin duda, este camino de trabajo y pensamiento colaborativo realizado entre mujeres kamëntšá, más allá de ser una sistematización de relatos biográficos desde una mirada investigativa, es una apuesta política y educativa para mi comunidad; en tanto que promueve reflexiones profundas sobre la necesidad de repensar, resignificar y transformar las prácticas y conocimientos impuestos y naturalizados que nos ubican en un proceso de debilitamiento espiritual, físico y cultural; resignificar y recuperar el valor de la mujer kamëntšá en nuestro pueblo significa devolverle el espíritu a nuestra madre tierra, es hacer y pensar por nuestra vida misma. Reconocer la memoria, la vida y la experiencia de las mujeres como estrategia y escenario pedagógico, es una posibilidad de recuperar la potencialidad de los sujetos, tejidos social y culturalmente en sus propias realidades, esto es un proyecto de pensamiento que se distancia de la educación occidentalizada y promueve prácticas de reflexión desde actores, escenarios y pedagogías "otras", a propósito,

Quintar (2002) propone una Didáctica no Parametral como un proyecto ético y político que busca la formación de sujetos autónomos con sentido y conciencia histórica en pro de la recuperación del pensamiento y cultura situados social e históricamente. Como futura educadora de las Ciencias Sociales desde este trabajo planteo una problematización y reflexión propositiva de la educación formal y colonizadora, para gestionar y promover otras formas de enseñanza, aprendizaje, re-aprendizaje y recuperación de los conocimientos contextualizados, situados y pertinentes para la vida de los pueblos indígenas en contextos de ciudad. Reconocernos a las mujeres kamëntšá como educadoras milenarias, es también transformar las jerarquías en el ser y el saber y reconocer la memoria y la historia de las mujeres indígenas (históricamente negados e invisibilizadas) como saberes pedagógicos para la formación de sujetos autónomos con sentido y conciencia histórica. Esto es poner en cuestión las formas legítimas de producir y reproducir el conocimiento, para reconocer el potencial educativo que tienen las identidades, procesos y memorias comunitarias de las mujeres kamëntšá en la re-existencia de los pueblos. Este camino, es un camino de sentidos, de apropiación, de diálogo, de experiencias, de memoria y de aprendizaje, que invita a resignificar la vida y el aporte milenario de las mujeres kamëntšá, para revitalizar nuestros principios de origen y continuar los pasos de nuestros antepasados en el *botaman juabn* (bonito pensamiento kamëntšá).

6. FUENTES

Fuentes Orales: Entrevistas a profundidad y conversatorios con mujeres kamëntšá

***María Clementina Jamioy Miticanoy:** Mujer de 55 años de edad, vive en Bogotá hace 38 años, es sabedora de medicina tradicional, lideresa, ex autoridad del Cabildo Kamëntšá en Bogotá en el año 2016, tiene cuatro hijos, se dedica actualmente a la comercialización de artesanías y productos medicinales en diversas regiones del país.

***Diana Muchavisoy Jacanamejoy**: Mujer de 25 años de edad, vive en Bogotá hace 7 años, actualmente es estudiante de Licenciatura en Educación Básica con énfasis en Ciencias Sociales, se encuentra en realización de trabajo de grado; ha liderado diversos procesos de fortalecimiento cultural con jóvenes kamëntšá en lo que refiere a danzas tradicionales, educación y arte propio; actualmente labora con la Organización Nacional Indígena de Colombia-ONIC.

***Rosa Chindoy Agreda:** Mujer de 35 años de edad, vive en Bogotá hace 18 años, es madre de dos hijos en unión conyugal con un hombre mestizo, se desempeña como comerciante, labora también en servicios domésticos.

***Clemencia Chindoy:** Es la mujer más mayor de la comunidad residente en Bogotá, vive en la ciudad hace más de 50 años, madre de tres hijos, es artesana, sobandera, sabedora de medicina propia kamëntšá y se dedica al comercio de artesanías.

***María Chicunque Dejoy:** Mujer de 54 años de edad, reside en la ciudad hace 32 años, es madre de seis hijos, es artesana, sabedora y educadora de lengua materna, desde sus 9 años se dedica a la elaboración y comercialización de artesanías propias.

***Juliana Andrea Jamioy:** Mujer de 25 años de edad, reside en la ciudad hace 5 años, es estudiante de décimo semestre de Ciencias Políticas, es artesana, lidera procesos organizativos de jóvenes indígenas universitarios en la ciudad, así mismo es participante activa de procesos de

fortalecimiento cultural en danzas propias Kamëntsás.

***Gladis Yanitza Chindoy Jansasoy:** Mujer de 25 años de edad, artesana y estudiante de último semestre de Geografía. Ha emprendido procesos de trabajo comunitario con jóvenes y mayores en el territorio de origen; en la ciduad lidera y participa activamente de procesos de fortalecimiento identitario con jóvenes universitarios.

Fuentes documentales propias

Cabildo Kamëntšá Bogotá (2017). *Censo Poblacional Pueblo Kamëntšá en Bogotá*.

Cabildo Indígena Camëntsá (s.f.). *Plan integral del plan de vida del pueblo Camënt*sa.

Cabildo Indígena Camënts*á* (2012*). Plan Salvaguarda Camëntsá versión-preliminar-2012*. Ministerio del Interior.

Cabildo Indígena Camëntsá (2013*). Plan Salvaguarda Pueblo Camëntsá. Sembremos con fuerza y esperanza, el pensamiento, la memoria y el idioma en nuestro territorio.* Ministerio del Interior.

Bibliografía

Bonilla, V D. (1968). *Siervos de Dios y amos de indios. Bogotá: Editorial Estela.*

Barrig, M. (2001). *El mundo al revés: imágenes de la Mujer Indígena*. Perú: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO, Agencia Sueca de Desarrollo Internacional. Cap. 1,2,3,7.

Bolaños, G; Ramos, A. (2015). *Educación propia, investigación y lucha en el PEBI-CRIC.* En Leyva, Xochitl. Prácticas otras de conocimiento (s). Entre crisis, entre guerras. Proyecto Alice, PDTG, GALFISA, IWGIA, RETOS. Guadalajara, Jalisco, México, pp.383-400.

Cabildos Inga y Camëntsá Del Valle De Sibundoy. (2010). Territorio Ancestral Cacique Carlos Tamoabioy. Recuperado el 17 de noviembre de 2012, de http://miputumayo.com.co/2010/11/29/territorio-ancestral-cacique-carlostamoabioy/

CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) (2013). Mujeres indígenas en América Latina: dinámicas demográficas y sociales en el marco de los derechos humanos. Disponible en : https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/4100/1/S2013792_es.pdf

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2017). *Mujeres Indígenas.Las mujeres indígenas y sus derechos humanos en las Américas*. Estado de Dinamarca y IWGIA.

Díaz, A. (s.f.). *Las mujeres indígenas en México: un análisis desde la perspectiva de género*.

Universidad Autónoma de Barcelona.

Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra américa.* Editorial Corte y Confección, Ciudad de México, primera edición digital, enero de 2014.

Klein, A; Vásquez, E. (2013). *Los roles de género de algunas mujeres indígenas mexicanas desde*

los procesos migratorios y generacionales. México. Universidad de Guanajuato, Campus León.

Leyva, X; Shannon, S. (2015). *Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor*. En Leyva, Xochitl. Prácticas otras de conocimiento (s). Entre crisis, entre guerras. Proyecto Alice, PDTG, GALFISA, IWGIA, RETOS. Guadalajara, Jalisco, México, pp.451-473.

López, J. (2012). *Mujeres indígenas en la zona metropolitana del Valle de México: Experiencia juvenil en un contexto de migración*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Mavisoy, W. (2009). *Kamentsa Biyangbe Wáman Lware. "El lugar sagrado de los que hablan Kamëntšá". El territorio Indígena Kamëntšá en el Valle de Sibundoy- Putumayo*. Popayán. Universidad del Cauca. Facultad de Ciencias Humanas y Sociales.

Mavisoy, W. (2014). *Etnografía sobre el quehacer antropológico y las manifestaciones de un antropólogo por su origen. El ejercicio de jtsenojuabnayá "Existir reflexionando" entre los Kamëntšá*. Tabula Rasa. Bogotá.

París, M. (2007). *Relatos de vida de mujeres indígenas en Estados Unidos: subjetividades, género y etnicidad*. Recuperado el 19 de junio de 2018, Journals OpenEdition. Disponible en: https://journals.openedition.org/alhim/2362

Pueblo indígena Camëntsá (2012): Recuperado el 01 de septiembre del 2018. Disponible en: http://puebloindigenacamentsabiya.blogspot.com/

Quintar, E (2002). Didáctica no parámetral: sendero hacia la descolonización". México, Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina (IPECAL)

Restrepo, L. (2013). *Diferencia en la diferencia: las mujeres indígenas y su rol social*. Recuperado el 27 de mayo de 2018, de Actualidad Urbana.com. Disponible en: http://www.actualidadurbana.com/diferencia-en-la-diferencia-las-mujeres- indigenas-y- su-rol-social/

Vásquez, J. (2008). *Mujeres Nahuas en el empleo doméstico*. IX Congreso Argentino de Antropologí Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales-Universidad Nacional de

Misiones, Posadas.

