



UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA

***Ishu Misak wei Nuisuik: Tejidos de palabra y  
pensamiento desde las voces de las mujeres misak  
para re-existir (Guambía, Cauca)***

**Luisa Fernanda Loaiza O.**

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas y Económicas  
Departamento de Historia  
Medellín, Colombia  
2024



***Ishu Misak wei Nuisuik: Tejidos de  
palabra y pensamiento desde las voces de  
las mujeres misak para re-existir  
(Guambía, Cauca)***

**Luisa Fernanda Loaiza O.**

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:

**Doctora en Ciencias Humanas y Sociales**

Directora:

Ph D. América Larraín G.

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas y Económicas  
Departamento de Historia  
Medellín, Colombia

2024



*A las mujeres y abuelas misak por preservar el fuego, la fuerza y las palabras que guían, y  
a quienes las compartieron conmigo.*

*Para Ikal*



## **Agradecimientos**

Un trabajo es, en apariencia, un producto de la dedicación y el esfuerzo individual. Pero no es así, al menos en este caso, pues su concreción no hubiera sido posible sin un mundo de relaciones con otros seres que me brindaron guía, apoyo, confianza, alegría y afectos imprescindibles para poder transitar a buen fin por tantas mareas sorteadas en el curso de un camino de aprendizaje. Esta tesis no hubiera sido posible sin los cuidados, los vínculos y el calor transmitidos por las personas que compartieron estos años conmigo. Ellos me sostuvieron de modos muy diversos a través de su amor y apoyo incondicional: me brindaron orientaciones, escucha, abrazo, palabras de aliento, claridad y esperanza en los momentos de oscuridad. Sea la materialización de este trabajo la oportunidad de expresar mi profundo agradecimiento por su presencia en mi vida.

A mi directora, América Larraín G., por transmitirme claridad y serenidad a lo largo de este proceso. Gracias por creer en él y brindarme palabras de confianza y un apoyo fundamental durante estos años.

A la profesora Esther Jean Langdon y a Juana Valentina Nieto por el compartir y las orientaciones brindadas durante mi estancia en la Universidad Federal de Santa Catarina.

A John H. Arcia y Carolina Gallego por haber confiado en mí para introducirme y guiarme dentro de la Gente del Agua. Gracias por el compartir y la amistad a lo largo de estos años.

A mi compañero, Duván Rivera Arcila, por su presencia y apoyo incondicional.

Al pueblo misak y a las mujeres por enseñarme qué es la filosofía en un sentido profundo y vivencial. En especial, a quienes me abrieron las puertas de sus hogares, me brindaron su tiempo y un lugar al lado del fuego para conversar con la prodigalidad que las caracteriza.

Gracias por los invaluable aprendizajes y el compartir de sus sentipensamientos. Agradecimientos especiales para Aydeé Morales Muelas, Jacinta Muelas, Bárbara Muelas, Agustina Yalanda, Ascensión Tunubalá, Ana Graciela Tombé Tunubalá y familia, Cecilia Almendra y Ximena Hurtado.

A todas mis amigas-hermanas, quienes son fuente inagotable de claridad y dulzura. Gracias por enriquecer mi vida con su presencia y por ayudarme a transitar a través de los momentos de oscuridad: Tatiana Giraldo Liévano, Natalia Giraldo Jaramillo, María Claudia Barcasnegras, Lina María Vidal Gómez.

A mis hermanas Claudia Patricia Loaiza, María Alejandra Correa, Paulina Correa, Juliana Loaiza. Gracias por traer luz y amor a mi vida.

A Alejandro Buitrago Arias, Vanesa Romero y Mauricio Rivera Henao por el compartir de saberes y cuidados para la vida que se tornaron imprescindibles en tantos momentos durante este trabajo.

A Johnny Calderón Méndez por el compartir durante el campo y por brindarme su amistad.

A Eyder F. Calambás por compartir conmigo su pensamiento sensible.

A quienes prodigaron cuidados y afectos a mi hijo para que yo pudiera dedicarme a leer y escribir durante tantas horas: Oliva Arcila, Marina Rivera, Ana Rúa, María Cristina Churruarín.

A mis padres, quienes me acompañan desde el *kansrø*: José Fabio Loaiza y Herman Correa Correa.

A mis ancestras, en especial, a mi madre Luz Marina Orozco y a mi abuela Rubí Aranzazu.



## Resumen

La presente investigación se ha propuesto contribuir a reconstruir el panorama histórico sobre el lugar de la mujer misak en la lucha, la resistencia y la re-existencia del pueblo misak-guambiano. Ante la ausencia y silenciamiento de sus voces en la historia que da cuenta de estos procesos tan importantes para este pueblo indígena, se recurrió a las narrativas de vida como una forma de reinstaurar la fuerza de su voz, pues a través de ella se da cuenta de su participación desde el momento de la recuperación hasta las dinámicas más recientes de la re-existencia misak, prestando particular atención a sus diferentes lugares de conocimiento y enunciación. Para reunir y reconstruir sus narrativas se hizo una etnografía multisituada con algunas de las mujeres que contribuyeron activamente a esta investigación. De esta manera, se pudo comprender y visibilizar los aportes de las mujeres al cuidado y continuidad de la vida misak, es decir, a la pervivencia de su pueblo. A tal fin, se mostrará en clave intergeneracional cómo participaron en las luchas de ayer en el contexto histórico de recuperación de tierras, y cómo a partir de allí, su presencia se diversificó en otros escenarios de liderazgo y re-activación cultural que ha ocupado el proyecto político en las siguientes décadas.

**Palabras clave:** mujeres misak, narrativas, re-existencia, resistencia, territorio y lugares de conocimiento.

## Abstract

### **Weavings of words and and thought from the voices of the Misak women to re-exist (Guambía, Cauca)**

This research has proposed to reconstruct the historical panorama of Misak women's place in the struggle, resistance, and re-existence of the Misak-Guambiano people. Given the absence and silencing of their voices in their history, I listened to their life narratives as a way to reinstate the strength of their voice because, through it, we account for their participation from the moment of recovery to the most recent dynamics of the Misak re-existence, paying particular attention to their different places of knowledge and enunciation. To gather and reconstruct their narratives, a multisite ethnography was carried out with some of the women who actively contributed to this research. In this way, it was possible to understand and make visible the contributions of women to the care and continuity of Misak life, that is, to the survival of their people. To this end, I will show how they participated in yesterday's struggles in the historical context of land recovery from an intergenerational point of view and also how their action sphere diversified in other leadership and cultural re-activation scenarios that occupied the political project in the following decades.

**Keywords:** misak women, narratives, re-existence, resistance, places of knowledge and territory.

# Contenido

	Pág.
<b>Introducción .....</b>	<b>3</b>
<b>1. Hijas descalzas de la tierra. Resistencias en defensa del territorio-vida .....</b>	<b>45</b>
1.1.1 Valentía y desobediencia. Jacinta Muelas: <i>¡pa' morir nacemos!</i> .....	52
1.1.2 La consciencia despierta con la voz de los ancestros: memorias del despojo ...	56
1.2 Pensar, narrar, escribir: otras formas de resistir. Pensamiento e ideas de Bárbara Muelas. ....	93
<b>2. Sembrar la vida, cultivar la tierra, cuidar las flores. Medicinas y saberes para sanar el tejido de la vida .....</b>	<b>118</b>
2.1 Mujeres que siembran vida: narrativa y pensamiento de Agustina Yalanda.....	128
2.1.1 Partería: la práctica de la siembra de vida .....	156
2.1.2 Nacer bien para vivir bien. Saberes que siembran y cuidan la vida .....	164
<b>3. Serenidad e insumisión. Mujeres que destejen los sistemas de opresión. Cambio y continuidad a través de Ana Graciela Tombé Tunubalá .....</b>	<b>193</b>
3.1 Violencias entrecruzadas: dolores más allá de la piel .....	207
3.1.1 La participación política: una oportunidad de destejer la opresión y retejer la confianza.....	232
<b>4. Consideraciones finales .....</b>	<b>243</b>
<b>5. Bibliografía.....</b>	<b>263</b>



## Lista de figuras

	<b>Pág.</b>
Figura 1. Faustina Muelas en la <i>Nakchak</i> . Exterrajera y participante en la lucha por la recuperación de tierras. Fuente: Sebastián Loaiza (2017) .....	21
Figura 2. Liliana Pechené Muelas habla como gobernadora en minga de Celebración del 19 de julio, aniversario de la Recuperación. Detrás de ella, su esposo, Tata Jeremías Tunubalá (Fuente: Archivo personal, 2017). .....	26
Figura 3. K̄sr̄mp̄t̄e ayudó a fertilizar la laguna para el surgimiento de la vida en ella. Por eso también los misak se consideran hijos de él; caminan ambos, aroiris macho y hembra, por el territorio llevando las lluvias desde el páramo (Guambía, 2017). .....	44
Figura 4. Resguardo de Guambía, Cauca. <i>Ala Kusreik Ya Misak-Universidad</i> . Fuente: Luisa Loaiza, 2018. ....	45
Figura 5. Orden de lanzamiento contra Jacinta Muelas y otros cuatro terrajeros, expedida por la alcaldía del municipio de Silvia. Copia del original. Fuente: archivo familiar Muelas .....	75
Figura 6. Jacinta Muelas en indagatoria en Silvia, Cauca. Fuente: archivo personal familia Muelas .....	84
Figura 7. El periódico del 19 de marzo de 1974 informa la detención de Jacinta Muelas [se especifica que el hecho sucede en la plaza de mercado de Silvia, delante de su hija de cuatro años, y que ella hace parte del grupo de cuatro terrajeros desalojados por Aureliano Mosquera]; también se informa sobre los hechos de violencia que están sucediendo contra los indígenas en el Cauca. Fuente: archivo familia Muelas. ....	86
Figura 8. Recorte de periódico de la carta escrita por Jacinta Muelas. ....	87
Figura 9. Mama Jacinta Muelas en su casa en Silvia, Cauca. Junio 21 de 2019. Fuente: Luisa Loaiza. ....	92
Figura 10. Encuentro de investigadores misak, resguardo La María, Piendamó, Cauca, octubre 27 de 2018. Fuente: la autora .....	97
Figura 11. Universidad de Manizales, Caldas, conversatorio entre los docentes John H. Arcia y Carolina Gallego con Johnny Calderón y mama Bárbara Muelas. Marzo de 2019. Fuente: la autora. ....	98
Figura 12. Jardín de Agustina Yalanda, zona Cacique, resguardo de Guambía, Cauca. Fuente: Luisa Loaiza, enero de 2019. ....	118
Figura 13. Agustina Yalanda atiende pacientes en casa. Fuente: Luisa Loaiza, 2017. ....	130
Figura 14. <i>Nakchak</i> de Agustina Yalanda. Fuente: Luisa Loaiza, 2019. ....	142

---

Figura 15. Mama Cecilia Almendra acompañada de su hijo en el <i>Yatul</i> . Guambía, 2018. Fuente: Luisa Loaiza.....	176
Figura 16. Mama Agustina Yalanda haciendo «refrescamiento». Pereira. Fuente: Luisa Loaiza, 2020.....	192
Figura 17. Ana Graciela Tombé en “ <i>La Gaitana</i> ”, territorio ancestral recuperado, vereda La Marquesa, Guambía.....	193
Figura 18. Dialogando con Ana Graciela Tombé. Finca La Gaitana. Fuente: Luisa Loaiza, 2019.....	199
Figura 19. Panorámica finca La Gaitana (zona La Marquesa), recuperada y habitada hoy por la familia Tombé-Tunubalá. Fuente: Luisa Loaiza, 2019.....	201
Figura 20. Mama Ascensión Tunubalá. ....	205
Figura 21. Mama Ascensión Tunubala en su finca <i>La Gaitana</i> . Fuente: Luisa Loaiza, junio 2019.....	205
Figura 22. <i>Nakchak</i> . Fuente: Luisa Loaiza, 2019. ....	243

## Introducción

*Recuperar la tierra para recuperarlo todo es recuperarlo como humanidad-es, como animalidad-es, como naturalezas, como infinitas expresiones de la espiritualidad.*

Eyder Calambás

Toda investigación es un recorte que parte de una decisión política (Segato, 2015; Amador, 2017). El recorte para la presente indagación se hace latente en un caminar con las mujeres que buscó aprender y pensar *con* ellas, a través de la escucha etnográfica, del diálogo, de los recorridos con la palabra, las conversas. Por supuesto, hombres y mujeres han aportado a la resistencia y la re-existencia con fundamento en la visión de mundo misak que tiene entre sus principios de vida el *lata-lata* y el *linchap*<sup>1</sup>, lo cual supone caminar de igual a igual, en par, y con la fuerza que emerge del acompañar, que posibilita la unidad. Sin embargo, al situarme como mujer, consciente de la marginación histórica de nuestras palabras, saberes, aportes y experiencias, decido ponerlas en el centro de esta indagación y observar cómo toman forma concreta en la circulación de conocimientos y prácticas para el cuidado de la vida y en la construcción de otros mundos posibles. Es pertinente expresar aquí que en el mundo misak no existe un universo femenino escindido de o que luche por sobreponerse al masculino; en virtud de lo cual no puede hablarse de la búsqueda de una igualdad de géneros

---

<sup>1</sup> Como explica Vasco (2002; 1996), estos tres principios definen lo que es *ser guambiano*. *Lata-lata*: “de igual a igual, a cada uno según su derecho”. *Linchap*: acompañarse, “la base de toda la fuerza es el acompañamiento”. *Mayaelo*: “hay para todos, la unidad de todos, implica lo comunitario, el compartir todo”.

en los mismos términos en que toma sentido en Occidente, porque los dos conforman la unidad y el sentido está en el *linchap*: la voluntad de acompañarse. Como lo reiteraron siempre las voces de las mujeres misak con quienes dialogué durante estos años, en este caso a través de las palabras de Ana Graciela Tombé:

Desde la cosmovisión, nada es más, todos somos seres que aportamos al proceso de vida del cosmos. Así ha sido, así será. La dualidad está representada en nuestra espiritualidad (...) es Pishimisak, Gran Espíritu hembra y macho, siempre hay dos, positivo y negativo, siempre habrá bien y mal. Tiene que haber dualidad en todo. Dualidad quiere decir que venimos de una constante relación, encuentro, generación de vida y armonía, y que los dos generan más vida. La mujer tiene su papel, el hombre tiene su papel, pero el deber es *acompañarse*. Lo mismo pasa en la familia. Primer principio de la pareja es la reciprocidad: tú me das, yo te doy. El segundo principio es el amor. Tercero: acompañamiento; de par a par, así es toda la naturaleza. Por esto se agradece y se ofrenda, todo es una relación.