Walsh, C; Tapia, L; Viaña, J (2010). *Construyendo Interculturalidad Crítica*. Ampliación de la ponencia presentada en el Seminario "Interculturalidad y Educación Intercultural", organizado por el Instituto Internacional de Integración Convenio Andrés Bello, La Paz, 2009. PP. 73-96.

Woo, O (2007). *La migración de las mujeres ¿un proyecto individual o familiar?* Recuperado el 29 de marzo de 2018, de REMHU- Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana. Disponible en: **<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=407042006003>**

Zemelman H. (s.f.). *Pensar teórico, pensar epistémico: Los retos de las Ciencias Sociales Latinoamericanas*. Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina A.C. (IPECAL), México, D.F.

7. ANEXOS

ANEXO 1: Modelo guía de entrevistas en profundidad con enfoque biográfico.

1. Caracterización general: Nombre, edad, ocupación, tiempo de residencia en la ciudad.

2. Infancia y experiencias en territorio

a). ¿Cómo, cuándo y dónde nació usted? (Cuéntenos que sabe su nacimiento, como fue, quien atendió su nacimiento, qué persona le ha contado este hecho)

b). ¿Qué recuerda de su infancia?

c). ¿Fue usted bautizada? ¿Cómo? ¿En dónde?

d). d). ¿Qué hacía cuando era niña?

e). ¿Qué juegos practicaba? ¿Con quién o con quiénes?

f). ¿Conoce o recuerda algunos mitos, cuentos o leyendas? ¿Cuáles? ¿Quién se lo contó?

g). ¿Esos relatos, mitos, cuentos y leyendas, tuvieron algún impacto o enseñanza para su vida?

h). ¿Qué rol desempeñaron sus padres (padre, madre, abuelos) en su infancia? i). ¿Qué le prohibían o que le permitían hacer?

j). ¿Qué comportamientos suyos provocaban castigo? ¿Cómo eran los castigos? k). ¿Qué le decían sus padres sobre el ser mujer en la comunidad Kamëntšá?

l). ¿Qué consejos le daban sus mayores (padres, abuelos)?

m). ¿Participo en su infancia, en algunos rituales y/o prácticas tradicionales? ¿Cuáles?

3. Socialización Secundaria:

3.1 Rituales en la transición de niña a mujer.

a) ¿Recuerda usted algún ritual tradicional relacionado con el paso de niña a mujer? ¿En qué momento sucedió?

b) ¿Cómo fue la experiencia de su primera menstruación? ¿Quiénes la orientaron y/o acompañaron en ese momento?

c). ¿Cuál fue la actitud de su familia y/o comunidad en este momento?

d). ¿Recuerda algún ritual que se haya realizado, por motivo de su primera menstruación?

e). ¿Qué significa para usted ser niña en la comunidad Kamëntšá Biyá?

3.1 Sexualidad

a) ¿Tuvo en su adolescencia alguna orientación sobre la madurez sexual?

b) ¿Tuvo relaciones amorosas en el territorio? ¿Cómo fueron? ¿Hubo consentimiento por parte de sus padres?

c) ¿Ah que edad inició su vida sexual?

d) ¿Qué piensa de los métodos de planificación familiar? Conoce algunos métodos de planificación sexual propios.

e) ¿Ha planificado? ¿Cómo?

3.2 Experiencias interculturales, conyugalidad y relaciones de pareja

a) ¿Cómo fue su experiencia en la escuela y el colegio?

b) ¿Cómo fue su relación con los docentes y estudiantes no indígenas?

c) ¿Ha vivido experiencias de discriminación? ¿Cuáles?

d) ¿Se vio afectada su cosmovisión propia, dentro de los escenarios escolares?

e) ¿Podría señalar personas indígenas o no indígenas que hayan desempeñado un rol importante en su vida?

f) ¿Mantiene una relación amorosa o conyugal?

g) ¿Qué papel ha jugado usted dentro de esta relación?

h) ¿Cuál fue su rol como mujer dentro de su hogar?

i) ¿Cómo mujer Kamëntsá, que significa para usted la maternidad? Si tiene hijos- ¿Cómo ha sido la experiencia de sus embarazos? ¿Quién la apoyo durante el proceso de gestación? ¿Quién la atendió en el parto?

j) ¿Cuáles han sido los momentos agradables y/o situaciones problemáticas en sus relaciones de pareja? ¿Por qué?

k) ¿Cuál es la diferencia entre ser mujer y ser hombre en la comunidad Kamëntsá?

l) ¿Cómo fue su relación social con otras mujeres? Abuelas, madre, hermanas, tías, amigas, vecinas etc.

l) ¿Cómo fue su rol como mujer indígena dentro de su comunidad?

m) ¿Conoce las formas de organización social dentro de su comunidad?

n) ¿Ha participado o participa en algún espacio socio-organizativo propio?

o) ¿Cuál es el valor de la mujer, en la comunidad Kamëntsá Biyá?

4. Migración y residencia en la ciudad.

a) ¿Cuál o cuáles fueron las causas de la migración a la ciudad?

b) ¿Antes de venir a la ciudad e Bogotá, ya había salido a otros lugares? ¿Cuáles fueron los motivos?

c) ¿Por qué decidió establecerse en Bogotá? ¿Cómo se imaginaba la ciudad?

d) Ah su llegada a Bogotá, ¿en qué lugar se ubicó por primera vez? ¿Por qué? ¿Alguien la ayudo?

e) ¿Qué hizo para establecerse en la ciudad? (lugares para dormir, residencia) h)¿Cómo fue su llegada a la ciudad? ¿Tuvo contactos para su llegada? Familiares/amigos.

i) ¿Con quién llego a la ciudad?

j) ¿A su llegada, ¿cuál fue su oficio principal?

k) ¿Cómo es su actualmente si situación laboral?

l) ¿Qué hizo para sobrevivir en la ciudad?

m) Si tiene vivienda. ¿Cómo consiguió su vivienda? Si vive en arriendo ¿Actualmente cuál es la situación del arriendo?

n) Cuénteme como ha sido su vida en la ciudad; situaciones problemáticas, momentos agradables y aprendizajes.

5. Identidad y Cosmovisión propia: Reflexiones

a) ¿Considera usted que la ciudad ha cambiado su condición como mujer indígena? ¿Cómo?

b) En el contexto de ciudad, ¿se ha fortalecido o debilitado su identidad? ¿Por qué?

c) ¿Cree usted que la ciudad ha transformado su vida en comunidad? ¿Cómo? ¿Porqué?

d) ¿Qué aspectos de su identidad se han visto transformados? Lengua materna, medicina tradicional, saberes propios, indumentaria…

e) ¿Practica usted su lengua materna? ¿La enseña a sus su hijos? ¿Por qué? ¿Elabora usted artesanías propias? ¿Comparte este con su familia u otras personas?

f) ¿Práctica usted la medicina tradicional? ¿Comparte este con su familia u otras personas?

g) ¿Utiliza la indumentaria tradicional? Si/No. ¿Con que frecuencia? ¿Por qué?

h) ¿Podemos encontrar transformaciones en su cosmovisión propia? ¿Cómo?

i) ¿Ha vivido situaciones de discriminación en la ciudad? ¿En qué casos? ¿Qué ha hecho frente a ello?

j) ¿Se identifica usted como mujer Kamëntsá Biyá? Si/ No. ¿Por qué? Si la respuesta es afirmativa ¿Qué la caracteriza?

k) ¿En el contexto citadino, ¿cómo se ha visto transformado, su papel como mujer indígena Kamëntsá? Hogar-cabildo-otros.

l) ¿Qué ha aprendido en la ciudad?

m) En la ciudad, ¿Ha cambiado usted su forma de pensar?

n) ¿Participa usted de los procesos organizativos y políticos de su comunidad? ¿Por qué?

ñ) ¿Cuál es su opinión frente a la participación política de la mujer?

o) ¿Qué la diferencia de las mujeres Kamëntšá que se encuentran en el territorio?

p) ¿Cuál es su proyección de vida? Sueños, proyectos, anhelos, metas.

ANEXO 2: Encuesta general con enfoque cualitativo

DATOS DE LA ENTREVISTADA						
1. Nombre Completo:					Edad	
2. Pseudónimo:						
3. Lugar de nacimiento			Departamento:	Municipio:	Barrio:	Vereda:
4. Estudios	Primaria	Secundaria	Media	Técnica	Universitaria	Posgrado (Esp, maest, doc.):
Último grado cursado:						
5. Ocupación	Tipo de ocupación					
	Empleada	T. Independiente	Ama de casa	Estudiante	* Descripción del oficio:	
	Trabajo:					
	*Tiempo completo					
	*Días					
	*Horas					
6. Estado Civil	Casada	Unión Libre	Divorciada	Soltera	Viuda	Uniones Sucesivas
	Número de hijos		Hombres:		Mujeres:	
7. Tiempo de residencia en la ciudad de Bogotá	0-5 años			15-20 años		
	6-10 años			20 -o mas años		
	11-15 años					
8. Residencia	Dirección de residencia		Vivienda:			Estrato Socieconómico:
	Localidad:		Propia		Otro: ¿Cual?	
	Barrio:		Arriendo			
9. Salud	Se encuentra afiliada a una Eps:				¿Cual?	
	SI		NO			
	¿Actualmente sufre usted de alguna enfermedad?				SI	NO
	¿Cuál?					
10. Participación:	¿Hace parte usted de algún grupo, organización, social, cultural o de otra índole?					
	SI	NO	¿Cuál?			

ANEXO 3: Fichaje Técnico "Conversatorio con Gladis"

"Colonización y patriarcado"

"Entonces ese patriarcado se empezó a meter ya con la llegada…yo digo no…de los primeros capuchinos que fueron los que abrieron la trocha. Entonces desde ese tiempo es cuando ya el nuevo modelo de educación empezó a meterse tan fuertemente, denigrando el valor de la mujer en el pueblo, la forma de alimentación, los trabajos, la misma religión hizo que la mujer pierda el valor en el pueblo. Porque ahorita hay mayorcitos…pues en la tarea que hicimos ahorita de ir a visitar conocimos más mayorcitos ya de casi noventa años…y ellos manejan todavía esa dualidad, de que la mujer este bien, su cuerpo su espíritu, se siente como es cuidado mutuo que debe haber. Pero entonces eso se vino a presentar ya después de la supuesta colonización"

Palabras clave: Patriarcado, religión, misiones capuchinas.

Resumen: El patriarcado no se halla en los principios de origen kamëntšá, se introdujo fuertemente con la llegada y la imposición de la religión católica por parte de la misión capuchina. Las formas actuales de vida, educación y organización denigran el valor de la mujer, sin embargo, solo algunas de las personas más mayores ponen en "práctica "el principio cosmovisional propio de la dualidad.

Retos para el fortalecimiento de la identidad

"Últimamente nuestros representantes allá solamente se enfocan en proyectos, no hay un gobernador o una gobernadora que vaya y mire los problemas de fondo, los que de verdad están deteriorando a cultura, el pueblo, el territorio. Solamente se enfocan en que hay que traer proyectos, hay que en cementar eso, esto, pero no van a la raíz del problema. Y nunca se preguntan bueno y ¿Por qué nuestros niños ya no están hablando Kamëntšá? ¿Por qué nuestros niños ya no quieren saber nada de la comunidad? Porque el saber que son indígenas, el saber que deben vivir en ciertas partes, traen malos recuerdos y nosotros tampoco pensamos en eso. Pero no se están sanando esas cosas elementales, para que nosotros de verdad nos empecemos a arraigar de sentido. Pero como te decía, desde el mismo cabildo a veces se fomentan ese tipo de proyectos, pero es

como-tienen que venir acá se les enseña y listo-pero nunca se piensa en la realidad que están viviendo esas personas que se van a congregar en ese lugar y no sé, ha habido esa desconexión tremenda, por lo cual estamos perdiendo demasiado"

Palabras clave: Autoridades, líderes, retos para el fortalecimiento de la identidad.

Resumen: La necesidad de articular la organización propia con las entidades gubernamentales, ha generado una continua ruptura con el principio y compromiso comunitario, llevando a las autoridades y a los líderes a responder a las necesidades de las instituciones y dejando de lado las problemáticas de fondo que afronta la comunidad como es el tema del debilitamiento identitario y pérdida de costumbres propias, siendo este un reto para el fortalecimiento colectivo que hace un llamado a la unidad y al origen.

Migración y reafirmación identitaria

"Digamos que mi proceso de migración de Sibundoy acá, a mí me ha permitido como para identificarme más. Es decir, yo tengo que volver allá, para conocerme más y para decir debo volver al territorio. Yo les decía a Inty que día, le decía el haber salido y el haber estudiado me permitió identificar que me hace feliz. Identifique que tal vez no quiero ejercer la geografía, sino que quiero tocar música, así me siento mejor, me siento feliz, no quiero ejercer, pero quiero tejer, quiero diseñar. Pero bueno esas cosas, aprendizajes ya son muy personales y así mismo el haber salido a la ciudad, a uno le dan herramientas para identificar las problemáticas que se viven allá. El hecho de que nunca hayamos salido del pueblo, que siempre vivamos como en ese nidito, hace que uno no tenga como una perspectiva más amplia cuando estamos en el territorio, entonces también uno hace como una comparación, en lo personal de las personas que están allá en el territorio y las personas que se encuentran acá"

Palabras Clave: Migración, reafirmación identitaria y criticidad

Resumen: La migración permite un proceso de reafirmación identitario generado en parte por el extrañamiento del territorio, las prácticas culturales y la comunidad llevándoles a rechazar la academia; al mismo tiempo que fortalece en las mujeres una conciencia crítica y propositiva sobre las situaciones y problemáticas que se viven en territorio, una conciencia que surge de una mirada comparativa y analítica de la situación de la sociedad y los pueblos indígenas que habitan la ciudad.

¿Qué es ser mujer?

“La definición de ser mujer me lleva a pensar mucho en el ejemplo que me dieron ¿no? Mi mamá, mis abuelas, en el sentir y en el hacer. A veces, pues desde que uno nace, uno escucha ay nació mujer, pero nunca se le da esa importancia y ese valor que tiene el ser mujer. El ser shema en la relación que nosotros tenemos tan directa con todos los elementos que están en la tierra y en el cosmos, entonces para mi ser mujer, es ser un espíritu, ser aire, ser fuego, ser tierra, porque tiene un gran significado, sentido. Nosotras nos podemos desempeñar en todo lo que se nos ponga, incluso ahora vemos que se suele subestimar a la mujer porque no tiene fuerza física, pero en la actualidad hay de todo. Entonces nosotras tenemos ese don y estamos dotadas, para hacerlo todo. Entonces para mí el ser mujer, es ser todo, tenerlo todo y vivir de todas las formas en que uno pueda estar y ser”.

Palabras Clave: Mujeres kamëntšá, el valor de la mujer kamëntšá.

Resumen: La definición sobre la mujer está relacionada con los principios cosmovisionales del ser kamëntšá y el principio de la integralidad de los elementos que componen el cosmos, la experiencia y la vida de las abuelas (mayoras), siendo así que el ser y el cuerpo de la mujer es un tejido integral cargado de fuerza, significado y esencia importantes para el pueblo en su colectividad, valores que se han ido debilitando por la subestimación de la mujer.

ANEXO 4: Conversatorio 1: Shemita, mujer líder y ex gobernadora del pueblo Kamëntšá en Bogotá.

Lugar: Casa de habitación-Usme

Fecha: junio 02 del 2017.

Entrevistadora: Sandra Chindoy (Sandra)

Sandra: Bueno, como le había comentado hace algunas semanas, estoy desarrollando una investigación con mujeres Kamëntsá, como para indagar un poco a cerca del proceso de migración de nuestro territorio a la ciudad, de Sibundoy a Bogotá, y como esto, este proceso ha traído para nosotras algunas transformaciones, en nuestra identidad y pensamiento propio. Bata usted que ha vivido varios años acá en la ciudad y allá en el territorio, qué me puede contar de su experiencia, de haber salido del territorio.

Bata. Ah pues la primera vez que llegué a la ciudad, fue bien duro no, jumm, imagínese que hasta dormí en la calle (risas). Pues yo me fui con una muchacha de Sibundoy, paisana, y ella me dijo que tenía allá en Bogotá un trabajito para mí, pues yo lo necesitaba, y ese día le dije a mi papá, y como antes ya había salido a trabajar a Venezuela ya no se les dio mucho, yo tenía como dieciséis años, por ahí, y pues ella me dijo que en la ciudad me cuadraba algo de trabajo, yo cogí la ropita y con unos ahorritos que tenía del trabajo en Venezuela me fui, con ella. Claro llegamos a la ciudad y nada, sin saber para dónde ir, teníamos si lo del transporte, para coger transporte, pero esta muchacha pues no había conocido bien, no sabía ubicarse, pero preguntando, preguntando, llegamos donde la señora, ahí ella me presentó me recomendó, le dijo de mi experiencia haciendo el oficio en las casas y todo, pero esta señora bravísima porque había llevado a otra paisana, mal oliente. Y no nos dejó entrar, no nos dio posada, nooo, ahí sin saber para dónde coger, ah y la muchacha sabía que en el centro ahí en la parte de San Victorino se la pasaban los inganos, entonces arrancamos a caminar para allá, llegamos cansadísimas, al centro, pero ya como a las siete de la noche, pues ya no había nadie, ya no estaban, solo estaban esos de la calle. Y no sabíamos que hacer, pero por esos lugares habían gente durmiendo con cartones arrimados en las paredes, y pues no había de otra, no teníamos nada de plata, nos quedamos ahí…Ah y como por ahí votaban harta basura y cosas, pues fuimos a buscar cartones y plásticos para abrigarnos y encontramos una cantidad, y nos hicimos así como esos otros, acomodamos como un refugio de cartón y amanecimos allí, ah pero en la noche, si parecía que nos íbamos a congelar, no, y más, pues ahí dos mujercitas, y bien jóvenes, pero bueno, como ambas estábamos bien cansadas, con hambre, y bien sucias, yo creo que no nos echaban el ojo

(risas). Casi no dormimos, así dos noches nos tocó, pero sí al otro día, ya hablamos con los paisanos de Santiago, ch pobloyqueng (los ingas), y ellos pues si para qué, si se preocuparon por nosotras, nosotras pues nos quedamos ahí con ellos, mientras ellos vendían sus medicinas, nos regalaban pan,arrozito,asíenlostresdíasdeestarenlacallenosdieroncomidita,siseportaronbien,para qué.