Teniendo esto presente, mi camino en esta indagación no apuntó a imponer una perspectiva de género que no corresponde al contexto misak ni mucho menos a desechar las voces o pensamientos de los hombres. Entablé un diálogo con ellos desde mi pregunta por las mujeres y sus lugares, y muchas veces me brindaron luces llevándome a comprender y profundizar en aspectos históricos y culturales que desconocía. En diversas ocasiones, ellos me ofrecieron tiempo y apertura al diálogo, lo que quedó aquí registrado dada la naturaleza polifónica de este trabajo. No obstante, la decisión de centrar las voces y experiencias de las mujeres estuvo en relación con algo que es evidente: los aportes de los hombres y los trazos de su participación decisiva en las luchas han sido detallados y guardados en los registros (A. Dagua, Aranda, & Vasco, 2015; Abelino Dagua, Aranda, & Vasco, 1989; Myriam Jimeno, 2006; L. Muelas Hurtado, 2005; Obando Villota, 2016). Los de las mujeres apenas están en construcción desde tiempos muy recientes (Amador Ospina, Chilo, Granados Manrique, & Velasco, 2020; Bachiller, 2020; Orjuela, 2018; Ospina, 2017; Velasco, 2010; Zacipa, 2019); aunque han ido tomando visibilidad en las últimas décadas, aún hay una deuda considerable con la inclusión de sus voces en los registros desde diferentes disciplinas. En efecto, mi punto de partida se dirigió a hacer un aporte en esta vía ya antecedida por otras, en cuyos trabajos encuentro inspiración y las bases para continuar en el camino hacia la comprensión de nuestras experiencias y lugares como mujeres en los mundos que recorreremos. En esta dirección, teniendo en cuenta que hay antecedentes de



trabajos donde las mujeres misak son protagónicas, el presentado aquí se encaminó en particular a instaurar un diálogo con sus experiencias en torno a la lucha, la resistencia y la re-existencia a través de sus narrativas de vida, de tal forma que se pueda comprender los modos en que han contribuido desde diferentes lugares y a lo largo de generaciones a estos procesos, movilizándolo sus saberes, sus modos de hacer lo político, dinamizando la vida de la comunidad, la defensa del territorio y sus prácticas que permiten la continuidad de la vida.

En todo ello, lo que subyace y moviliza tales procesos es el *pensamiento sensible* (entendido también como un *hacer*) concretado en prácticas de cuidado en el territorio, en epistemes otras y ontologías relacionales. De allí toma sentido el título de esta tesis, que hace alusión al pensamiento mayor o sabiduría Misak: el *Nuisuik*<sup>2</sup>. *Ishu Misak wei Nuisuik*: el gran pensamiento o el pensamiento mayor –o la filosofía, si se prefiere– de la mujer Misak<sup>3</sup>. Una de las mujeres fundamentales en este camino recorrido, Ana Graciela Tombé, lo expuso en sus propios términos: “*Nuisik* es la misma filosofía y es el mismo pensamiento fundamentado en la espiritualidad. La sabiduría está en la naturaleza. El *Nuisuik* es el pensamiento grande generado desde el lenguaje natural, que es el lenguaje cósmico ligado al fuego, al aire, al agua, a la tierra y todo eso conforma esa gran sabiduría, ese gran pensamiento, que nace de *Pishimisak* (...) la filosofía está representada en el fogón. Alrededor del fogón se despliega el saber”.

---

<sup>2</sup> A veces suele equipararse a lo que entendemos por *filosofía*, intentando hacer un puente con los términos occidentales usados para describir un saber abarcante; pues esta es, en esencia y en un sentido amplio, la sabiduría y el vínculo, afecto e inclinación por esta. Lo traduzco a veces por filosofía porque en los diálogos en campo algunos expresaron que podría entenderlo de este modo, intentando acercarnos a una posible traducción, pero es claro que los conceptos en *Namtrik* no poseen una traducción literal y siempre hay un sentido profundo que se escapa al hacerla; así, como se observa en las palabras de Ana Graciela, lo que ella denomina filosofía no está escindido de la espiritualidad. Es preciso decir que en occidente entendemos el pensamiento como un proceso mental o netamente intelectual; pero una de las características del pensamiento misak es que no está separado de la práctica como tampoco del corazón, de la sensibilidad. Por esto, Johnny Calderón (2018) enfatiza en el principio *Mantrətəka isumik*: “*debemos pensar siempre con el corazón*, donde la medida y distancia entre el pensamiento y el corazón es la que define las acciones del misak y los seres del territorio”.

<sup>3</sup> *Ishu misak* significa: mujer misak. *Nu Isuik* o *Nuisuik* es traducido comúnmente por «El Gran Pensamiento» o, siguiendo a Bárbara Muelas: “la totalidad del pensamiento y sabiduría misak a través de cada uno de los principios de vida” (2018, p. 5). Cabe recordar que en el mundo misak la sabiduría está ligada al pensamiento del agua y de la naturaleza, al territorio y los saberes que emanan de sus seres; por esto Ana Graciela Tombé lo refiere arriba como “un pensamiento grande generado desde el lenguaje natural”.

El modo de darle nombre a este trabajo no pretende denotar que poseo algún conocimiento de la lengua *namtrik*, porque no lo hago ni lo pretendí en ningún momento. Surgió de las conversas con mama Ana Graciela Tombé de forma espontánea; fue sugerido, escrito en mi diario de campo y explicado por ella y consideré que debía atender no sólo a cómo ella visualizó mi propósito y la naturaleza de este trabajo, sino también a algo en lo que creo profundamente –mi formación de base es la filosofía– y es el lugar de las mujeres (negado o arrebatado a través de los registros de las ciencias y la historia) como guardianas y dinamizadoras creativas de una sabiduría fundamental para habitar el mundo y guiarnos en él, lo cual adquiere forma concreta en sus pensamientos, trabajos cotidianos, narrativas y experiencias. Una sabiduría no escindida del mundo de la vida, sino fusionada en él, no separada de lo material, del cuerpo y de la praxis sino encarnada, por lo cual está manifiesta en lo cotidiano a través del cuidado de la palabra, de las ollas, del alimento, de los vientres, del nacimiento, de la crianza, de las plantas, de las semillas, con fundamento en la relacionalidad y la sensibilidad por la vida, donde las mujeres son «hacedoras» del pensamiento sensible a través de sus múltiples trabajos como cocineras, tejedoras, artesanas, agricultoras, parteras, yerbateras, maestras, entre muchos otros.

Al plasmar aquí estas palabras para dar nombre a este trabajo, soy consciente –tengo siempre presente las palabras de mama Bárbara Muelas al respecto– de la profundidad de los significados en lengua *namtrik* y la dificultad de su traducción literal al español, ya que muchos de sus términos no poseen un equivalente preciso. Sin embargo, al dialogar con el comunero y filósofo Eyder Calambás se hicieron manifiestas unas líneas de sentido importantes que me llevaron a reiterar nombrar *Ishu Misak wei Nuisuik*, al camino recorrido durante varios años dialogando con las mujeres. Como él me explicó, la palabra *Ishup* (pensar-sensible) comparte la misma raíz que *Ishu* (mujer); de tal manera que *Ishu misak wei Nuisuik* entraña una analogía: “*ser mujer es el Pensamiento*”. En efecto, “el atributo pensamiento ya está necesariamente contenido en lo femenino; esto, como pueblo, construye un tipo de relaciones completamente diferentes a donde Occidente ubica el conocimiento y la razón”, aseveró (Comunicación personal 22/07/2023). En este sentido, “ser mujer es un Gran Pensamiento”, pero este no denota solo una actividad mental –como se comprende en el mundo occidental–, *hacer y pensar* están entretnejidos y son indisolubles en el mundo y la

lengua misak<sup>4</sup>; por lo cual aclara Eyder: el pensamiento es algo concreto, una práctica. Así, puede comprenderse que el sentido de «ser mujer es el pensamiento», implica también ser no sólo la que piensa sino la que *hace*, y lo que *hace* el pensamiento sensible es la práctica del cuidado de la vida, que es lo que recoge el concepto de re-existir, siguiendo las reflexiones de Eyder Calambás. Estos significados, explicados y expresados hacia el final del ciclo caminado en esta indagación, me conectan con mi punto de partida cuando en las primeras charlas con mama Bárbara Muelas ella afirmó: “*la mujer es la que trasmite el conocimiento propio*”, y también con la afirmación por ese entonces de mama Ana Graciela Tombé: “*la mujer es el eje fundamental en la transmisión de la sabiduría ancestral*”<sup>5</sup>. Comprender y exponer el vínculo de las mujeres con un mundo de saberes, pensamientos, palabras de consejo, espacios de enseñanza, prácticas de cuidado, recoge algunas de las principales motivaciones de este trabajo desde donde comenzó a tejerse.

Ahora bien, al poner el foco en el contexto del suroccidente colombiano y del territorio guambiano, es preciso destacar que resistencia<sup>6</sup>, lucha, movilización, son palabras inexorablemente ligadas a la historia de los pueblos originarios andinos. Su memoria está nutrida por relatos de una fuerte resistencia ejercida desde siempre, en especial, puesta en marcha para lograr pervivir a través de 500 años de luchas incesantes desde el arribo de los españoles a su territorio –conocido entonces como la gran Confederación Pubenense,

---

<sup>4</sup> O, dicho de otro modo, «se piensa haciendo cosas», como resalta Vasco; se piensa a través de los elementos que hacen parte de la cotidianidad. Johnny Calderón (en conferencia, marzo de 2019) sostiene al respecto que “el pensamiento indígena es una práctica. No es teoría”.

<sup>5</sup> Es importante aclarar que hago uso de términos como ancestral, espiritual, originario, aun cuando hay críticas a hacerlo (Orjuela, 2018) en el entendido que implicarían una visión de los pueblos como un pasado y no como presente, lo cual en ningún momento pretendo dar a entender, porque considero con Orjuela que “los pueblos indígenas son hoy”. Sin embargo, lo hago en respeto a la forma en que se expresan los y las misak con quienes dialogué, tal vez a fin de tejer puentes y narrar para quienes somos de “afuera” o tal vez apropiados de estos como una forma de afirmar en el centro de su discurso político aspectos como el arraigo y la pertenencia. Lo mismo sucede con otros términos como «adentro» y «afuera».

<sup>6</sup> Es pertinente anotar que en el Cauca la resistencia implica más que un movimiento de oposición; puede comprenderse mejor como un tejido (Lugones, como se cita en Bachiller, 2020), un acto creativo y continuo por la vida, desde los conocimientos propios, en miras a permanecer. Serjé (2011) la describe como “uno de los signos emblemáticos de la alteridad”. Daniel Ricardo Peñaranda (2012) la plantea como una forma de vida en el Cauca que recoge las luchas contra los conquistadores hasta las movilizaciones de los tiempos recientes en contra de los agentes que lesionan su autonomía. Para Johnny Calderón (conferencia U. de Manizales, marzo de 2019), la resistencia es un legado de los Mayores, un trabajo político que implica un pacto por la vida para lograr permanecer en el territorio.

ubicada en el suroccidente colombiano—, cuyo centro era la ciudad de Pupayán, gobernada en aquél tiempo por el cacique Payán. Resistir y afirmar su re-existencia (Albán Achinte, 2013), ha devenido parte de su ser, de sus modos de vivir y permanecer en lo que quedó de su territorio después de dicha invasión. Por tal motivo, se suele afirmar, en virtud de esta fuerza que emana del levantamiento de sus voces y su empeño en defender sus territorios de vida, que ser Misak terminó por convertirse en sinónimo de luchador (Vasco, 2015).

En los diversos diálogos sostenidos durante el trabajo de campo, en sus historias de vida y sus memorias, así como en el corpus abordado y en las narrativas de origen, la afirmación de este carácter Misak (luchador y resistente), delineaba una forma de ser, cuya tenacidad provenía de una clara conciencia de las implicaciones y consecuencias del devenir histórico sobre sus propias narrativas de vida, entrelazadas a estos hechos que aun hoy continúan haciendo eco en su cotidianidad, en su pensamiento y en las relaciones con el estado colombiano y la sociedad mayoritaria.

Cabe aquí precisar sobre el trabajo de campo realizado, que este comenzó de modo oficial en el 2016 y se prolongó hasta finales del 2019. La pandemia me impidió realizar viajes durante el 2020 y parte del 2021. Sin embargo, durante el periodo de la realización del campo e incluso en tiempos de la pandemia continué el contacto con muchas personas de Guambía a través de una etnografía multisituada, encontrándome con ellas en otros escenarios, por ejemplo, en eventos académicos a donde asistían a exponer, en encuentros en torno a saberes ancestrales en diferentes lugares del país, al igual que invitaciones a donde conocidos en mi región o también charlas personales en mi casa. Durante estos años, he mantenido el vínculo aún a través de la distancia y en 2023, después de tener mi hijo ya que el embarazo me imposibilitó viajar durante meses, retomé los viajes a Guambía.