Sandra:¿Pasaron tres días en la calle?

Bata: [Ah sí, pues los tres días, en la calle, pero como te digo, fueron dos noches de dormir en la calle, porque al tercer día otra vez nos estábamos acomodando para dormir en ese rincón que habíamos escogido, y llego una señora inga, como joven todavía, y nos invitó a la casa donde la tía de ella, y pues fuimos para allá, allá si nos brindaron la comidita, bien buenas personas, hasta zapatos me regalaron, porque de Sibundoy salí con un par de chanclas, y de tanto andar para allá y para acá, se me estaban arrancando y me estaban pelando los pies, ella me regalo unos zapatos de la hija, a la otra muchacha le dio una ruana, ahí nos quedamos una noche y al otro día la señora nos dijo que le ayudáramos con las cosas de la casa, y pues si eso hicimos, pero es que ahí solo nos quedamos dos días nada más.

Ellos, nos prestaron posadatema (posadita) ahí en Bogotá, y luego ellos habían sido conocidos y familiares de los de las personas con las que yo trabajé en Venezuela y "mor cheng" (luego ellos) pues habían llamado pa allá pa Venezuela y resulta que yo tenía que volver pa allá a trabajar con ellos, y resulta que yo, yo no quise volver con ellos, ¿porque razón? Por qué ch tanguajem (el viejo) en esos tiempos digamos el marido de la patrona, empezó a buscarme y como a enamorarse de mí, como aprovecharse, entonces le dije que no, me quería coger de moza. Y resulta que él era bien tangua (viejo), era viudo y la mujer de él era jovencita tenía como 26 años, tenían una niña y ya eran casados ch tanguagaftac (con el viejo) y ahora ese viejo pues me vio muchachita, entonces quería provecharse de mí, y no me dejaba tener novio.Entonces no, yo dije no yo no voy a estar aquí me voy a ir, por eso no volví con ellos, entonces ya pues se hablaron con bata (señora de Bogotá), se hablaron con la señora y dijeron, no la muchacha es juiciosa, es trabajadora, es racional disque dijeron y entonces ¿Por qué fue a parar allá? Si a nosotros nos dejó plantados quinces días, que se iba a venir con nosotros y a la final no se vino y donde fue a parar. Dígale que si se quería volver, entonces pues que se viniera, que ellos me necesitaban, para los oficios. Y yo que iba a volver si el viejo estaba así como enamorado, y la patrona no sabía. Y yo no iba a volver por allá, me quedé ahí donde esta señora en Bogotá por unos días, mientras la otra muchacha con la que fui me buscaba un trabajo. Pero en la noche llego el marido de ella, y le dijo que como había recibido una persona así sin conocer, que no me podía dar trabajo…entonces ahí fue donde me mando donde la bata Clemencia Chindoy la mayorsita (cha).

Sandra: ¿La batagema,, la que trabaja en el local de artesanías?

Bata: Si chá, la de San Francisco, chaftac (con ella), me mando, entonces, pues me dijo, gracias a dios, acá hay una paisana de ustedes, vive en tal parte, hace tiempo trabaja y vive en San Francisco. Entonces, yo le dije que me hiciera el favor de llevarme también, pues con la paisana, entonces ella había llamado ya había hablado, la bata de ahí donde ya estaba, entonces la mayorsita había dicho que me la trajeran, que ella debe ser alguna paisana conocida. . .cierto yo llegue allá se pusieron a tomar, allá me presento y la batagem(señora) bien pa que, me dio posada, me dio comida; con ella trabaje unga shenye (tres meses), en esos tiempos me pagaba tres mil pesitos, yo le ayudaba también pues a cocinar a lavar, en esos tiempos los señores de hoy en día que están jóvenes, eran pequeñitos eran tres, entonces yo tenía que cuidarlos mandarlos para la escuela y bañarlos y poner la ropa y así.Y así y después me aburrí y me fui a trabajar en otra parte.

Sandra ¿Y porque se aburrió, que no le gustaba de estar ahí?

Bata:[Ah no, no era tanto el aburrimiento sino que quería como buscar otras cosas,] [entonces me fui, me fui a trabajar en otro lado, en otra casa de familia de skenang (mestizos), después allá después de "unga uat, chors ya" (tres años, ahí ya) me conseguí atbse boyants (mi maridote) (risas) Un marido, que hoy en día me he arrepentido bastante(risas),si, así paso, eso te cuento.

Sandra: Difícil la situación, pero bueno usted ha podido salir adelante.

Bata: Ah sí, ah pues es duro, y más boya skena (esposo mestizo) es muy difícil, él es de Boyacá, uuu... el si me hizo sufrir, bien mala persona, mire la cuestión de la violencia era algo normal para mi vida, no había una semana en que pasara si los golpes. Uy no, era muy malo, y yo pues por el miedo no decía nada, y pues también buscando mantener el hogar, pero que ese no era ningún hogar. Hasta que yo empecé a viajar con las artesanías y me estaba yendo como bien, ahí pensé, pero si yo puedo sola, porque voy a seguir aguantando tanto sufrimiento, entonces en uno de esos viajes llegué decidida, hablamos ahí a las patadas, y se acabó todo. De ahí ya descansé, si me tocó duro, pero por lo menos no tenía a alguien encima maltratándome, ya el maltrato me lo daba yo misma[risas].

Sandra: ¿Él es el papá de sus hijos?

Bata: Si de mis hijos.

Sandra: ¿Y ahora, siguen separados?

Bata: Ah claro, no ve que ya llevamos arto tiempo así, ya ocho años así separados, se fue, entonces ahora

estamos peleando aquí por esta casa. Y así estamos con los problemitas, ya "chcá end pasá" (así me está pasando) y bueno "morn ya guelagema"(ahoraya viejita) ya me pongo a reflexionar sobre eso, pues unos de niña bien inocente, la infancia también pues bonito, luego la juventud va pasando rápido y ahora ya míreme, ya bien "guelagema, ya ni juis tse bomnam"(ya de vieja no tengo ni uso de razón)(risas). Ya solo hablo con el "meseto" (gato). Y así, eso ha pasado, o sea que mi vida, no es fácil, es bastante sufrida.

Desde un principio, desde cuando estuve en el vientre de mi mamá yo sufría, y llegué y pues uno siempre de mayor (mayor de sus hermanos), a uno siempre todo le achacan, que oficio, por ser mujer también…que bañar los hermanitos, que cocinar, y bueno que no le toca a uno. ¿Entonces? Y uno de mayor, siempre lleva del plato, en cambio el menor dichoso, porque pues que todos grandes, pero el mayor si siempre lleva el bulto, yo si lleve bastante del bulto porque por ser las más vieja de mis hermanos, pero hasta lo que yo estuve me aguante, después me salí y hasta luego…(risas)].[Si, así me paso en esos temas, y pues ahorita luchando, luchando con esta vida, no es fácil, llegar acá, en la ciudad. "Muents ndya cogje tsá y nodñe pamillang cotse bomna" (aquí que come, oh si no tiene familia), ah donde llega, ¿Entonces?, Pues "Pamillang coge bomna, caba nday ratotem cbochanja convidagema, mor tonday pamillagema, ndumocs, cha ats togapasagema, nya shjoc cbochanjatoca, jsemanagema" (Si tiene familia, cualquier rato le invitan hacerle la posada, ahora si uno no tiene familia, ¿ah donde uno se queda?, le toca como yo, quedarse afuera, en la calle a dormir).

Así yo pase esos malos momentos, y ahora pues también enfrentando un poco de problema con mi compañero…demandas por esta casa, problemas con la familia, y con mis hijos también, ahí coy con calma ahora. Así es la pena de la situación.

Sandra: ¿Usted vivió su juventud allá en el territorio?

Bata: No, hasta los once años no más allá, la juventud la pase más que todo en Venezuela, pues allá terminé de crecer, en medio del trabajo que hacía en el doméstico.

Sandra: Bata volviendo a los tiempos de su infancia, ¿en el territorio usted conoce algunos rituales para criar a los niños, que usted haya vivido o recuerda alguno?

Bata: [Mmm, ah sí, claro. Haber, atsbe juaftsgemeng, atsbe mamagema, ch ná, nya bien basetem y chor taitagema bochanse basec ch tsumbiachéc, como un palo, bochanse basec (mis hermanitos, mi mamá, ella tomaba al niño, así bien pequeñito, y mi papá lo envolvía con la faja, como a un palo, lo amarraban con la faja) y así, entonces yo le preguntaba a mi mamita ¿Y para que les amarra a esos niños así? Dijo quesque para que estuvieran rectos, para que no fueran jorobados, decía, entonces yo le preguntaba ¿Ats nac chacogabasec?

(¿A mí también me envolvió así?) Aiñe, ca inya jo gua, (que sí, me contestaba), ay no que pecado, (risas). Ellos ahí amarrados sin poder moverse y chupando teta, y yo digo si los niños también sienten rasquiña como hacen pa rascarse ahí amarrados, y así cierto, hasta un año, hasta donde yo me acuerdo hasta un año los tenían así amarrados, ya después ya les soltaban, pero ya grandes que se iban a estar también quieticos ahí…

Ah y también "cha tojonshná ch basetema y ch ná", ¿Tsam cuabain ch bengbe cabgenbe la vientre? Ch, ah cogse natgemba" (Ah cuando nacía él bebe, y… ¿Cómo se llama lo de nosotras, ah la vientre de nosotras? Ah, se me olvidó)]

Sandra ¿La placenta?

Ah eso, ch (la) placenta, "chan mochanja stjutj ch cocinents, chents en el shinyac, y chents mochanja stjutj bien hondo, y chents mochan ja jue, ch ná, ch cabengben waman soy…y entonces ats pues bien chismosa, sense tjaná atseb taita ¿Taita, y ndayam ch ná soy cuanse na stutjoy chents, y shinyac ndayam ná" (Ellos hacían un hueco en la cocina, ahí en el fogón, y allí hacían un hueco bien hondo, y allí lo enterreaban, nuestra parte sagrada, y entonces pues yo bien chismosa le preguntaba a mi papá ¿Papá, y porque se está enterrando eso, y para que lo ponen ahí en la cocina, en el fogón?

Entonces "atsbe taita chanjojua, chan toca jo jiiyam, ndyam che basetem ndaya bien botaman chaoujua ch..¿Los dientes como se dice en Kamentsá? Uetsase, eso, ch juetsase botaman chanjojua. Sino, ndoñ chcase, ya betsasa hora, ya ch juestase lemp jonsta jets janguama, yap jtse jaguama, y chcase ndoñe jandopasana, muents cha jtsá jtiyán, ch quem soy". (Mi papa contestaba, así toca sembrar, para que el niño, le salgan los dientes bien sanos…¿Los dientes como se dice en Kamentsá?, Dientes, eso para que los dientes como que crezcan bien bonitos y sanos. Si no, si no se hace así, cuando ya esté más grandecito, todos los dientes se le empiezan a podrir, se pudren harto, y para que no pase esto, aquí toca enterrarlos.

Yo, vea pues, y así era, según que enterraba la placenta de uno, ahí en la, en la, en el pie de la tulpa, es para que tenga una dentadura buena, así decía mi papá, y así lo enterraban allá. Y luego la agüita, el primero con el que bañaban al bebe, cachentse (ahí mismo) saben estar votando, el baño del bebé lo echaban en ese mismo hueco, y lo votaban esa agua. Y bueno pues entre mí, yo decía, ahora, pues, tanto que en esos tiempos, en algunas casa vivíamos así como los marranitos, y no nos enfermamos ¿Y porque morna (ahora) acá, o allá también que ha llegado la civilización hay tanta enfermedad? Los niños por cualquier cosa se enferman.

Como en esos tiempos digamos bengajemenga (nosotros) andábamos "tonday zapatésh, ina tsecuatshgemeng" (sin zapatos, con pies descalzos) nos tocaba andar, en esos tiempos utilizaba vestidos largos, largos, y un

cogepelo en la cabeza. Me bañaba y me cogía el cabello como atrás, pues "chcá cabengbe costumbr" (como es nuestra costumbre) y "chor era mortal, chcá bien jtenochquec o chca bien tjoso pormá, taita bien rabiac jtobiaman, chcá ndaya coperá ca" (En esos tiempos era como mortal arreglarse mucho, peinarse o vestirse bien, si uno se arreglaba bien, mi papá se poníabravísimo,asíle decíanCoperá- mujerde lacalle.

Sandra: Y ndayas Coperá (Que significa "coperá"?

Bata: Ah, coperá pues le dicen, de las mujeres de la calle, que se visten así y se peinaban así, pues se arreglaban. Así una vez mi papá me dijo, y fue simplemente que yo me había peinado, con una moñita, y me compre de ese aceite del cabello, valió como diezcentavos o veintecentavos no recuerdo, y me amarre así bonito y me fui pa la casa, un domingo era del mercado; cuando "atsbe taita tsa rabiac" (mi papá que bravo), dijo ¡Tatay, moic chcá endo chquecneng ndaya coperang, ac ndaya copera o ndayas! (Que feo, acá así se peinan las mujeres de la calle, usted es mujer de la calle o que) y me quitó esa moña y cogió un coge peló de mi mamá y esa me colocó,"ndaya mentsá chcá bëngbe costmbr"(así, es nuestra costumbre) y me cogió el cabello como mi mamá, y así fue, y "cabaenashecuatsec"(y todavía sin zapatos)y con ese frío tan tremendo].[Chay(Que frío) y pero en esos tiempos ya empezó a salir de esas alpargatas, y entonces yo le decía a mi papá, que lo único que yo le pedía era que me regalara para comprar un par de esos zapatos, dijo que no, que cuando yo trabajara, y así dijo que no, y yo pues un ansia de que, de que pues las jovencitas que salían para Pasto, salían para Venezuela, las que se iban a trabajar, llegaban bien vestidas, bien bonitas, y uno ya decía, y entonces decía, cuándo será que yo conozco, cuándo necesito irme, necesito irme y así claro, yo, la propuesta mía era que, voy hacer la primera comunión, y me voy, yo no voy a quedarme acá, y así era, y como yo ya tenía unas inganas amigas que llegaban de Venezuela, ya las tenía habladas, que tan pronto llegaran que me buscaran en el mercado y que yo me iba con ellas, y claro así fue, y yo después de que paso todo eso, ya con mi papá, después que no me dejaba ni colocarme zapatos ni nada, pues más ganas de irme…

Sandra: ¿Y volviendo al tema de la medicina, usted me día que el papá era el que envolvía al bebe, y porque lo hacía él?

Bata: Porque pues la mamá de uno queda muy malita, muy maltratada con el bebé ¿no? Por lo menos en mi casa, "Atsbe yebnoc" (mi casa), mi papá siempre atendía la dieta, "cats atsbe taita" (mi mismo papá) era el partero, el encargado de recibir los niños, "ca chá bonchanse bebiá…(())…bochanse tets ch ombligotem y bochansé bebiá bien botaman y bochansamb safjoy, bochansejajuá, ch mamabe chents, y chents uta seman completico,y ndaya chmamabiam dieta ora, ndaya aparte juabuam, sopita de fideos tuambatemaftac, sopita

de arroz pero nye chabiam, y desayuno ndaya chocolate y na, tostadatemnac, y chcas era desayuno y huevo tibio, mochanja juatsey, y bengagemen ndaya beshan, en el desayuno, beshan mochanjua juatsey, y uno pues bien ngoloso, conchanse tbeman, mamabe chents, a ver si mo ndaya tsjuá probá (Risas)". (El mismo los bañaba, le cortaba el ombliguito, y lo bañaba bien bonito y lo llevaba adentro, y lo acostaba a lado de la mamá, y ahí quedaba dos semanas completico, para la dieta de la mamá, se debía cocinar aparte, como sopita de fideos con gallina o sopita de arroz pero solo para ella, y de desayuno podía ser chocolate y también tostada, y también huevo tibio, así le servían; y para nosotros era sopa de coles, en el desayuno le brindaban sopa de coles, y uno pues bien hambriento, se sentaba a lado de la mamá, a ver si le hacía probar un poquito).

Pero mi papá era bien bravo por eso, y mamagema (mi mamá) pues "medio se descuidaba atsbe taita y cbochanjoyiy y ndegolp tojashjanjo ch taita y tojayan ¡haber mo juaná, ndyam cachetns chansuatbeman, cacha smonya ch mama jaguasajem smocná, bien tsocá ensemn cá!, chchá cha jtsayanan, y pues toca jtsa tsbanan y jatoñan", (medio se descuidaba mi papá, y le daba a uno, y de repente llegaba mi papá y decía, ¡haber quitesen de ahí, para que se sientan ahí, dejen a la mamita que coma sola, está bien enferma!, así decía, y pues tocaba levantarse e irse. Entonces mi mamá nos guardaba un poquito y decía "betsc mojtsosañe sino taita imojamashngy cuanjacacan"(Comaselo rápido, sino su papá entra y la regaña),y así cierto…

Sandra: ¿Ah, entonces era su papá quien recibía a los bebes, era el que hacía de partero?

Bata: Ah sí, mi papá, mi papá era partero. Yo estuve allá, y en todos los partos, él era el que recibía a los niños, ajá, y "cháinsebuanañ"(el cocinaba),para mi mamá y mis hermanos.

Sandra: ¿Y eso, que envolvían a los bebés con el tsombiach (faja) tendría que ver con algo espiritual?

Bata: Pues mi papá decía que, tenía como un ritual espiritual para que al niño no le coja mal viento, eso tenía su misterio, así pues me contaba, mi papá, así decía…,"muents ch tsombiachetem ndya shnan endmen, ichanjua favorecía, ndoñe vinye chajuatsjang che basetemëng"(Aquí, la fajita es una medicina, le va ayudar a l niño, a que lo proteja y no le dé mal viento)].[Así, cada uno tenía sus secretos, y así era después de quince días, ya estaba mejor, pero siempre le guardaban a dieta un mes, y el día de los 45 años, no le dejaban pararla mamá, todo en la cama, le daban aguas calientes para que este bien.