### **La resistencia Misak**

Algunos estudios (Bonilla, 2012; Dagua, Tunubala *et. al.*, 2005; Pechené s.f.; Schwarz, 2017) han puesto en evidencia los amplios canales de comunicación e intercambio comercial que había en aquél tiempo entre todas las provincias del territorio Pubén hasta el Valle del Lili o Cali, al norte, y al sur con los pueblos ecuatorianos, lo que facilitaba un activo intercambio incluso hasta el Perú, con el imperio Inca. Víctor Bonilla sostiene, con base en

esto, que las comunidades en esta zona poseían un alto grado de desarrollo urbano y comercial, de tal modo que habían desarrollado “el tipo de cultura urbanizante”. Para entonces, tal como lo refiere Liliana Pechené, la dimensión del *territorio* ocupado por los indígenas en la Confederación Pubén, abarcaba 9.216.989 hectáreas y albergaba una población aproximada de 180.000 personas. En 1535, habiendo escuchado en Quito de la existencia de estas tierras fértiles y ricas en oro, Sebastián de Belalcázar enviaría un ejército a explorar la zona, encabezado por Pedro de Añasco y Juan de Ampudia. Esto daría comienzo a un proceso de lucha que hace eco hasta hoy en los pueblos amerindios; para algunos supondría “el final de un proceso milenario de construcción de pensamiento Pubén” (Dagua, Tunubala, et.al., 2005, p. 82).

Ronald Schwarz (2017) en su investigación, relata cómo el arribo de los españoles dio lugar a las más cruentas luchas libradas en todo el país durante el período de Conquista. Allí los pueblos ejercieron una fuerte resistencia que, sin embargo, ha quedado condenada al olvido dentro de la historia nacional (como lo enfatiza en el prólogo Mauricio Pardo). La difícil toma de Popayán costaría a los ibéricos tres sangrientas batallas entre 1535 y 1536, donde primero se daría muerte al cacique Payán. Luego, tras el arribo de Belalcázar con refuerzos para sus hombres, sería asesinado el cacique Calampás en una batalla que duró tres días; finalmente, tras varios meses de lucha durante los cuales la resistencia indígena impidió que la ciudad fuera ganada con facilidad, tomaron la ciudad la noche del 24 de diciembre de 1536, cuando los españoles se cercioraron de que los indígenas se encontraran cansados y desprevenidos, y así poder asesinar al cacique Piendamó (Schwarz, 2017).

Schwarz ha logrado documentar hasta cierto punto el papel de las mujeres apoyando la resistencia en estas luchas, a partir de sus fuentes históricas. En ésta última batalla antes de la toma librada en la plaza de Popayán, sostiene el autor, ellas participaron y lideraron activamente. Además, agrega: “las mujeres de las tribus guambiano-coconuco acompañaban a los hombres en la batalla suministrándoles dardos, lanzas y piedras. En algún momento los guambianos, en combates contra los pijaos y los españoles, fueron conducidos por una ‘cacica’ mujer (Hernández de Alba y Tumiñá 1949: 111-120; Andagoya 1865); puesto que también eran líderes de algunas otras tribus de la región” (Schwarz, p. 61-62). Dagua, Tunubalá y otros, retratan a las mujeres siempre apoyando a los guerreros: “llevando dardos

envenenados en cestos contruidos para la guerra, además de preparar alimentos para los guerreros” (p. 76).

Desde aquél periodo, los enfrentamientos obligaron a la población indígena a huir de su territorio de origen y su capital Pupayán –las tierras bajas y fértiles del territorio– para adentrarse cada vez más en las montañas, peñas y páramos, territorios menos fértiles para las prácticas agrícolas. Por ello, sus memorias manifiestas a través de las historias de origen suelen concluir enfatizando la situación que desde aquel entonces hasta hoy atraviesan como consecuencia de la pérdida de su gran *Nupirau*<sup>7</sup>: “Grande, hermoso y rico era nuestro territorio. Los españoles lo fueron quitando, hasta arrinconarnos en este corral de hoy: el resguardo. (...) La derrota lanzó a los Pishau, nuestros antiguos, lejos de Pupayán. Más tarde también serían sacados de Silvia” (A. Dagua, Vasco, Aranda, 2015, p. 49).

Según el trabajo de archivo realizado por los misak, solo poco más de 20 años después de la toma de Pupayán (entre 1536 y 1559), la población indígena en la zona había sido reducida de casi 200.000 a sólo 25.000 personas (Dagua, Tunubalá, et al., 2005, p. 98), cifras que son consecuencia directa de la brutalidad del trato a los indígenas, el hambre y las enfermedades que llegaron con los ibéricos. Liliana Pechené señala asimismo en sus investigaciones que hacia 1700, luego de las dinámicas impuestas en el territorio por la corona española, la población se había reducido a 100 individuos en el momento más grave de su historia donde “el exterminio es casi total”; luego comenzaría la recuperación demográfica hasta hoy, cuando la población comprende, de nuevo, cerca de 26.000 personas. Como esta lideresa expresa: lo que nunca pudo recuperarse fue el territorio.

Es importante señalar que aun cuando los españoles habían logrado desplazar y diezmar la mayor parte de la población, *la resistencia indígena* se manifestó de maneras diversas, pues como resaltan Portela (2006) y Schwarz (2017) –siguiendo las crónicas de Cieza de León–, en aquél tiempo los indígenas se negaban a cultivar sin importar las consecuencias para ellos mismos, ya que creían que esto obligaría a los españoles a abandonar el territorio: “llegó a

---

<sup>7</sup> Territorio.

tanta su dureza, que se dejaban morir por no sujetarse a ellos, creyendo que con la falta de mantenimiento [los españoles] dejarían la tierra” (XXXII: 115); pero como bien prosigue el autor: los españoles, impresionados por el clima y los recursos naturales de la región, estaban decididos a quedarse (p. 69).

Tras la conquista de más territorios en el suroccidente del país y en la región Andina, en 1540 Belalcázar se haría al título de Gobernador vitalicio y adelantado de Popayán, otorgado por el rey Carlos V. La gobernación de Popayán abarcaría un territorio estratégico desde el norte de Ecuador hasta el departamento de Antioquia. Procedería entonces a repartir el territorio en Encomiendas marcando así las nuevas dinámicas coloniales y la relación de los indígenas con los nuevos habitantes que empezaron la distribución no solo de la tierra, sino también de sus antiguos habitantes. Ésta pasaría de manos de Belalcázar a sus descendientes<sup>8</sup>, y a través de los siglos y de sucesivas herencias o, ya bien, invasiones y suplantaciones de escrituras que se hicieron frecuentes, quedaría en manos de particulares, quienes por diferentes medios y con la complicidad de las autoridades se hicieron a la mayor parte de tierras en el municipio de Silvia e incluso dentro del resguardo de Guambía<sup>9</sup>, como sería el caso de las tierras del Gran Chimán y diferentes haciendas ocupadas por terratenientes dentro de este.

Es importante acotar, como lo recuerda Schwarz (2017, p. 72), que la propiedad sobre la encomienda, en este caso la de Guambía, incluía también el derecho sobre los indios y la explotación de su trabajo. Después de invadir y robar su territorio, como suelen señalar ellos desde sus memorias: “los hicieron esclavos dentro de él”, al igual que se vieron llevados a pagar tributo a la corona y a los encomenderos por vivir allí. En efecto, los ibéricos no tardaron en instaurar en el territorio un nuevo sistema político, social, económico y, por supuesto, a fin de sostenerlos: la institución católica. Como bien sintetiza este proceso

---

<sup>8</sup> En 1692 Belalcázar confiere a su hijo Francisco los títulos sobre el territorio de Guambía, denominado Silvia desde 1838.

<sup>9</sup> Testimonios señalan la política de distribución de tierras incluso no sólo a los herederos de españoles que las ocuparon en nombre de la corona cuando se distribuyeron títulos por doquier en encomiendas, sino simplemente a gente considerada «blanca» con el fin de ocuparlas como mecanismo deliberado para «blanquizar» territorios despobladas de blancos y con el compromiso de brindar «pasto espiritual» a los indígenas (Véase los archivos de la época [1686] citados en Dagua, Tunubalá et. al., 2005, p. 110).

Bonilla (1968): a la invasión de los españoles siguió la de los evangelizadores. Esto implicaría –como enfatiza Pechené– que al exterminio físico que estaba puesto en curso, siguiera el esfuerzo por conducir a los pueblos originarios hacia su exterminio espiritual. Los anteriores procesos redundarían en nuevas dinámicas que supusieron el fin no solo de la amplia Confederación Pubén y su estructura, sino también el del mundo misak, lo que implicaría, entre otros, una transformación profunda en las relaciones de género, trabajo y clase.

Al respecto, la antropóloga Miriam Espinosa (2012), llama la atención en especial sobre los fenómenos ligados a la dinámica de la explotación del trabajo de la tierra en el Cauca, a partir del reordenamiento espacial generado en la Colonia: “El siglo XVI produjo una diferenciación entre los pobladores y un desarrollo desigual entre ellos producto del reordenamiento de las relaciones productivas y territoriales” (p. 87). Para la autora, estos procesos implicaron la introducción de una economía de corte capitalista generadora –por el pago de tributos– de excedentes y, con ello, de nuevas dinámicas de clase, producción y acumulación, dando lugar a relaciones de explotación–dominación en la encomienda y, luego, en las haciendas. *El terraje*, como modo de explotación del trabajo de la tierra difundido en el resguardo de Guambía hasta hace pocas décadas, sería una herencia de estas dinámicas. La organización económica introducida en la Colonia daría lugar a la característica concentración en Colombia de tierra y riqueza en pocas manos. Siguiendo en sus análisis a Fals Borda, la autora concluye que la acumulación de capital en el país se originó por esta explotación del trabajo de la tierra (Espinosa, 2012, p. 94-95).

Entre otras implicaciones de los períodos de Conquista y Colonia, los estudiosos suelen señalar la drástica alteración del sistema social y la introducción de nuevas relaciones e instituciones (Schwarz, 2017, p. 38); además, como es evidente, del exterminio brutal de gran parte de la población (como se refirió en las cifras someras para el pueblo guambiano arriba). Algunos de los modos de esclavización impuestos serían perpetuados hasta bien entrado el siglo XX. La mano de obra de los indígenas sería explotada por doquier en la construcción del nuevo orden colonial y sus urbes; como señala Bonilla (2012): “Durante los 250 años siguientes, los guambianos, en calidad de vasallos de la corona, tuvieron que abastecer con alimentos, tejidos, muebles de madera, artículos de cerámica, fique y demás,



el mercado de Popayán” (p. 131). También se usó su mano de obra por parte de los misioneros, en la fabricación y transporte de materiales para levantar las iglesias y conventos. La explotación de los indios para transportar como “cargueros” ha sido ampliamente documentada<sup>10</sup>. Para el autor, esta forma de explotación, pese a que se proclamó abolida tres siglos antes, seguía vigente hasta los años cincuenta.

Esta miríada de procesos entrelazados y puestos en marcha a partir de la conquista y la colonia, son relevantes aquí porque como han señalado diferentes autores, ellos determinaron situaciones estructurales perpetuadas a través de los siglos. De un lado está, por supuesto, la repercusión en la vida cotidiana de las mujeres. Diferentes autores (Kellog, 2005; Todorov, 2010; Federici, 2010; Segato, 2018; Rocha Vivas, 2016, entre otros), sugieren que los procesos desencadenados desde la conquista condujeron a un mayor confinamiento de las mujeres indígenas al espacio privado y al trabajo doméstico esclavo, a la diversificación de sus trabajos, al igual que a la pérdida de autoridad y de participación en la esfera pública. Su trabajo, en el nuevo orden económico, pasaría a ser sobre-explotado; sus aportes, poco reconocidos<sup>11</sup>. De participar activamente en la sociedad pre-hispánica como cacicas, Kellog (2005) resume la nueva situación de la mujer al señalar un creciente pago obligado de tributo, de la mano de su pérdida de autoridad en la sociedad. En la

---

<sup>10</sup> Víctor Bonilla (1968) recoge a este respecto las fuentes testimoniales manifiestas en los escritos de los misioneros capuchinos en el sur del país, donde hasta entrado el pasado siglo los indígenas reemplazaron los animales de carga en una geografía caracterizada por escarpadas montañas y peñascos propios del paso de la cordillera andina y el piedemonte amazónico, en el sur del país. Dos ejemplos puntuales en la obra citada: en 1924, Fray Benigno de Canet expresa “Los blancos trataban a los indios como esclavos y algunas veces como a bestias. Se servían de ellos para todo y del modo que mejor les parecía” (p. 63). En otro apartado, el testimonio de Fray María de Quito: “era indispensable acudir al antiquísimo método de estos lugares, de cabalgar sobre la espalda de los indios, por cuanto no había que pensar en bestias, por ser materialmente imposible usarlas en estos caminos” (p. 66). Así mismo, el autor refiere testimonios sobre su explotación económica en las haciendas, donde la remuneración mísera y las pequeñas parcelas asignadas a los trabajadores, lo condenaban al hambre y a continuar sujeto a la autoridad del patrón toda vez que quedaba endeudado con él ya que los productos necesarios para su alimentación solo los podía comprar a este por un precio que doblaba el valor real asignado al producto (p. 46).