Sandra: ¿Y por qué, a los 45 años?

Bata: Ah pues en la dieta, cumple esos 45 días y está en dieta, porque dicen que en esos momentos es el más grave de la dieta cuando está cumpliendo esos días, es cuando salen todos los fríos. "Ndegombre, chá ch

shinyac, inyanjajajuá niñá, niñá madera del fino mochanja stetse y mo chanjontsa para la hoguera" (Cierto, ahí en el fogón acomodan madera, rajan madera de la fina y la acomodan para hacer la hoguera), que era para la calor, que la mamá reciba, y con las aguas calientes, agua cocinada con siete plantas medicinales y verdad "nye chcá bochanse bosesen" (así, arto le hacía sudar), mi mamá votaba pero agua, así era la dieta de los cuarenta y cinco días, entonces yo decía para qué, entonces decía que si uno se desmandaba en la dieta de los cuarenta y cinco días, que quedaba enfermo para siempre. Y eso debe ser cierto, porque yo con mi hijo menor no me cuide acá en Bogotá y vivo enferma, no me atendieron, porque yo a los cuarenta y cinco días de mi dieta, yo me tocaba trabajar por allá en la ochenta con el negocio, y entonces claro sufrí ese sereno. Y sí, yo hoy vivo enferma, a veces me dan resfriados fuertes, como hielo, hielo, me toca taparme en las noches con lana.Y eso pues dicen que es de la dieta,yo no guarde esa dieta, pues uno no siente nada cuando estajoven, sino cuando lellega la vejez,a la tercerdaedad, chorsiya "inyantse tsestlemp"(Ahísiyaledueletodo)(Risas).

Si ese era el misterio de nuestro tiempo, y "por ahí shinye o uta shinye" (por ahí a uno o dos meses) bañaban a los niños en la cocina, con agua calientica, y esa agua del baño del niño, lo botaban en una posa que tenían a lado del shinÿak. Yo decía, no pues los mayores tienen mucho misterio, yo decía eso, pues en ese entonces, y después yo estuve en esos tiempos con mi mamá y mi papá, después me fui a donde mi abuelo que era curaca, "chabioy me fui" (me fui para donde él) para alla para Llano Grande, ellos que vivían allá en esos tiempos, allá me fui a acompañar a ellos. "Y mor choc ná" (y ahora allá) atsabe (mi) abuelo, era un curaca de los duros, tomaba yagé y se convertía en tigre, pero tomaba yagé con la gente de abajo, de Mocoa, de la Hormiga, toda esa gente de abajo; yo era tan chismosa que me gustaba chismosear, no dejaban que uno sea así los mayores, pero "ats ibet chanjosbaná y chan ja chum chjoy, y chjan chanjise repará" (Yo me levantaba en la noche y salía afuera y desde allá miraba) de las rendijas de las tablas de la casa, pero pues los curacas sabían que yo estaba ahí, entonces mi abuelo dice que me ha visto en tres ocaciones, una vez me regaño y me dijo que no fuera a chismosear, que eso es malo.

Entonces me dijo que es me la perdonaba, pero a la cuarta ya no, y así yo, yo era como más terca. Yo siempre iba a la chagra, así pues a buscar leña así, o a cortar cañas "jufnansam" (para moler), "ch tsesetem ja nguamguam" (para buscar caña), y yo entraba ahí al lugar de la medicina en la chagra y cogí un frasco y le pregunté a mi abuelo y este para que es, y chá (el) dijo, "bunganá, ca chcá monja, cha ndya shnán endmen" (quieta,dejeoloquieto,estoes medicina,remedio).

Entonces yo dije, bueno entonces le voy a preguntar a mi mamá, a ella la dije que fui a la chagra y en tres partes quesque encontré botellas negras, dijo "chan biajiy, ojal chan cuansajaquiñe" (Eso es yagé, y no vaya a

estar cogiéndolo) Entonces claro entendí, que ellos a veces tomaban remedio, pero esa vez me quedé a ver que hacían, y así pues chismoseando, chismoseando, a la cuarta ya, eran como las 03:00 am, y claro estaban convertidos, "y chor temp" (a esa hora) dice el abuelo que me había visto, y "ats"(yo) como sentí algo, entonces me fui rápido para allá para adentro, cuando volví mi abuelo estaba parado en la entrada del corredor y me dijo pues que siguiera, y me seguí y dije ahora me a de regañar y no, me empezó a "jsebachenjam" (a limpiarme), hacerme la oración, el ritual, y me dijo, dijo sabe que, "ats muents bochanjeftseshná, porque ác quemuenstan cbojaisebocan, ac ndoñe muents tojato quedá, porque muents para el futuro es grave, pero más tobiashora, cbojachensebocná, primer cochanjá sufriá yap,ychornatsaba chbominbye taita, tsabacbjochanja alumbra, pero cham ndya bien bochansa totonay" (Yo aquí la voy a curar, porque usted va a salir de aquí, usted no se va a quedar aquí, porque aquí para el futuro es grave, pero eso cuando sea más señorita; primero va a sufrir arto, y después el ojo de Dios le alumbrara el camino, y tiene que ser fuerte) Si así me dijo, y me empezó a limpiar y a limpiar y me dio el remedio, la toma, me había dejado privada. Yo pues que, bien chiquilla, pero yo me acuerdo cuando desperté estaba en el piso tirada, toda vomitada, uy no, no.

Entonces me agarro mi abuela y me había bañado y me había mandado otra vez para allá, y me empecé con el abuelo a curarme a curarme, y él me dio una, como una siembra aquí en la corona. Según el taita dijo que era la suerte para mí, y que algún día de mañana, pues ats (yo) iba a ser alguien, y yo pues dije, alguien que será. Todo el esfuerzo que uno ha hecho y sin saber para dónde salir, toda mocosa ni sabía, entonces yo le pregunto y donde voy a tener salud, voy hacer alguien.

Dijo "No mor ndoñe, ya atse ya fshants semna hora, benge taita bochanja tseta ainan y vida, pero muents nodñe, muents ndoñe tojata quedá" (No ahora no, ya cuando yo sea tierra, nuestro señor le dará esa vida")…y cierto, salí y salí y ya después volví, mi abuelo todavía vivía, mi papá ya se había muerto y chor me acorde y le dije que me ayudara hacer limpieza porque iba a viajar para Bogotá, entonces el taita me dio una tomita y me dijo, que sí que me iba ir lejos y iba a sufrir bastante, de ahí me iba a volver a levantar pero después iba a fracasar con mi familia. Pero usted dijo, usted va aprender a trabajar en medicina, tranquila no más, si va salir adelante, algún día cuando yo esté muerto se acabará, pero me dijo manejarase bonito, no vaya a estar "nderad mala compañía bochanjishachye, mochanjabocna chillando, chcá ndoñe,beng luaroc tojacheng, ndaya botaman jo manejan, sino degombre nda to ja japasejma" (de pronto se encuentra mala compañía, hasta pueda que la saquen llorando, y así no es bueno, es que si si va a un lugar lejos, debe portarse muy bien) y así me dijo otras pocas palabras y ahí si yo me vine.

Y de ahí pues aquí trabaje, en casa de familia como como tres años, y como de allá de Venezuela yo venía así

trabajando con mercancía vendiendo en la calle, y acá con lo que trabaje con el sueldito del trabajo en la cocina, me surtí un poquito de mercancía y empecé a trabajar, pero pues no me daba resultado tal vez por lo que no tenía experiencia, entonces yo decía y ahora qué hago, entonces pues dije no pues me voy a poner a trabajar en una casa hasta que yo pueda madurar un poco y volví y me metí a trabajar y fue ahí donde me conseguí ese pedazo de marido que tengo.

ANEXO 5: Conversatorio Parte 1: Gladis, mujer joven, líder, artesana y estudiante universitaria.

Lugar: Residencias Universitarias 10 de Mayo

Fecha: febrero 08 del 2017.

Entrevistadora: Sandra Chindoy (Sandra)

Parte introductoria y presentación (…)

Sandra. Bueno un poco para iniciar este conversatorio, comenzaré preguntando. ¿Para ti que es ser mujer?

Batá: Bueno, esa pregunta de qué es ser mujer es amplia no, es amplia compleja y después de eso es muy bonita. La definición de ser mujer me lleva a pensar mucho en el ejemplo que me dieron ¿no? Mi mamá, mis abuelas, en el sentir y en el hacer. A veces, pues desde que uno nace, uno escucha ay nació mujer, pero nunca se le da esa importancia y ese valor que tiene el ser mujer. El ser shema en la relación que nosotros tenemos tan directa con todos los elementos que están en la tierra y en el cosmos, entonces para mi ser mujer, es ser un espíritu, ser aire, ser fuego, ser tierra, porque tiene un gran significado, sentido. Nosotras nos podemos desempeñar en todo lo que se nos ponga, incluso ahora vemos que se suele subestimar a la mujer porque no tiene fuerza física, pero en la actualidad hay de todo. Entonces nosotras tenemos ese don y estamos dotadas, para hacerlo todo. Entonces para mí el ser mujer, es ser todo, tenerlo todo y vivir de todas las formas en que uno pueda estar y ser.