<sup>11</sup> Al respecto es interesante el testimonio citado por Rocha Vivas (2016, p. 251) sobre las referencias que hace de escritos dejados por el cacique Turmequé, quien en 1548 escribía sobre la situación de las mujeres indígenas sometidas por mujeres de ascendencia española, a trabajos domésticos variados y forzados: “y es que cada mujer de encomendero de indios tiene en su casa muchas mujeres que sacan de los pueblos que tienen en su encomienda para que les hilen hilo, tejan y labren y hagan otros servicios (...) son hijas de indios principales, que es una cosa que los padres naturales sienten mucho, ver a sus hijas, sobrinas, y deudas en un cautiverio tan perpetuo y servicio tan ingrato, que toda la vida viven debajo de llave, que no ven sol ni luna, haciéndoles padecer extrema y miserable vida”.

posterior dinámica en torno al trabajo de la tierra en las haciendas, como subraya Espinosa, el trabajo de la mujer es el de peona–obrero.

De otra parte, están las dinámicas instauradas en *la relación con la tierra* propiamente dicha, como la pérdida del territorio y la invasión del mismo, las cuales permiten comprender las tensiones históricas con los diferentes colonizadores del territorio, pues una vez usurpadas las tierras de Silvia y del resguardo, los confinaron cada vez más a un espacio reducido hasta convertirlos en extraños en él o, ya bien, en sus obreros. Todo ello sería decisivo en el surgimiento del movimiento indígena por la recuperación de la tierra. *Recuperar la tierra para recuperarlo todo*, es más que el lema que alentó la lucha por volver a integrar su mundo fragmentado a través de los siglos; como nos recuerda Vasco, recuperarlo todo para tenerlo todo completo, se volvió una política propia. Significa, a su vez, recuperar la completud de su mundo y la armonía a través de la conexión de la vida en él, como es indispensable desde su pensamiento. La completud de un *Nupirau* (territorio) experimentado como la relación entre lo masculino y femenino de la tierra, del agua de los ríos, lagunas y quebradas, de los seres que pueblan el territorio interrelacionándose en él, cuya conexión e integridad ha sido violentada al ser usurpado el territorio de las partes bajas (cálido-hembra) y quedar confinados a las partes altas (tierras frías masculinas), donde la presencia o actividad humana causa un gran impacto sobre las fuentes de agua y los suelos que no son aptos para la agricultura, ni mucho menos para prácticas ganaderas, tal y como se vieron abocados a hacerlo a partir de la precariedad en la distribución de las tierras.

Lograr la completud de su territorio implica por tanto, recuperar más tierras en la parte baja para disminuir la presión sobre los suelos en las partes altas, lo que ha devenido en quebrantar el precepto de no habitar los sitios de respeto de los seres que pueblan estos lugares donde surge y se sostiene la vida. La presencia humana en estas zonas (macho) del territorio, producida por la carencia de tierras y las prácticas inadecuadas, ha provocado la pérdida de bosques, fauna, nacimientos y nivel de las aguas, disminución de la biodiversidad, entre otras consecuencias propias de los desequilibrios en la conexión vital del territorio y la interrupción del flujo de la vida a través de él. Los misak atribuyen a la transformación de esta relación con el territorio, las enfermedades y los desastres naturales

que se han presentado, la pérdida de la soberanía alimentaria al igual que la de los saberes y prácticas ancestrales ligadas a esas tierras.

Recuperar la tierra para recuperarlo todo, es la condición de posibilidad para integrar todos los ámbitos de la vida que penden de ella: la espiritualidad, la memoria, la historia, la alimentación (en el entendido que *lo que comemos es lo que nos hace*, como resalta mama Ximena Hurtado), la economía propia, la educación propia, entre otros aspectos interdependientes desde la visión de mundo misak. Implica volver a su saber y a sus prácticas de vida, en soberanía, no solo política, sino también económica, alimentaria; recuperar las historias vivas en esos lugares, la lengua vinculada a la tierra y la educación, cuya práctica propia cobra vida sólo en el territorio. Por esto hoy, cuando han transcurrido más de cinco siglos de una invasión que sigue reproduciéndose en la presencia de nuevos colonos, nuevos evangelizadores, comerciantes, actores armados, multinacionales, el poder del Estado, entre otros, se declaran en pie de lucha por su territorio, por la no intromisión del Estado con el poder multinacional extractivo, para decir no a la diversificación de la violencia y los actores armados que amenazan con silenciar a sus líderes. Por la defensa de la vida, la tierra y sus derechos, hoy, como ayer, se declaran en una gran minga de resistencia a través de la cual le recuerdan a la sociedad mayoritaria: *esta lucha es de nosotros y de ustedes también*.

### **Las preguntas catalizadoras**

Algunas de las preguntas que comenzaron a movilizarse en los diálogos y las narrativas a medida que me adentraba en el mundo misak, fueron: ¿cuál ha sido el rol o participación de las mujeres en dicha resistencia indígena?; ¿cómo han contribuido ellas a través del tiempo en esta historia de defensa de la tierra, de recuperación de la memoria y la cultura?; ¿cuál es su pensamiento respecto a su activismo en la resistencia y movilización por la defensa de sus territorios y la pervivencia de su cultura?; ¿qué dice la historia oficial del lugar que ocuparon allí?; ¿qué emerge de la memoria histórica en hombres y mujeres sobre el papel jugado por ellas?; ¿qué tienen para contarnos sus narrativas personales y familiares sobre sus lugares de actuación?; ¿sienten ellas que el papel que desempeñaron es reconocido con justicia?

---

Las respuestas que fui encontrando a estos interrogantes en el transcurso de las diferentes conversaciones con las mujeres misak, me permitieron reconocer –como argumento en esta tesis– que sus voces y experiencias han permanecido marginadas de los registros históricos y académicos, al igual que de diferentes escenarios de participación política. Sin embargo, los procesos de reactivación cultural surgidos a partir de la recuperación de la tierra en la década de los 70 y en el marco del movimiento indígena, han impicado la visibilización paulatina de los liderazgos y múltiples espacios de producción y circulación de los conocimientos de las mujeres misak. Estos liderazgos y espacios han ido posicionando y fortaleciendo gradualmente la agencia de las mujeres, al tiempo que han movilizado procesos contemporáneos de re-existencia cultural. En ello han jugado un papel determinante las dinámicas de transmisión intergeneracional que se dan en los diferentes espacios y lugares de producción y circulación del conocimiento. Para observarlo, he recurrido a las narrativas de vida, a través de las cuales su palabra y pensamiento ha emergido, gracias a los diálogos con ellas en Guambía y en algunos lugares fuera del territorio.

En tiempos recientes, ha habido una producción académica importante enfocada por una parte, a resaltar aspectos de la vida de las mujeres misak tales como su participación política (Melo Guzmán, 2014; Orjuela, 2018), el rol de las mujeres misak en las dinámicas de diversificación religiosa en el resguardo a partir de la presencia del potestantismo (Demera Vargas, 2003, 2006; Zacipa, 2019), los saberes contrahegemónicos como la partería que constiuyen un saber fundamental del pueblo guambiano (Bachiller, 2020; Tunubala Yalanda, 2017); y, por otra, producida por mujeres misak que se han formado en diferentes instituciones académicas y han producido artículos sobre algunas temáticas de la cultura y la vida misak, al igual que trabajos de grado (Calambas Tunubala, Buitrago Echeverry, & Romero Tenorio, 2023; Calambas Tunubala, Riccardi, & Romero Tenorio, 2021; Castillo-Santana, Vallejo-Rodríguez, Cotes-Cantillo, & Castañeda-Orjuela, 2017; Peña, 2009; Tombé Tunubala, 2016; Tunubalá & Pechené Muelas, 2010; Velasco, 2010, 2018; Aranda et.al., 2015), entre otros.

En esta dirección, las siguientes páginas se dedican a entrelazar diferentes narrativas e historias con el objetivo de configurar un panorama de lo que ha sido el lugar de las mujeres

misak en la lucha, la recuperación y la re-existencia, para mostrar a través de sus voces cómo participaron y lo siguen haciendo hoy en estos procesos históricos y socioculturales desde sus diferentes lugares de conocimiento y enunciación. Para ello hay que tener presente que el sentido del territorio, tanto en los misak como en general en los pueblos originarios, es de un alcance que rebasa las lógicas funcionales y utilitaristas, pues se entiende como la condición de posibilidad de permanecer y pervivir, a lo cual las mujeres han contribuido desde diferentes lugares y de diversas maneras. Sin embargo, como voy a mostrar, ello no ha ocupado un lugar destacado en la historia oficial de esta resistencia indígena y ha conllevado por tanto a que sus voces y contribuciones –a lo largo de dicho proceso histórico de defensa de la tierra–, hayan permanecido en la oscuridad o en la periferia hasta tiempos muy recientes. Es decir, el reconocimiento de su participación en la resistencia está presente, no obstante, su voz ausente. Pero ¿a qué se debe tal ausencia?; ¿es su falta de representación el resultado de las estructuras coloniales subyacentes a la constitución del conocimiento en las prácticas y discursos antropológicos, históricos y demás?

La respuesta a esta última pregunta es afirmativa, pues va en la línea de lo que diferentes autoras han venido señalando al respecto. Como bien ha advertido Abu-Lughod (2012), el concepto de ‘cultura’ ha operado en “el discurso antropológico para validar las separaciones que inevitablemente conllevan una jerarquía”, de forma que, el ‘otro’ es diferenciado del yo del investigador, sosteniendo así los binarismos objetividad/subjetividad, privado/doméstico, abstracto/particular, público/privado. En este sentido, la ausencia de las voces femeninas está asociada con la representación y delimitación de su espacio de acción a lo doméstico, lo particular y lo privado. De allí que, aun cuando en la cosmogonía misak se haga referencia a un tiempo en el que las mujeres gobernaban a la par de los hombres y en el que eran consideradas las guardianas del territorio y de los conocimientos ancestrales, su participación política ha sido desvalorizada y, hasta cierto punto, subordinada, tal y como lo desarrolla en su tesis la antropóloga Melo Guzmán (2014) y como lo narran los misak en sus producciones al registrar la memoria de los Mayores (Dagua, Tunubalá *et.al.*, 2005).

En razón de ello, opté en esta investigación por tomar la decisión (política) de hacer un recorte que tenga por centro las voces e historias de las mujeres con quienes entablé diálogo, pues todas ellas evocan una amplia diversidad de modos de lucha y activismo, al igual que

---

una multiplicidad de situaciones desde donde han ejercido la resistencia, con lo cual he buscado situar sus roles, experiencias y pensamientos, antes que la representación que yo haga de ellas. Esto nos permite, a su vez, entender que las mujeres en ninguna sociedad conforman un grupo homogéneo, tal y como lo resalta Mohanty (2003); así entonces tampoco lo son sus situaciones, perspectivas, experiencias, ni los medios para encarar los avatares históricos atravesados en su territorio. Aquí sus vidas serán narradas como testimonio de los diferentes caminos que pueden ser tomados para sentar otros modos de vivir, ser, habitar, pero sobre todo, modos en que puede ser encarada la resistencia, por medio de los cuales se enseña a permanecer en el territorio haciendo uso de las herramientas, muchas o pocas, que han tenido a su alcance, y movilizándose desde los diferentes frentes o escenarios que el revolotear de la vida ha puesto en sus manos; un *permanecer* que, como lo plantea Johnny Calderón<sup>12</sup>, constituye el principal acto de resistencia.

Quisiera ahora mencionar cómo comenzó a hilarse esta tesis. Desde hace ya un tiempo, he venido caminando y aprendiendo de las mujeres indígenas. A partir de mis primeros encuentros con mujeres wiwa y kogui en la Sierra Nevada de Santa Marta, empecé a comprender la forma en que desde algunos enfoques se contribuyó a la invisibilidad de los espacios de conocimiento de las mujeres al igual que de sus roles y experiencias, resaltando en su lugar las labores masculinas, por ejemplo, las vinculadas al chamanismo<sup>13</sup>, lo cual también ha puesto de relieve Overing (1999) al poner el foco sobre lo cotidiano. Ha sido la experiencia compartida de caminar juntas, de conversar y comer al lado del fogón, de observar las relaciones de crianza, lo que me ha permitido estrechar lazos para ver de otra manera y desde otro lugar. Fue por ello que quise seguir caminando al lado de mujeres indígenas y desde el 2014 lo continué haciendo con las mujeres misak. A continuación, voy

---

<sup>12</sup> Conferencia Universidad de Manizales, marzo 07 de 2019; organizada por los docentes John H. Arcia y Carolina Gallego.

<sup>13</sup> Por el exotismo del que suele venir acompañado el chamanismo, atrae entonces más la atención, con la consiguiente falta de comprensión de otras formas de vida que están implicadas en sus relacionamientos con el mundo. Esto también lo señala Cayón (2022, p. 5), para el caso de los pueblos amazónicos. Un ejemplo de la minusvaloración con que se han revestido las labores femeninas cotidianas en algunos trabajos antropológicos, lo ofrece Reichel-Dolmatoff con Los Kogui (1985).

a mostrar cómo se fueron tejiendo los diálogos y cómo su devenir me condujo a cambiar mi punto de vista inicial hasta llegar al enfoque que desarrollo aquí.

### **Tejiendo diálogos con las mujeres misak**

Llegué al territorio de Guambía, en el municipio de Silvia, Cauca, con conocimiento previo de una reconocida partera que trabaja dentro y fuera de la comunidad, Luz Miriam Aranda, a quien había tenido la oportunidad de conocer años atrás (2011) en un encuentro intercultural en Nariño donde participaban mujeres de diferentes pueblos originarios del mundo. A partir de este primer contacto, pude mantener un diálogo con ella en distintos encuentros en años posteriores, al tiempo que se intensificó mi interés por ampliar mi entendimiento sobre el mundo de las mujeres Misak, por intermedio de sus memorias, palabras y pensamiento. Este interés me condujo a que, años más tarde, le expresara mi intención de continuar aprendiendo sobre sus formas de vida y, por tanto, poder visitarla en el resguardo de Guambía, al nororiente del Cauca. Ella, luego de escuchar mi propósito vivencial y académico, aceptó que la visitara allí siempre y cuando contara con el permiso debido de los «Mayores del Cabildo», pues como suele expresarse comúnmente por parte de los Misak: la decisión no es individual. Por este motivo, era indispensable hablar con ellos para que dieran el aval de entrar con regularidad al territorio, con conocimiento previo del trabajo e intención con que sería realizado.

A tal fin, y gracias a una pareja de investigadores de la Universidad de Caldas y la Universidad de Manizales<sup>14</sup> –ciudad de la que soy oriunda– quienes, por su trabajo académico con la comunidad desde años atrás, conocían a la entonces gobernadora, con cuya familia tenían una relación cercana debido a sus visitas periódicas al resguardo, me dispuse a viajar allí a visitar a mama Liliana Pechené Muelas y su familia para exponer mi propósito de continuar<sup>15</sup> recorriendo el territorio y aprender de las médicas tradicionales y parteras

---

<sup>14</sup> El profesor John H. Arcia y la profesora Carolina Gallego, quienes adelantan investigaciones desde hace varios años en Guambía; con ellos realicé algunos viajes al territorio.

<sup>15</sup> Para ese entonces ya había realizado un par de recorridos por el territorio.

—éste era mi enfoque de indagación en ese primer momento—, lo cual requería de su permiso para visitar la comunidad. Así, terminé un día en la casa de una de las primeras mujeres gobernadoras Misak<sup>16</sup> —y la más joven hasta ese momento—, exponiendo en la *Nakchak*<sup>17</sup> frente al *Nakuk* o fogón, mis deseos de realizar un trabajo de la mano de las Misak. Entretanto, nos escuchaba atenta, a la vez que nos atendía con un abundante desayuno, prodigalidad característica de las Hijas del Agua, mama Faustina Muelas.

---

<sup>16</sup> Liliana Pechené Muelas fue la segunda mujer electa como Gobernadora; ejerció de 2017 a 2018 en el resguardo de Guambía, donde habita el mayor número de población Misak. La primera gobernadora fue elegida en el 2013: Ascensión Velasco.

<sup>17</sup> *Nak Chak o Nakchak*: significa el lugar del fuego o la candela. Es el espacio de conocimiento y educación propia más importante para los misak, desde donde se desarrolla la vida de cada ser y de la familia como unidad, a donde queda asentada la vida al enterrar allí la placenta al lado del fogón y donde comienza el «desenrollarse»; a través de varios ciclos, la vida se desenvuelve desde allí pero con fundamento en los saberes, alimentos, historias y consejos transmitidos en él. Suele traducirse como cocina, pero es mucho más que lo que ella significa en el mundo occidental. Bárbara Muelas explica que desde allí se “desenrolla el todo, los miembros de la familia giran alrededor de este espacio desde el cual se abarca el territorio y el mundo”. Este espacio es fundamental para la circulación de los conocimientos y la memoria misak pues, como sostiene Vasco (2002, p. 432), “la vida propia nace y se desarrolla a partir de la vida doméstica, en el hogar, en el fuego de la cocina”. El fuego es concebido un Ser Mayor que enseña, dialoga, calienta, alberga, sustenta y alimenta; a su alrededor, nace el manejo de un pueblo, como señalaba el taita Avelino Dagua, pues es allí donde se reúne, dirime, aconseja y se hace la política a la manera misak, por lo cual constituye el espacio político por excelencia y también de planeación de la lucha y resistencia: “De ella, sale el manejo de un pueblo. De ella se coge el hilo del respeto del amor. Por eso decimos que nuestro derecho sale de las cocinas. Allí, alrededor del fuego, sentados en sus bancos de madera, los mayores hablan y en su voz caminan la sabiduría y el conocimiento de los anteriores. En su consejo, los hijos aprenden, allí se hacen guambianos” (Dagua en Vasco, 2002, p. 386). Orjuela lo explica en los siguientes términos: “En el *Nakchak* nace la política porque en él se hace cada día el guambiano (...) se trata de un tejido vital en el que soy con los demás seres, incluidos los seres de la tierra, el agua y el fuego (...) es la unidad de tiempos, lugares y personas, es el origen, el desenvolvimiento y el cierre (...) es el desenvolvimiento de la vida familiar, el desenvolverse estando acompañando, es pertenecer” (2018, págs. 37 y sigs.). El comunero Eyder Calambás me explicó la *Nakchak* no solo como un espacio concreto de aprendizaje y quehacer político en el centro del hogar: es *voluntad de acompañar*, de tejer fogón con el o los otros (as), por esta razón es indestructible, como sostiene (julio de 2023, conversación personal); ya que es común escuchar que este espacio está perdiéndose, en tanto va siendo reemplazado por las cocinas y estufas modernas donde no convergen los miembros de la familia, ni se escucha o aconseja, ante lo cual es común afirmar que se ha apagado el fogón, esto es, la unidad familiar y el arraigo o la pertenencia. De otro lado, *Nakkuk* es el plano del fuego, el fogón y *Nunachak* el fogón mayor, la convergencia de los misak que habitan en diferentes territorios alrededor de siete departamentos en el país, lo comunitario y la autoridad mayor.





Figura 1. Faustina Muelas en la *Nakchak*. Exterrajera y participante en la lucha por la recuperación de tierras. Fuente: Sebastián Loaiza (2017).

Había esperado con anhelo este encuentro. No sólo por la necesidad de obtener el permiso para continuar mis viajes y diálogos con mama Miriam, al igual que con otras mujeres que había ido conociendo en el camino, sino también porque había escuchado sobre Liliana, su reciente posesión como Gobernadora, su estudio académico sobre la memoria misak<sup>18</sup>, y su reconocido trabajo como lideresa, rostro visible de un liderazgo<sup>19</sup> femenino en el territorio que comenzaba a abrirse camino de modo reciente con mucho esfuerzo y determinación.

---

<sup>18</sup> Ha trabajado la recuperación de archivos y la memoria. Véase, por ejemplo: Pechené Muelas, Liliana. La memoria del pueblo misak. Seminario Internacional archivos para la paz. Centro de Memoria Histórica. S.f.

<sup>19</sup> Me parece pertinente aquí la re-semantización que propone Francesca Gargallo (2014) del término líder en el contexto del trabajo de las mujeres indígenas, inscribiéndolo en aquellas que desde sus diferentes roles –agricultoras, guías, madres, artesanas, pensadoras, entre muchos otros, con o sin formación académica-, asumen responsabilidades, dirigencias, autoridades y roles educativos de tipo comunitario, sin por ello detentar o exigir algún tipo de reconocimiento público.

---

Además del interés en entablar un diálogo con ella, estaba también el de poder hacerlo con algunas mujeres de su familia, reconocidas por su participación en la lucha indígena en las décadas de la movilización histórica que tuvo lugar entre los setenta y ochenta, como su madre (Faustina Muelas) y sus tías: Bárbara y Jacinta. De Bárbara tenía conocimiento previo de su labor de escritora, pues sus diversas publicaciones académicas y participación en eventos de este tipo a donde suele ser convocada, le han merecido reconocimiento; de Jacinta, por su parte, sabía que era conocida por ser partícipe en la recuperación de tierras en los años setenta. A ambas las conocería en el transcurso del trabajo de campo.

En aquél entonces, no pasaba desapercibido para propios y foráneos la particularidad dada en el momento vivido en el resguardo. Una mujer joven y académica, con visibilidad no sólo a nivel nacional sino incluso internacional –debido a su trabajo en proyectos conjuntos con comunidades originarias alrededor del mundo–, era el rostro del poder en Guambía y, en su gobierno, un amplio número de mujeres (16 por primera vez en la historia del resguardo) fueron elegidas por ella para hacerse cargo de programas de gran importancia ejecutados en la comunidad.

Algunos de estos programas fueron el de Comunicación, el de Justicia, y el de Mujer y Familia. También fueron encargadas de alcaldías en zonas veredales del resguardo; o fueron lideresas en diferentes ámbitos, en los que se movían con agilidad por todo el territorio con sus característicos bastones de autoridad dialogando, discutiendo con la comunidad en las mingas de pensamiento y, sobre todo, como es importante para ellas: manifestándose desde el *hacer*. Ello hacía que al caminar por el resguardo y la cabecera municipal de Silvia, al dialogar con los habitantes en ese período de gobierno, hubiera un perceptible aire de renovación, apertura, transformación de roles y visibilidad de mujeres jóvenes que estaban aportando y destacándose con trabajos para el bienestar de la comunidad, ante lo cual muchas personas parecían estar a gusto y reconocer sus aportes.

El primer encuentro con esta lideresa tuvo lugar, como antes lo mencionaba, en el *nakchak* (ver Figura 1). Éste es el espacio por excelencia donde dialogar, ver y pensar fluyen en profundidad y reflexividad. La cocina y el fogón conforman el centro desde donde se desarrolla la vida Misak y donde históricamente han sido discutidos el Derecho Mayor y la

lucha; es a la vez un espacio casi extinto y en proceso de recuperación; hecho de barro, techo de paja, piso de tierra, en forma circular, apartado de la casa como un centro en sí mismo, con pequeñas ventanas en dirección a los cuatro puntos cardinales, con el fuego en el centro y los lugares de asiento dispuestos alrededor de él para «redondearse en la palabra». Allí, las mujeres que cuidan el fuego fertilizan el movimiento del tiempo, cuyo discurrir para los misak se marca por el hacer: tejen, hilan, cocinan, pelan papas, desgranar el maíz, escuchan, dan consejo, prodigan alimentos mientras atienden a familiares y conocidos, entre otros. Sus manos nunca deben estar ‘sin oficio’, según las enseñanzas de los Mayores<sup>20</sup>. Allí se observa, se siente, discierne y piensa con ayuda de la palabra y el fuego, pilares del pensamiento guambiano. “Desde allí, se desenrolla el Todo, se desenrolla la vida y cada uno de los miembros de la familia giran o se desenvuelven a su alrededor” (B. Muelas, 2015).

Allí, en una típica mañana fría en Guambía, mientras el día clareaba y yo absorbía el calor del *Nakuk* en este espacio de compartir, tejí mi primer diálogo con Liliana acerca del trabajo de investigación y mi deseo de indagar el universo femenino en la comunidad. Ella, con un aspecto de contrastes entre su mirada fuerte y serena, con su palabra clara y directa, su presencia imponente y al tiempo tranquila, sería pero de sonrisa fácil, escuchó mis palabras con atención para luego comenzar con el redondeo de palabra con que suele hablar la gente misak. Empezó por hablar sobre la importancia que tiene para la comunidad actualmente hacer, construir y organizarse «desde dentro». No solo como en el pasado, según ella, cuando fue importante ser visibles «hacia afuera», frente a la sociedad nacional; sino también, a partir de acciones dirigidas a generar cohesión desde dentro, desde procesos enfocados y dirigidos a la población misak, en miras a organizarse internamente.

En este sentido, respecto al trabajo de académicos que llegan a la comunidad a investigar, enfatizó que ella por sí sola no tenía la facultad para conceder estos permisos, dado que, como suelen referir siempre: la decisión no es individual; y la comunidad, según relató, ha tenido procesos de conflicto con la academia por cuestiones referentes a derechos de propiedad sobre los conocimientos, el manejo dado a las investigaciones, el no

---

<sup>20</sup> Se suele afirmar que son 68 los diferentes trabajos que realizan las mujeres misak en la cotidianidad; mientras los realizados por los hombres se sitúan en un número no superior a 20.

reconocimiento a quienes de diversas maneras participan en ellas y a quienes en ocasiones se les ha violentado su autoría. Motivos por los cuales existe una propensión a desconfiar de la academia y ha convertido en necesario el propósito de construir conocimientos, acciones y proyectos por sí mismos desde «dentro», que queden en o para la comunidad.

No obstante, para ella tampoco era una decisión fácil, pues debido a su formación tenía un conocimiento de la academia desde dentro, lo cual le permitía entender y valorar las instituciones académicas y el trabajo que desde allí se realiza e insistió: “esta es ahora la voluntad de la comunidad y las cosas no dependen de lo que cada uno desee sino de lo que ella determine”. Continuó analizando que, pese a que ella no debería dar el permiso, me lo brindaría por dos razones: de un lado, la confianza depositada en los investigadores que habían intermediado para que yo pudiera llegar a su casa, a quienes conocía como personas acompañando a la comunidad desde años atrás (el acompañar en el territorio es fundamental para establecer lazos); y por otro, su interés y propósito en que todo lo referente a las mujeres (mi tema de investigación) fuera abordado y tuviera suficiente relevancia durante su mandato. Haría entonces una excepción: “durante un tiempo no aceptaremos la realización de trabajos, me alegra que es sobre la mujer, es un tema sobre el que casi no se ha indagado aquí y me interesa bastante”, expresó entonces. Así obtuve el permiso para investigar en el territorio misak.

En aquella ocasión, compartió su deseo de generar procesos y programas para «empoderar<sup>21</sup>» a las mujeres, por lo cual planeaba realizar encuentros de palabra y saber en el páramo –sitios de respeto y trabajo espiritual– en colaboración conjunta con las de la Sierra Nevada de Santa Marta, para la apropiación de sus saberes y prácticas, pues las mujeres, según ella expresó, son las principales «gestoras culturales, gestoras de lo propio».

---

<sup>21</sup> Este término suele ser usado hoy por algunas mujeres indígenas pues la referencia aquí hace alusión a que ellas lo expresaron en algunas ocasiones pero, por supuesto, también implica críticas. Por ejemplo, Francesca Gargallo (2014) sostiene que es una terminología que no proviene de ninguna corriente feminista y que, de hecho, la idea de poder fue «muy discutida por las corrientes de liberación de las mujeres entre los sesenta y setenta y desechada como meta». Es claro que el uso de este tipo de términos obedece a la reapropiación que algunas de ellas hacen de los discursos occidentales, lo cual suele guardar relación con sus tránsitos académicos, como señaló E. Jean Langdon en conversación.