Sandra: Bueno, ahora que significado o ¿qué significa para ti ser mujer Kamëntšá?

Batá. El ser mujer Kamëntsá es como un complemento más de ese todo, que el Kamëntsá y la Kamëntsá tenemos algo bien importante, que dijiste ahorita el estar sembrado allá en la tierra, entonces el Kamëntsá, es un ser que vive en su territorio, tiene su espacio propio y así es como nos identificamos, que siempre tratamos de saber quiénes somos, tratamos de entendernos a nosotras.

Y así mismo el estar sembradas en el territorio, nos define actitudes, con pensamientos y con sentimientos propios. Yo siempre me he remontado, vuelvo a lo que creo que la única alternativa es volver a nuestras raíces, volver hablar Kamëntsá como un código de comunicación esencial, tener el tejido como forma de comunicarnos y mantenernos activas, tener una espiritualidad diferente es muy propio de nosotros. Tal vez en otros pueblos se lo haga, pero no sé, el del pueblo Kamëntsá es algo muy sagrado muy diferente. He tenido la oportunidad, digamos que de compartir con otras mamitas que no son Kamëntsá, son de otros pueblos, emberas, arahuacas, pero la mamita y la mujer Kamëntsá siempre tiene una postura diferente, una actitud diferente, entonces es algo que nos lleva allá, nos hace ir allá y sentirnos como esa esencia especial.

Sandra: *¿Crees que hay alguna diferencia de ti como mujer Kamëntsá frente a otras mujeres acá en la ciudad? ¿Diferencias en términos de los que creas que puedan distinguirte, puede ser en términos culturales, económicos, sociales, pero también digo en tu forma de pensamiento hay diferencias con las mujeres de acá de la ciudad?*

Batá: Claro, si totalmente. Mira, pues el hecho de que seamos mujeres o personas, no solo las mujeres acá en la ciudad, sino allá en el mismo pueblo. Todas tenemos un pensamiento diferente, todos sentimos diferente, vivimos diferente, tuvimos una crianza muy diferente, entonces eso hace que cada quien está allá en su mundo, digamos que en este mundo hay millones de mundos, muchísimos mundos. Entonces en el territorio existen, aunque existan todas esas diferencias pues obviamente compartimos como esa parte esencial, cultural, esa parte de la identidad, que digamos que es colectiva más aun acá en la ciudad; porque desde la crianza, el hecho de que nosotros hayamos venido de un territorio que hasta el momento es calmado, hayamos tenido la oportunidad de crecer allá, cocinar en leña, no sé hasta compartir cama con los hermanos, hace que nosotros tengamos unas formas de vida ya establecidas, y obviamente que cuando uno viene acá en la ciudad se encuentra con unas cosas muy diferentes, entonces esas cosas que son diferentes, digamos que esa crianza nos va dando ciertos lineamientos, formas de vivir, leyes que uno mismo construye para vivir. Y entonces cuando uno viene acá uno no sabe cómo sentirán las otras personas, que se les han enseñado, entonces uno si mira esas diferencias totalmente. Empezando por las compañeras de la universidad, en la alimentación, en la forma de hablar, en el trato, en el compartir, hay diferencias, muchísimas totalmente.

Sandra: En varios momentos de nuestra vida dentro y fuera del territorio, las mujeres presenciamos y vivimos algunos comportamientos que afectan nuestro ser, nuestro valor como mujeres kamëntšá, por ejemplo el machismo; hay varias posturas frente a esta cuestión, sin embargo pocas veces escuchamos la voz de las mismas mujeres frente al tema; ¿qué piensas de esa situación?

Hablar de eso es, bueno, muy tremendo. Verás yo tengo una experiencia, y a eso es a lo que le apuntamos las personas del pueblo. Hablando pues en las visitas que hacíamos hace años, iniciando este proceso hace tiempitos, me encontré con una mamita, ah bueno y pues yo primero venía pues en la línea de preguntarme y de preguntar si ¿esas posturas tan machistas o ese patriarcado tan fuerte, si siempre había existido? Y pues cuando hablaba con mamitas les preguntaba y siempre, que ellas decían mi papá nos dejaba en la casa encerradas por ser mujeres; entonces ahí se empezaba a ver como esa diferenciación entre hombres y mujeres. Pero yo continuaba con la pregunta bueno, eso es desde un tiempo para acá oh siempre ha sido así.

Caminando, me encontré con una historia que es muy bonita y me dio una esperanza, que no siempre fue así, entonces me permitió como llegar a… que en el tiempo en que se intervino el territorio con la llegada de los primeros misioneros capuchinos, fue cuando más se impuso ese patriarcado. Yo creo que nuestros padres son muy jóvenes y dejaron meter eso en sus mentes…eso de preferir hijos varones y como subestimar la presencia de una mujer.

Pero yo escuche una historia, te la voy a contar, y es bien bonita. Esa historia, esa experiencia de vida me la contó la bata Florentina Satiaca de San Félix y no hace muchos años, me contaba que la mamita (abuela) Antonia tenía al compañerito que, pues el compañero de ella es el baco Rogelio que ya murió, entonces ella me decía que cuando ella era niña vivió una experiencia, que era que, decía nosotros nos preguntábamos porque mi mamita, estaba sentada todo el día junto a la candela, y siempre había un tiempo en el que ella, se sentaba todo el día en la candela (Shinyac-Fogón) y no salía, entonces mi papá tampoco salía a la chagra en esos días sino que se quedaba ahí en la casa. Entonces dijo, cuando ya fui creciendo me di cuenta que era porque la mamita le llegaba la menstruación, entonces dice que la mamita Antonia se envolvía en una cobija y ahí tenía que estar sentada todo el día, todo el día y que el baco Rogelio la acompañaba en ese periodo de la

menstruación. Entonces que cuando ella se levantaba obviamente ella sangraba, entonces en ese momento le ayudaba a limpiar, decía que como la cocinita era de tierra le ayudaba a raspar pues donde había sangre, el ayudaba a bañar con agua caliente, la envolvía nuevamente y pues ella se volvía a sentar ahí en la candela para estar abrigadita.

Entonces para mí fue muy significativo, porque la menstruación en la actualidad se dice que…como las mujeres están con la menstruación hágase pa' un lado, no puede salir a la chagra, no puede estar cerca de un médico tradicional. Pero o sea no fue así todo el tiempo, la menstruación era un periodo que se compartía entre hombre y mujer, y así mismo creo que hay muchas vivencias más. Eso a mí me llenó de mucha emoción, porque claro, entonces ese patriarcado se empezó a meter ya con la llegada…yo digo no…de los primeros capuchinos que fueron los que abrieron la trocha. Entonces desde ese tiempo es cuando ya el nuevo modelo de educación empezó a meterse tan fuertemente, denigrando el valor de la mujer en el pueblo, la forma de alimentación, los trabajos, la misma religión hizo que la mujer pierda el valor en el pueblo. Porque ahorita hay mayorcitos…pues en la tarea que hicimos ahorita de ir a visitar conocimos más mayorcitos ya de casi noventa años…y ellos manejan todavía esa dualidad, de que la mujer este bien, su cuerpo su espíritu, se siente como es cuidado mutuo que debe haber. Pero entonces eso se vino a presentar ya después de la supuesta colonización.

Sandra: Sin embargo, creo yo que nos falta mucho camino para revivir esos principios. Lo digo porque en varias conversaciones con otras mujeres, es casi normal encontrar relatos de maltratos y violencias por parte de sus parejas, hijas o hijos.
Y es que esa no es la única, bueno en primer lugar porque nosotras mismas legitimamos eso, lo legitimamos hace muchos años y lo seguimos haciendo en la actualidad. Es muy triste, pero muy complejo porque esa es una parte en la que estoy trabajando, porque mi proyecto de grado también es enfocado como hacía lo mismo. Este uy no, es algo muy complejo, porque es como lo que tu decías es como vender esa…dar ese pantallazo de que el pueblo es armonía, amor y paz, sabiendo que hay muchas problemáticas y que actualmente digamos que el vender ese lado bonito, hace que se tape todas esas injusticias que se están cometiendo y que se han cometido y que no se han podido remediar por lo mismo. Porque digamos que allá una mujer en pueblo, nunca dice, es muy rara la que denuncia, y hablando por ejemplo ahorita en enero. El 27 de enero en el encuentro de chumbe

(faja tradicional) de mamitas sabedoras, la idea era pues que compartan sus experiencias.

Y todas manifestaban eso, que eran maltratadas por sus esposos por sus compañeros, y bueno uno le preguntaba ¿Y usted que hizo en ese caso? Fueron dos o tres no más, las que dijeron pues dejarlo y salir adelante, todas las demás no, pues que seguir ahí, porque es el papá de mis hijos, pobrecito luego quien le cocina, porque él se porta así solamente cuando esta borracho. Y claro, el no ponerle, no darle la importancia que esto merece, pues ha hecho que eso también se transmita de generación en generación, así como lo bonito se transmite esto igual, se van reproduciendo esos problemas tan graves.