Esto en el marco de lo que denominaba “el fortalecimiento de la agenda mujer”, a través de la cual pretendía durante su gobierno “afianzar el papel de la mujer desde todos sus conocimientos”. En aquellos programas, las mujeres estaban participando, según narró, desde sus roles de líderes en ámbitos diversos: como parteras, médicas, agricultoras, ante lo cual nos recuerda a los de «afuera»: “aquí no hay conocimientos fragmentados, todo está en relación”. Mostraba un gran interés en el tema de la mujer y la importancia de construir y afianzar de la mano de ellas programas y proyectos que permanecieran a largo plazo, tendientes al fortalecimiento de sus espacios; su mandato se mostraba como un camino para despejar el sendero de otras mujeres hacia la asunción de diferentes lugares de participación. Por esto, sostuvo también que para ella la tarea consistía en llevar a «empoderar» a las mujeres desde la propia cultura y trabajar en conjunto los proyectos con ellas. Esto, se afanó en aclarar, implicaba una visión apartada del feminismo occidental. Sin duda esta acotación llamó mi atención, pues era enfática en que este deseo de consolidar procesos con las mujeres no tenía una inspiración de base feminista occidental, en el entendido que “ésta es una corriente que viene de afuera”, ante lo cual había un deseo de poner en claro que no las representaba ni tampoco definía la perspectiva de lucha de las mujeres en su comunidad.

En una ocasión posterior, la visitamos (los docentes con quienes viajaba en aquél momento y yo) en la oficina del Cabildo en Silvia cuando acababa de llegar de una asamblea. Nos habló de la experimentación de un profundo cambio generacional visible en ese tipo de encuentros comunitarios: “el mayor porcentaje de participantes hoy son mujeres. Pusimos a los hombres presentes a ver y escuchar los temas referentes a la mujer; escucharon y participaron, salimos de allí satisfechas”, comentó. Un aire de cambio generacional que favorecía la apertura a los liderazgos de las mujeres se percibía en el ambiente. Mujeres jóvenes, con recorridos académicos en diferentes disciplinas (derecho, medicina, etno-educación, enfermería, licenciaturas en diferentes ámbitos), formadas en instituciones fuera del territorio en migración hacia ciudades como Popayán, Cali y Bogotá, con diferentes condiciones económicas o de vida no homogéneas, estaban retornando a la comunidad para tomar una voz propia a través de múltiples roles; ello parecía generar diversas interpretaciones y contrastes que han estado a flor de piel en la última década. En este escenario, Liliana Pechené Muelas, como joven formada en el rol de liderazgo transitando perfectamente a través del mundo occidental para dialogar, confrontar y transformar roles

en la comunidad e imaginarios dentro y fuera de ella, encarnaba en el año 2017 el rostro visible de las mujeres de esta generación.



Figura 2. Liliana Pechené Muelas habla como gobernadora en minga de Celebración del 19 de julio, aniversario de la Recuperación. Detrás de ella, su esposo, Tata Jeremías Tunubalá (Fuente: Archivo personal, 2017).

### **Entre diálogos e historias la perspectiva se dilucidó**

Las visitas a la casa de Liliana y el compartir con ella y su familia, a lo largo de diferentes visitas en el trabajo de campo, terminarían por tener un gran impacto sobre el enfoque inicial con el que arribé a Guambía, esto es, la partería y medicina tradicional. De una parte, para mí fue muy interesante dilucidar el movimiento –en Silvia y los diferentes espacios políticos– de esta generación joven con formación académica, en tránsito entre dos mundos, pues parecía un hecho histórico reciente del cual hombres y mujeres eran conscientes, dado que se había convertido en un tema recurrente sobre el que hablaban y opinaban con franqueza. Las mujeres tenían mucho de qué hablar y querían hacerlo con apertura; tal fue mi percepción a medida que iba relacionándome con muchas de las jóvenes en el campo, con las que apenas empezaba a interactuar porque hasta entonces me había enfocado en

dialogar con mujeres mayores, abuelas, y con una larga trayectoria de experiencias en la comunidad, debido a mi enfoque en aquel momento.

Por otro lado, al compartir durante estas estancias con mama Faustina Muelas (mayora con más de 80 años), quien nos recibía en la casa de su hija Liliana y conversaba largo tiempo con nosotros –era difícil lograr conversar con la gobernadora en medio del mandato debido a la intensidad de su agenda dentro y fuera de la comunidad–, se abrió ante mí todo un mundo; no estaba segura en ese entonces de adentrarme, pero no pude resistirme a causa del vivo interés que despertó en mí, a medida que me fui relacionando poco a poco con algunos miembros de la familia Muelas, escuchando sus historias y luego ahondando más sobre ellos en los documentos históricos y el papel que había jugado esta generación de mayores en su tiempo: el tiempo de la lucha, donde se puso a prueba «*la fuerza de la Gente*».

Las conversaciones con esta mayora siempre estuvieron mediadas por la abundancia, una característica conocida y reconocida del universo de las mujeres indígenas en general (Nieto Moreno, 2007), que toma su forma particular en la filosofía Misak, dentro de la cual es un ideal que encarnan las mujeres: tener una mano abundante, «rendidora» (en las narrativas de origen, mama Dominga, ser espiritual, concede este don a sus hijas a través de plantas y rituales, pues poseerlo es fundamental para la vida comunitaria; por ejemplo, para que en las mingas o trabajos comunitarios alcance el alimento para todos). En efecto, la generosidad en la comida, compartida al calor del fuego en la *nakchak* y la conversa, eran el distintivo de las visitas a las mujeres misak, en especial, de aquellas realizadas inicialmente a mama Faustina Muelas.

A través de sus palabras, su vida familiar se develaba ante mí. Nos narraba a profundidad su mundo décadas atrás en tiempos del terraje y la recuperación: las historias de cómo todos en su familia sufrieron el trabajo forzado, la pobreza y la discriminación; las humillaciones en Silvia y en las fincas frente a los terratenientes; en el colegio con las religiosas católicas con quienes había que cambiarse el nombre y apellido indígenas para poder ingresar a sus instituciones educativas, en las que los maltratos para las niñas indígenas abundaban cuando les permitían ingresar, según recuerda. Al traer de vuelta este pasado, cubierto por una estela de sombras por más de cuatro décadas, su rostro, que devela una persona tímida y dulce, aún se ensombrece. La tristeza del recuerdo ocasionalmente traía lágrimas a su rostro, en

especial, al recordar aquellas historias familiares, en las cuales tienen especial protagonismo sus hermanos Lorenzo, Jacinta y Bárbara, quien fue la primera en ir a la escuela y en lograr continuar sus estudios. Pero la memoria también venía acompañada en otras ocasiones de alegría, al hablar de cómo se enfrentaron a terratenientes y policía, de la cual se valían aquéllos para amedrentar sus reclamaciones. Recuerdos de cómo fueron humillados y cómo un día todos los hermanos Muelas, incluida su misma madre, fueron llevados a la cárcel en medio de los enfrentamientos de la recuperación.

Tales narraciones volcaron mi interés hacia esta generación –hoy ya considerada por la comunidad como Mayores– que se organizó y luchó por la recuperación de las tierras usurpadas históricamente por colonos, mestizos, hacendados, quienes por diferentes motivos y a través de estos cinco siglos, se habían hecho a la posesión de tierras ancestralmente pertenecientes a los misak. Si bien había leído historias del terraje (Bonilla, 1968; Findji, 1993; Vasco, 2002) y del robo histórico de las tierras desde los tiempos en que Sebastián de Belalcázar subió desde Quito hacia los Andes colombianos y se apoderó a su paso de las tierras de la Confederación pubenense (Dagua, Tunubalá et.al., 2005; Pechené, Tunubalá, 2010), al igual que sobre la lucha indígena en el Cauca (Schwarz, 2017; Peñaranda, 2012; Rapaport, 2000)–, lo que no estaba claro entonces para mí, inspirada en los recuerdos de Faustina y en los de Jacinta y Bárbara Muelas, con quien tejería muchos diálogos en el transcurso del campo, era *el papel que las mujeres jugaron en dicha historia*, a partir del contraste con la literatura revisada hasta ese momento.

Las narrativas de vida y las memorias de las mayores que visitaba, estaban plagadas de mujeres luchando desde diversos frentes: las mingas, las cocinas, las asambleas, las marchas, los enfrentamientos con la policía, los encarcelamientos, los escritos, las contestaciones. Pero de esto, aunque incluso daba cuenta el archivo fotográfico de entonces, apenas se hacía mención sobre ellas: ¿habían tenido un lugar destacado las mujeres en las luchas y el movimiento indígena por la recuperación?; de ser así ¿por qué su participación había sido marginalizada en este periodo histórico?; aquellos que participaron en la lucha ¿cómo recuerdan el rol que jugaron las mujeres?; ¿cómo hablan las memorias de las mujeres de este período y de su lugar en él?; ¿existen vínculos entre las memorias e historias de las mayores que lucharon y vivieron este período con las jóvenes de hoy?; ¿conocen y reconocen los



jóvenes sus roles y logros?; ¿tendría ello alguna implicación respecto a las dinámicas o transformaciones en las visiones de género hoy?

Estas fueron algunas de las inquietudes que empezaron a movilizarme en esta etapa de la investigación. Si bien como lo expresa Ronald Schwarz (2017, p. 18), aunque los Misak constituyen hoy uno de los grupos más visibles en Colombia debido a sus reclamaciones de justicia sobre la tenencia de la tierra, a sus luchas por la autonomía y autodeterminación como pueblo, es lamentable la oscuridad que vela su resistencia en la historia colombiana desde los tiempos de las cruentas batallas que libraron frente a los españoles al momento de la llegada al territorio de Sebastián de Belalcázar con sus hombres. Pero aun si hay oscuridad frente al papel de las luchas indígenas en nuestra historia, la hay aún más alrededor del liderazgo que pudieron ejercer las mujeres –desde aquél tiempo hasta la historia reciente– en las demandas por la tierra, por la autodeterminación, y cómo se dio la transformación de sus roles y vivencias a través del tiempo en este contexto de contienda.

### **La «representación» de las mujeres misak: cuestiones de método**

Es preciso decir que no tengo de base una formación antropológica y, aunque sea filosófica, mis intereses terminan conjugando estas dos además de la literaria. Con ello quiero dar a entender que no tengo una predisposición fija hacia la construcción de objetos científicos y menos aún en el campo de las relaciones de amistad que he construido con las mujeres misak. No pretendo, por tanto, representarlas ni «darles voz», por lo cual me afilio con Abu-Lughod (2012) en su perspectiva de una ‘etnografía de lo particular’. Es decir, he ido en busca del encuentro con las narrativas biográficas de cada una de las mujeres que entrevisté, visitándolas en el territorio o logrando reunirme con ellas en otras ciudades, cuando las circunstancias lo permitían. Me he acercado a ellas con el respeto que demandaban, como mama Bárbara, o con la calidez y humildad de mujeres como mama Agustina Yalanda. He sido la mujer universitaria de ‘afuera’ que las visita, como también su anfitriona en algunos casos y su paciente. Por consiguiente, han sido encuentros en espiral, de ir y venir, a través de los cuales se han entablado lazos de respeto, afecto o amistad y, a partir de ellos, es que trato de comprender cómo fue la historia de la recuperación desde la voz de mujeres como

Jacinta y Bárbara Muelas, al igual que cómo ha sido el proceso de re-existencia y liderazgos femeninos en las voces de Agustina Yalanda y Ana Graciela Tombé. Reitero entonces que la motivación principal en este trabajo fue recorrer un camino aprendiendo con ellas, a través del diálogo y la escucha de sus experiencias de vida, de sus pensamientos, de sus luchas, como un acto político de aprendizaje entre y con mujeres que propende por situar nuestras vivencias y percepciones al igual que problematizar la invisibilización que se cierne en torno a éstas.

*‘Recuperar la tierra, para recuperarlo todo’*<sup>22</sup>, ha sido el emblema de las luchas del pueblo misak que aún resuena con ahínco en nuestros días y carga de sentido las resistencias pasadas y las actuales. Su fuerza semántica proviene de la tierra, pues ella es considerada la condición de posibilidad para el libre desenvolvimiento de su cultura, además de epicentro de relaciones con no-humanos, de afectos, del arraigo, entendiendo que “somos seres de lugares” (Escobar, 2012) y que, desde el sentipensamiento de los pueblos originarios, la tierra no sólo es para trabajarla: “es nuestro antes y después, madre y padre, origen de nuestra historia, lengua, cultura, en función de quien hacemos y para quien soñamos y creamos, mientras que la tesis campesina es política económica, la indígena es política ecológica” (Calambás, 2022). En efecto, la perspectiva de su recuperación a través de las voces de mujeres que participaron en este acto, implica dotar de polifonía una historia que ha sido narrada desde voces masculinas. Así sus voces, además de enriquecer la historia, visibilizan el actuar de las mujeres, sus dolores, sus vivencias, sus vínculos con la memoria de sus ancestros (as), los motivos de sus luchas y, lo que es más importante, la diversidad de formas de resistencia que adoptaron según su lectura del momento histórico.

Para poder observar los distintos matices y tal diversidad he recurrido a una estrategia metodológica que ha consistido en el manejo del tiempo desde dos enfoques que se superponen: primero, uno intergeneracional; y segundo, el seguimiento de una línea

---

<sup>22</sup> Proclamado en el Manifiesto Guambiano, junio de 1980, Cabildo de Guambía. Allí puede leerse: “Recuperar la tierra para recuperarlo todo: autoridad, Justicia, trabajo, por eso tenemos que pensar con nuestra propia cabeza, hablando nuestro propio idioma, estudiando nuestra historia, analizando y transmitiendo nuestras propias experiencias así como la de otros pueblos”. Consultado en: <https://alaksreikyva.files.wordpress.com/2013/10/manifiesto-guambiano.pdf>

temporal en las narrativas de vida de las mujeres misak. Es importante comprender que la historia de la recuperación de las tierras por parte del pueblo misak es una historia viva. Es decir, tomó fuerza de los movimientos indígenas de los 70 y 80 del siglo pasado, lo que representa que muchas de las personas que participaron activamente viven en la actualidad. Este es el caso de una de las primeras mujeres recuperadoras: Jacinta Muelas. En la voz y memoria de ella vivimos las encrucijadas que tuvieron que sufrir algunas familias misak a causa de la terrajería. La impotencia y la injusticia vividas la condujeron a actuar en defensa de la tierra y a ser recordada por frases como: *‘mátennos que pa’ morir hemos nacido’*. De modo que, por medio de su narrativa de vida podremos atestiguar el proceso de recuperación desde la perspectiva de la participación de las mujeres. Pero esta historia se enriquece con la de mama Bárbara Muelas, su hermana menor. En ella, encontraremos la activación de la recuperación cultural; esto es, las otras formas de resistencia para ir en pos de “recuperarlo todo”. En pocas palabras, los primeros pasos de la re-existencia misak en voz femenina.

Así, es como el enfoque intergeneracional logra validez a través de la polifonía de dos hermanas que asumieron la recuperación desde distintos lugares de conocimiento y acción. Por otra parte, la secuencia temporal en sus narrativas de vida, sin pretender ser biografías en sentido estricto, nos permite asistir a las situaciones particulares que rodearon, por ejemplo, algunas decisiones determinantes en sus vidas y de esta forma observar las líneas vitales que han sustentado sus formas de resistencia. Este proceder está relacionado con lo que Abu-Lughod (2012) argumenta en favor de las etnografías de lo particular, en cuanto ejercicio de escritura contra la cultura, esto es, prácticas textuales que atienden al encuentro del otro a través de la particularidad de las vidas, pues “[a]l concentrarse en los individuos particulares y en sus relaciones cambiantes, necesariamente se subvertirían las connotaciones más problemáticas de la cultura: homogeneidad, coherencia y atemporalidad” (p. 151). En la voz de las mujeres misak narrando sus historias sobre la recuperación de la tierra, sobre la re-existencia misak, sobre sus formas de resistencia a las violencias de género, sobre sus formas de ver la vida desde la partería y la salud propia, he buscado romper con la percepción homogénea de su cultura, enraizando estos procesos tan significativos para los misak en sus propias narrativas de vida.

Hacer una lectura de la resistencia y la re-existencia de la cultura misak en clave intergeneracional, permite entonces romper el hechizo de la falsa percepción de homogeneidad, gracias al diálogo de las voces de las mujeres misak de distintas generaciones que nos muestran la complejidad y las dificultades de ser mujer desde el lugar de cada una de ellas en distintos momentos. Desde la lucha por la recuperación de la tierra o la participación activa en la construcción del Plan de Vida Misak y el Proyecto Educativo Guambiano, hasta la aplicación de la justicia propia; en conjunto, las narrativas de vida de mujeres misak aquí reunidas abarcan los últimos cincuenta años de re-existencia. No pretende ser, por tanto, una reconstrucción histórica, sino un espacio de resonancia de las voces de las mujeres misak que me abrieron sus hogares para narrarme las múltiples formas que adoptaron para resistir y, al mismo tiempo, enseñarme cómo desde sus espacios y lugares de conocimiento no desistieron en la circulación de la vida (Ulloa, 2016). Porque, a pesar de las adversidades, siempre actuaron en defensa de la pervivencia y continuidad de su pueblo, esto es, de la re-existencia misak.

### **Narrativas de vida**

Las narrativas de vida de Jacinta y Bárbara Muelas, de Agustina Yalanda, de Ascensión Tunubalá y Ana Graciela Tombé, se fueron tejiendo, a la par de mi amistad con ellas, en el transcurso de mis visitas periódicas a Guambía y también cuando algunas de ellas salían del territorio y pudimos encontrarnos en otros lugares y espacios. Como se observará, en algunos casos, por ejemplo en el de Agustina donde traigo al diálogo a la médica Ximena Hurtado, le doy más espacio a la voz de Agustina, pues con ella tuve la fortuna de compartir más a fondo en distintos lugares dadas las múltiples invitaciones que recibe para enseñar y dialogar fuera del territorio, además que la trayectoria de su recorrido como partera permite acercarnos a la manera en que en esta práctica se conjugan los principios de vida y re-existencia misak.

La cultura misak se fundamenta en la fuerza de la tradición oral. De esta manera se fue hilvanando esta tesis y de la falta de escucha de sus voces es que ha encontrado el propósito para llevarse a cabo. Es por ello que he procurado a estas voces darles más espacio del que

usualmente se les da en investigaciones de este tipo, pues esta es también una forma de recuperación subjetiva y colectiva (Myriam Jimeno, Varela, & Castillo, 2015) de su participación en la lucha por la tierra y la reactivación cultural. Es colectiva porque algunas de ellas participaron de manera activa en la lucha, incluso liderándola, en los momentos álgidos de la recuperación, mientras que otras lo han hecho desde sus lugares de enunciación y capacidad de acción, en diferentes dinámicas más recientes. Y es una recuperación subjetiva, ya que la reconstrucción de las memorias vinculadas a la violencia de la terrajería y las comunidades emocionales (Macleod & Marinis, 2019) surgidas de ello en conjunto con las respuestas que cada una ha dado a estas situaciones, constituyen en sí una forma de recuperarse a sí mismas como mujeres misak que lucharon, han luchado y lo siguen haciendo por la pervivencia de su cultura.

Las narrativas son eventos presentes en los que el relator conjuga las fuerzas del tiempo para darle sentido a un conjunto de acontecimientos que han signado su vida personal y social, al igual que aquellos marcados por la violencia. En este sentido, ha sido importante darle un estatus y la dimensión que corresponde a las vivencias de dolor narradas por las mujeres, porque estas hablan de sus mundos e implican atender a su necesidad de sanar narrando y de historizarlas, de comprenderlas y encontrar un sentido a la luz de los espacios internos y externos que habitamos, todo lo cual es descubierto muchas veces en el acto mismo de contar, el cual implica no solo comunicación y entendimiento sino incluso liberación. Poder hablar sin miedo, sin juzgamientos, poder comunicar y ahondar en las raíces y consecuencias del dolor, es un hecho que considero esencial (un acto que puede ser semantizado incluso de rebeldía y resistencia) y que contribuye a hacer memoria de la cotidianidad de las mujeres desde la diversidad de los matices que la integran.

Conuerdo aquí con M. Jimeno (2008, p. 262) cuando reflexiona que el relato permite, además de la comunicación emocional, el restablecimiento de la comunidad política, de la memoria, del vínculo socio-afectivo, al igual que constituye un mecanismo de reconstrucción personal y colectiva; el acto de narrar conlleva, en suma, a “encontrar sentido a lo vivido” (p. 278). Las narrativas como método etnográfico, siguiendo a la autora, permiten conocer las perspectivas de los sujetos sobre su experiencia y tornarla intersubjetiva, hacerla comprensible de manera colectiva; al tiempo que manifiestan

elaboraciones y significados de la memoria, la validación o negación del sistema de valores del grupo y permiten a los sujetos comprender y transformar su entorno, lo que expone su naturaleza tanto subjetiva como social (Jimeno, 2016).

En mi lugar de interlocutora, participo de esta creación de forma que las narrativas se matizan hacia alguno de los aspectos de mi interpelación. Luego, las reconstruyo en un nuevo tejido narrativo –esta tesis–, constituyéndolas bajo otras lógicas direccionadas por otra temporalidad y otros propósitos. En la co-construcción de este discurso, he tratado de mantenerme fiel al sentido creado por ellas en sus propias narrativas, hasta donde me ha sido posible. Como lo explicaba con anterioridad, he puesto sus voces en diálogo con mujeres misak de otras generaciones, con el fin de constituir un panorama de lo que ha sido el lugar de las mujeres misak en la lucha, la recuperación y la re-existencia misak, para mostrar a través de sus voces cómo participaron y lo siguen haciendo en estos procesos históricos y socioculturales desde sus diferentes lugares de conocimiento y enunciación. Este ha sido el objetivo bajo el que han sido configurados sus relatos.

Resalto este aspecto implícito en la constitución de esta tesis, dado que las narrativas de las mujeres misak se enmarcan en otras temporalidades que responden a la manera particular de vivir su mundo. El tiempo de la Gente Misak-Misak es milenario, como nos recuerda mama Bárbara Muelas. Abarca mucho más que estos cinco siglos de confrontación con el mundo de los *Isirik –los blancos, hijos del viento, sin arraigo territorial* (Rocha Vivas, 2010, p. 163), pese a que este corto lapso en toda la espiral de su tiempo haya implicado una gran pérdida de la memoria, la cual apenas empieza a ser recuperada en las últimas décadas. El comienzo del despliegue de la espiral del tiempo en antigua, cuando comenzó esta historia de agua, tierra y lucha, tiene su punto inicial en los páramos del suroccidente colombiano, un territorio encuadrado en los paisajes dibujados por el paso de la cordillera de los Andes: bañado por el agua de los ríos que descienden de las altas montañas, de las lagunas arriba en las sabanas, y por las lluvias que bajan fertilizando las tierras. Allí comienza a desenvolverse la espiral del tiempo misak desde su matriz: las lagunas originarias Piendamó y Ñimbe (masculina y femenina, respectivamente). Es el espacio-tiempo *merrap*, el pasado que se sitúa adelante pues es marcado por la huella dejada por los seres ancestrales –espíritus originarios, seres de la naturaleza y grandes caciques (la primera generación, los *Pishau*:

nacidos del agua mezclada con *shau*: vegetación arrastrada en el derrumbe original del que brota la vida)–, quienes legaron la cultura y conocimientos para que sus descendientes, los que vienen hoy detrás de los pasos dados por la Gente que vino antes y camina adelante en la espiral, puedan vivir en armonía según las leyes de Origen, su mandato.

En este sentido, las narrativas de vida que fueron surgiendo en los distintos encuentros con las mujeres misak, se constituyen en una forma de recuperación de la *memoria* (teniendo en cuenta que esta no implica sólo recordar: es *revivir*, siguiendo a Vasco [2002] y Belaunde [2005]) y, como podremos evidenciar en cada una de ellas, su actuar y su capacidad de responder a las circunstancias estuvo determinada por la memoria de sus abuelos, abuelas y ancestros (as); es decir, el pasado siempre estuvo -y está- adelante indicando la senda a seguir. Es por ello que el espacio-tiempo misak se conjuga en espiral. Tal y como lo veremos en algunas de sus narrativas, por ejemplo, en mujeres como Ana Graciela Tombé, quien luego de vivir los círculos de violencia de género, sale y regresa al territorio para retomar las memorias de sus abuelos y poner en práctica el camino espiritual misak: caminar a las lagunas en busca de consejo, orientación y aprender de la medicina tradicional que permite actuar en coherencia con los principios de vida misak. Este ejercicio de recuperar la memoria, de revivir, deviene así en la forma que encontré más apta para reinstaurar sus voces, acalladas en diferentes registros históricos; también es el camino para visibilizar a través de éstas aquellos lugares y espacios de conocimiento de las mujeres que han sido excluidos o minusvalorados, pero por medio de los cuales cada una de ellas revitaliza la re-existencia misak.

### **Re-existencia misak en clave femenina**

Para los pueblos indígenas de Colombia re-existir no ha sido una tarea fácil; tampoco lo ha sido para los misak. A continuación vamos a abordar la cuestión de la re-existencia en el contexto del Cauca y el sentido que esta palabra ha ido adquiriendo en el marco de los procesos de lucha y resistencia de los misak. Porque, sin lugar a dudas, se trata de una palabra que posee una carga simbólica poderosa cuando Adolfo Albán Achinte (2007, 2013, 2015) la usa para nombrar los procesos y dinámicas que han desarrollado grupos

subalternizados como los pueblos afros e indígenas en los valles afroandinos<sup>23</sup> del Cauca (la región del Patía), para darle continuidad a sus modos de existencia en respuesta a la presión colonial. Expreso que la carga simbólica es poderosa, pues la resistencia de los pueblos afros e indígenas en el Cauca se ha constituido en un lugar de referencia para las luchas por los derechos originarios de la tierra y, por tanto, a re-existir como pueblos *otros* con sus concepciones de mundo y de vida.

Re-existir es un verbo que, en cuanto tal, se va transformando a la medida de las acciones que lo conjugan. Esto es, las mujeres misak lo conjugan en clave femenina, puesto que sus lugares de enunciación, acción y resistencia, son diferentes al de los hombres, además que sus formas de producir conocimiento y, por consiguiente, sus maneras de responder a la exclusión, a las violencias estructurales de género, entre otras, se configuran de acuerdo a estos lugares y a su capacidad de darle continuidad a la vida. Debido a esta capacidad es que algunos mayores del pueblo misak expresan que en la mujer habita la Ley de origen<sup>24</sup>. Y ello lo podemos entender mejor, si tenemos en cuenta que cuando las mujeres indígenas salen en defensa del territorio, sus demandas posicionan otras formas de relación con lo no-humano, evidencian una perspectiva diferente sobre las relaciones entre hombres y mujeres, y visibilizan la intrínseca relación entre su cuerpo y el territorio (cuerpo-territorio). Así ponen en circulación la vida (Ulloa, 2016, p. 135).