Bueno en primer lugar nosotras tenemos que reconocer y reconocernos y como tratar de sanar eso. Porque mi mamá también me contaba pues la experiencia de ella y decía…yo la admiro muchísimo por eso…porque decía, cuando me casé-pues con mi papá-, ella decía uno no sabe, no conoce, no vive, hasta que no esté ahí. Bueno ella también se casó jovencita como de diecinueve años decía que, mi papá iba con unas mañas de casa, entonces que en primer lugar tenía que aguantarse los maltratos de mi papá y aparte de eso aguantarse el maltrato de las cuñadas, entonces mi mami decía si yo hubiera sido otra persona me hubiera dejado maltratar y no darme mi lugar, entonces decía, conmigo Alfonso se equivocó. Porque dice, a mis abuelos afortunadamente me criaron enseñándoles quien era, y como debía hacerse respetar a los golpes, pero obviamente darse su lugar. Entonces ella decía cuando las cuñadas querían venir acá, porque ellas querían seguirle cocinando, ellas decían no Alfonso usted puede salir y tomar cuando usted quiera, entonces dice pues a mí me tocó ponerle freno a eso, y fue un proceso muy difícil, entonces pues en ese proceso ella lo logró cambiar a mi papá pero no todas asumen ese reto. No hemos tenido la capacidad de reconocernos quienes somos para poder frenar eso, y eso es lo que siempre ha ocurrido, siempre ha estado ahí. Hasta que nosotras no nos reconozcamos, no, porque, aunque habremos algunas que estemos trabajando en el proceso, pero aun así es muy duro. Porque ahorita nosotras estamos hablando con jóvenes, niñas. Pero todas no quieren reconocer ese valor que tenemos como mujeres y entonces dele y dele, seguimos con esa tradición.

Sandra: Pay, es una buena reflexión. Esas situaciones de silencios que legitiman esas violencias, pues no solo afectan nuestros cuerpos, sino la forma en que nosotras mismas nos pensamos y en

la comunidad siembra ideas que pueden minusvalorar el rol de la mujer. Desde tus experiencias como líder y en tu trabajo social con la comunidad, ¿cómo ves el rol de la mujer kamëntšá dentro de la comunidad o en el espacio público?

Batá: Bueno, ahí si difícil y es que es la visión de una, por eso es que lo tomo así. Lo público y lo político, porque está relacionado. Porque pues ahora mi trabajo de grado también está muy relacionado con la participación política de la mujer Kamëntšá en el resguardo por la defensa territorial, pues ahora lo acabo de denominar así, porque primeramente quería trabajar con el pueblo Kofán, lo que te conté, pero tuve un problema y no pude regresar más para allá. Entonces en medio de eso, yo ya había iniciado un trabajo, inicié en un proceso en la universidad, en un proyecto que se llama "Participación política de la mujer, proceso de género, etnicidad y extractivismos" y ese proyecto está orientado hacia la región amazónica entonces yo tenía que hacer campo en el Amazonas. Pero bueno me puse a pensar, sabiendo que soy indígena, soy mujer y también nosotros hacemos parte de la región amazónica, entonces dije no sé, veamos que hay en Sibundoy.

Y ese fue un proceso bien bonito, imagínate que lo he caminado hasta ahora, que es identificar esas formas de participar políticamente en el pueblo y reconocer esas formas o la forma en que participa la mujer. Y fue bien chévere porque en ese proceso logré identificar que lo político, bueno es la postura individual. Yo les decía a las mamitas allá, una actitud política es bueno decir…la escoba tiene su lugar ahí y yo le dejo ahí porque no sé, porque me gusta; oh yo me visto así porque, pienso así, como así, vivo así…, eso es un acto o una postura política. Entonces ¿Qué actos políticos nosotras tendríamos o como participamos en la comunidad políticamente? Y hablando, porque allá sacarles palabras a las mamitas es bien duro, entonces en esos talleres, yo les decía...Entonces ¿Qué es lo que nos gusta hacer, o que es lo que hacemos todos los días? Y en su mayoría coincidimos en que las mamitas tejían, unas en chaquira otras en lana, entonces entre ellas en el diálogo encontraron que el tejido es una forma de participar políticamente y ese tejido involucra a toda la comunidad, entonces ahí ya se hace público. Entonces yo les decía, el hecho de decir en esta ocasión, voy a poner estos colores, este dibujo, eso es tomar una decisión y ya es una actitud política, y muy chévere, se logró identificar eso, eso es lo que estoy trabajando ahora. Entonces la mujer en lo político y en lo público, yo lo identifico digamos como desde aquella mujer que está allá en el territorio que es la que todos los días lo defiende. Porque nosotras pues

ya salimos, nos identificamos como tal, pero estamos acá; entonces son ellas las que nos guardan la memoria, las mujeres que están allá son las que enfrentan todos los días los retos que se presentan en el territorio, son las que todos los días caminan, las que trabajan, son las que practican el Kamëntšá, entonces digamos que son esas mujeres guardianas las que nos están esperando allá. Y desde nosotros, la mujer en lo público, sería como un rol, que la vida misma en nuestro caminar nos ha permitido; por ejemplo, el hecho de empezar a estudiar digamos que ya es como empezar a ejercer algo, que nos involucra en otro tipo de espacios. Pero pes no sé yo lo veo de esa manera, yo reconozco mucho, muchísimo, esa labor que hacen las mamitas allá. Ese trabajo que hacen todos los días pero que, sin darse cuenta, ellas se involucran en ese círculo que se teje. Ahora ya hay organizaciones un poco más visibles, pero en realidad falta mucho, muchísimo por fortalecer.

Es que la organización de las mujeres si tiene que existir porque si no. La otra cosa es ¿cómo nos organizamos? Ahí volvemos al discurso de la venta de la parte bonita de las comunidades. Es que mira que esos principios son bien importantes y son bien difíciles de cumplir, porque me he puesto en la tarea; en primer lugar, desde el punto personal son duros de cumplir. Y tuve la oportunidad de trabajar con la OPIAC (Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana) el año pasado y no me gustó, en auxiliar de investigación en la escuela de Formación Política. Por medio de una profesora que me contactó, que trabaja mucho el tema de pueblos indígenas, cambio climático, género, extractivismos, toda esa parte. Entonces ella me recomendó con dos personas de organizaciones nacionales como la OPIAC y la ONIC, sin embargo, esto me generó tensión porque hay varios pueblos que se están distanciando de estas organizaciones, entonces es algo preocupante. Bueno de todas maneras terminé trabajando ahí, yo tengo un consejero que es hombre también y yo le comenté la situación y él me dijo si dale, trabaja, lo importante es lo que tus vayas a sembrar allá, puedes llevar una propuesta diferente. En el primer ciclo que estuve apoyando, había chicos que ni sabían hablar bien el español, se demoraban 10 horas en puro bote para llegar a la ciudad Leticia, eran jóvenes que nunca habían salido de sus territorios, entonces mi consejero me dice, andá y haces algo diferente y hay que empezar a hablarles.

Entonces era el módulo de chagra, cómo la chagra brinda estrategias para generar procesos de formación y formar líderes, entonces yo les decía ¿Qué es ser un líder? Les decía, la chagra es un

fiel espejo de trabajo comunitario, yo creo que cuando uno sale, y quiere ser líder muchas veces tiene que olvidarse hasta de uno mismo si quiere hacer un buen trabajo, así como hay líderes buenos hay líderes de espejo. Y les decía en las organizaciones hay de todo, en la chagra si sabemos trabajar equitativamente, si no le amontonamos el trabajo al alguien, entre todos nos ayudamos, así mismo funcionan las cosas. En esa oportunidad tuve la oportunidad de conocer lideres tesas que se han enfrentado y defendido procesos acá en la ciudad, Clemencia Herrera me comentaba que el proceso de ella ha sido bien difícil, que lo mismos compañeros no le daban legitimidad a su trabajo, ella decía…lo que yo me he ganado, es con luchas, con amenazas, con demandas, porque me demandaron hasta por descuidar a mis hijos...; decía ser líder, ser indígena y ser mujer además es algo muy complejo.

Y esas organizaciones tienen que existir, porque si no como podríamos dar a conocer esas problemáticas que las mujeres vivimos en el territorio y las mujeres que salen acá en la ciudad, entonces hay que hacerlo. El tema es ¿Cómo ejercemos ese liderazgo? La cuestión es que en el discurso hablamos muy bonito, pero llevarlo a la práctica es muy diferente. Y entendernos entre mujeres es duro. En la comunidad de nosotros, la justicia propia está bien quedad atrás y debemos estar recordando y fortaleciendo nuestros principios, pero debemos tener muy en cuenta que el espacio y la cultura se está transformando y que, de todas maneras, esos principios son del territorio, pero debemos empezar a acoplarnos a esas transformaciones. Yo creo que debemos tener muy en cuenta la parte espiritual de esos principios, pero yo creo que hay espacios en donde puchas toca pellizcarse y caminarle, porque de lo contario nos quedamos enfrascados en lo bonito. Yo siempre le meto la parte espiritual, la parte espiritual debe estar muy fuerte ahí y para que esos principios si van a estar ahí se cumplan bien, lo que pasa es que a veces los tomamos en cuenta cuando nos conviene, cuando se va a dar un discurso, porque muchas veces en la práctica no se dan.