Es en esta dirección que afirmo que la re-existencia se conjuga en femenino, porque en cada una de las múltiples y diversas formas en que las mujeres misak *resisten* al patriarcado y a las estructuras coloniales que acechan la vida, hay una defensa de ésta; y en la medida en que en esta defensa se reúnen algunos de los principios que orientan su actuar como misak, en cada uno de sus actos de resistencia se está poniendo en juego una forma de vivir y de habitar el mundo, esto es, una forma de *re-existir*. Es claro que para ellas no ha sido fácil, ni tampoco para los misak como pueblo indígena ha sido una historia desprovista de

---

<sup>23</sup> El trabajo etnográfico de Albán Achinte también se enfoca en los Chota-Mira del Ecuador.

<sup>24</sup> Constituye la Ley que orienta la vida cada pueblo originario, emana de la tierra y las relaciones en ella y está por encima de las leyes del Estado: “Las leyes de los libertadores constituyen para nosotros un derecho menor, no igualan jamás al de los indígenas que tenemos nuestro Derecho Mayor”. Véase Misak Ley, Cabildo de Guambía, Autoridad ancestral del pueblo misak, 2007.



contradicciones. Y la mejor forma que he encontrado para hacer esto palpable, ha sido precisamente, a través de sus narrativas de vida. Éstas logran romper con la lógica binaria subjetivo/objetivo, para poner en evidencia la manera en que ellas viven su ser mujer misak y cómo la cultura no es un concepto fosilizado desde antes de la conquista, sino que se rehace en las vidas particulares que, de una u otra manera, logran enactuar la ley de origen. Tal y como lo hace cada una de las mujeres misak que aquí serán escuchadas.

Así entonces, en el primer capítulo tendremos la oportunidad de escuchar la voz de una mujer que fue detonante en los inicios de la lucha por la recuperación de la tierra: Jacinta Muelas. A partir de sus narrativas, podremos reconstruir las violencias e injusticias que vivieron su familia y otras bajo la terrajería. Jacinta, la mayor de los hermanos Muelas, ocupa un lugar entre ellos determinante, pues asume en carne propia la defensa de la tierra, al punto que su impulso de lucha termina convocando la fuerza de sus hermanos, entre ellos, Lorenzo Muelas. En otras palabras, aun cuando Lorenzo terminaría por convertirse en la figura visible de los misak en el proceso de recuperación, antes que él estuvo su hermana mayor Jacinta. En sus relatos podremos observar eventos que fueron constitutivos de lo que Espinosa (2007) llama la memoria cultural misak, pues “[dicha] memoria carga de sentido los reclamos de justicia, tierra y autonomía, y transforma el sufrimiento en un artefacto político que le da sentido a formas colectivas de solidaridad y resistencia” (p. 56). Esta memoria imbuirá de sentido el actuar de su hermana Bárbara, tal y como lo veremos en este capítulo a través del diálogo intergeneracional entre ambas hermanas. Bárbara, la menor, asumió su lugar de resistencia desde lo pedagógico, porque comprendió que si querían seguir existiendo como pueblo originario debían conservar su lengua materna, pues ésta es la fuente de sentido del ser misak ya que contiene el tejido de relaciones con el territorio y todos los seres no-humanos que los co-constituyen. Así labró un camino de re-existencia para visibilizar el mundo misak, su pensamiento propio y la importancia de mantener vivo el fuego del *Nakchak*.

El segundo capítulo se ha orientado bajo el objetivo de mostrar cómo a través de los procesos de producción y circulación de los conocimientos asociados al cuidado de la vida y la salud, se han abierto espacios (y lugares) de participación y reafirmación de estos saberes particulares de las mujeres en las dinámicas de re-existencia cultural misak. Para ello,

caminares de la mano de mama Agustina Yalanda, quien nos conducirá en su narrativa de vida a través del proceso espiritual que la llevó a convertirse en una reconocida partera. Un camino espiritual en el que se activan lugares de conocimiento propios de la cultura misak, gracias al vínculo con el cuerpo-territorio. El saber de Agustina como partera reúne, por tanto, un conocimiento *otro* sobre la vida y el ser misak que ella considera no sólo cardinal para la continuidad de la vida, sino además para la re-existencia. La importancia de su conocimiento y de su lugar como partera en la comunidad, ha sido reconocida con su llamado a participar en diferentes proyectos comunitarios; por ejemplo, fue convocada a colaborar en la construcción del Plan de Vida misak, en un momento clave de la reactivación cultural emprendida luego de la recuperación; además, por su trasegar fuera de Guambía enseñando y visibilizando la partería y los cuidados inherentes a ella, ha sido destacada como «Embajadora del pueblo misak» (Bachiller, 2020) a raíz de su participación en diferentes espacios y redes de conocimientos con parteras y sabedores de otros pueblos originarios.

Su narrativa de vida será puesta en diálogo en algunos momentos puntuales (en relación al Hospital Mama Dominga) con el relato de la joven médica Ximena Hurtado. Esta perspectiva intergeneracional permitirá poner en contexto la manera en que la visión de la salud de ‘afuera’, adquirida por esta joven misak, se hibrida en una forma de resistencia dirigida hacia su enfoque de trabajo en el Hospital Mama Dominga donde se hacen esfuerzos por integrar ambos sistemas de salud, lo que por supuesto implica retos.

En el último relato –capítulo 3–, escucharemos la voz de mama Ana Graciela Tombé Tunubalá. Ella es una mujer adulta, hija de una familia recuperadora, sus abuelos fueron sabedores misak y en el 2017 fue convocada a ocupar un importante cargo público: el manejo del centro de Justicia. Es por ello que el objetivo propuesto fue analizar algunos de los procesos de continuidad y cambio en la tradición, al igual que en las luchas emprendidas por los misak. Su narrativa de vida pone en evidencia las violencias estructurales de género, tanto las que ella misma observó en su comunidad como las que vivió. De allí, que su mirada en torno a la tradición, el machismo, así como la injerencia e incidencia de las religiones evangélicas y protestantes en el resguardo, sea aguda y crítica; lo cual no la reviste de un tono contestatario, sino, antes bien, resalta el sentido que le confiere a sus prácticas espirituales ancladas en la memoria de sus ancestros, pues es a través de ellas que pone en

circulación la vida. Es decir, retoma la senda de sus abuelos para mantener viva la re-existencia misak a través de sus roles cotidianos. En este caso, el diálogo intergeneracional será con las memorias de su madre, Ascensión Tunubalá, quien nos acercará al proceso de recuperación llevado a cabo en la finca La Gaitana, vereda La Marquesa, donde hoy habitan.

Por último, presentaré algunos comentarios finales con el ánimo de asentar algunas de las ideas principales que se fueron desarrollando en cada uno de los capítulos alrededor de las narrativas de vida de las mujeres, en torno a sus formas de resistencia, su lugar en las luchas del pueblo misak por la recuperación y la re-existencia. Es también pertinente expresar que, además de las mujeres protagónicas en cada uno de los capítulos, entablé un diálogo muy significativo con otras personas a lo largo de este camino, al cual recurro en algunos apartes para aclarar, profundizar o contextualizar aspectos puntuales. Algunas de ellas fueron: Cecilia Almendra, Luz Dary Aranda, Rosa Tunubalá, Manuel Julio Tumiñá, y los comuneros Eyder Calambás y Johnny Calderón, como se evidencia a lo largo del texto; así mismo, las conversas se continuaron a través de la lectura de los trabajos académicos publicados por algunos (as) misak, los cuales estudié con detalle y fueron un insumo importante en la búsqueda de comprensión.

Antes de adentrarnos en los capítulos, procederé a dedicar las siguientes páginas a unas consideraciones generales sobre la vida del territorio y sus seres con el fin de evidenciar algunos elementos de la cosmovisión y cosmogonía misak que se tornan imprescindibles a lo largo de la tesis, dado que el entramado relacional que allí se configura posibilita la comprensión del pensamiento mayor y porqué el refrescamiento es una práctica tan propia de los misak, entre otros, ya que a lo largo del documento y en las diferentes narrativas se hará constante alusión al vínculo con el territorio y con sus seres, en especial, con Pishimisak.

### *La vida del territorio y sus seres*

Los primeros Hijos del Agua y del *Kəsrəmpətə* o aroiris formado en las lagunas, nacieron de ellas y bajaron enchumbados por los ríos para constituirse en los padres de la cultura. La primera pareja que da vida a la descendencia humana es, desde aquél tiempo hasta hoy, guardiana de un territorio –*Nupirau*– dinamizado alrededor del agua que baja de los páramos

para generar la vida y estructurar a partir de allí toda la organización territorial, el pensamiento y la cultura *misak*<sup>25</sup>. Estas dos lagunas, Piendamó (macho) y Ñimbe (hembra), son el origen de la vida que surge en las alturas de los páramos Las Delicias y las Moras. El 75% del territorio *Guambía* está conformado por este ecosistema de altura (no apto para el desarrollo de actividades humanas como las agrícolas ni mucho menos ganaderas), entre los 3400 y 3800 m.s.n.m., territorio denominado *Kətrakmera*, de clima frío (entre los 0 y 8°C.), donde se encuentran además las lagunas Abejorro, Palacé, La Horqueta, Peñas Blancas. El río Piendamó, que nace en la laguna homónima, nutre a su vez los afluentes Cacique, Michambe, El Tranal y diferentes quebradas; desde allí recorre aprox. 45 Km hasta desembocar en el río Cauca. Constituye un delicado ecosistema dado que: “es acumulador de agua y regulador de flujos hídricos, toda la estructura del suelo y la vegetación han desarrollado mecanismos que almacenan y regulan la salida del agua” (Segundo Plan de vida Misak, 2008, p. 31). Es también el hogar de diversidad de especies como el oso de anteojos, pumas, zorros, venados, numerosas familias de aves, anfibios e insectos. A las partes altas del territorio se sube para realizar prácticas propias de la medicina tradicional, pues es el hábitat también de diferentes plantas, lugar de seres no-humanos y de comunicación, sueño y trabajo con ellos. De allí desciende el pensamiento y la vida Misak; es la casa de *Pishimisak* y de diversidad de seres como *Srekəllimisak* –el señor del aguacero– y *kəsrə kəllimisak* –el abuelo páramo–.

Entre los 2800 y 3400 m.s.n.m. se sitúa el *Kausrə*, territorio más bajo aunque de igual modo húmedo y frío (oscila entre 9-15°) caracterizado por montañas, pendientes, despeñaderos; este es también denominado la parte «masculina» del territorio (Dagua, Tunubala, 2005), donde se siembran productos de clima frío vitales en la alimentación misak como la papa, cebolla y el ulluco, base de la dieta. Más abajo, en las montañas onduladas y las tierras

---

<sup>25</sup> Mama Luz Miriam Aranda sintetiza esta visión del territorio donde la vida se gesta y baja por las lagunas, al expresar que: “con el río Piendamó y las lagunas, hay una relación como si fuese un cuerpo. Es una relación con la mujer como si fuera su útero, la vagina y el nacimiento del niño. Es una relación vital y es sagrada”. De igual modo, el taita Manuel Julio Tumiñá recuerda que las lagunas también manifiestan la relación originaria entre lo femenino y masculino en la naturaleza: arriba están separadas y abajo las dos aguas se unen formando un solo camino (Conversaciones personales en trabajo de campo, 2016).

cálidas, está el territorio femenino o hembra, la tierra fértil donde se producen la mayoría de las cosechas de maíz y frijol, denominado *wampiksrø*, entre los 2600 y 2800 m.s.n.m.

El resguardo de Guambía, donde habita hoy el mayor número de la población misak, es tan sólo una pequeña parte de lo que era su territorio originario. En la actualidad ocupan cerca de 20.000 hectáreas a 50 Km al norte de Popayán y es habitado por más de 14000 personas que conforman el 64% del total de la población misak (calculada en 26000 personas en toda Colombia aproximadamente)<sup>26</sup>, quienes en estos siglos de contacto con los colonizadores han tenido que habitar las partes más altas del territorio en busca de tierras para sobrevivir y sembrar, generando presión sobre el mismo, lo que ha puesto en peligro el delicado equilibrio de los ecosistemas y la vida de los seres que lo albergan.

A través del proceso de re-activación cultural en las últimas décadas, los mayores comenzaron a narrar para traer de vuelta su historia antigua anclada a esas tierras en el entendido que “el territorio y la historia son una unidad indisoluble”, ya que esta no se comprende como los sucesos del pasado: “es lo que va adelante señalando el camino para los de hoy” (Vasco, 2002, p. 447). Así, a través de sus historias de origen, han contado que descendiendo de aquellas lagunas, bajando por los ríos entre la vegetación arrastrada por los derrumbes, nacieron los *Pishau*, primeros pobladores del territorio. Del parto de la laguna y la tierra surge la vida misak, entre el agua fresca y cristalina del páramo, mezclada con sangre, bejucos y piedras; fue entonces cuando la laguna dio a luz a los padres-madres de los misak<sup>27</sup>:

En ellas [las lagunas] llegaron los grandes seres que dieron origen a la autoridad y la cultura, caciques y cacas venidos del agua y que los guambianos rescataron del río, criándolos. Así, ellos estructuraron la vida guambiana y dieron la cultura, enseñando

---

<sup>26</sup> Fuente: Tunubala, Floro; Muelas, Juan Bautista. Segundo Plan de vida de pervivencia y crecimiento Misak, 2008, p. 31.

<sup>27</sup> Como señala Rocha Vivas (2010, p. 164) en su antología de narrativas de origen *Antes del Amanecer*, los primeros padres según las diferentes versiones, bajan por los ríos como parto de la tierra producto de los derrumbes; o, ya bien, nacen por la fecundación de las estrellas o aparecen flotando en el sombrero *-tampalkuari-* en medio de la laguna. Como enfatiza este autor, en el mundo guambiano este descenso de la vida desde las lagunas en el parto original marca el paso hacia la cultura que brota, se transforma y sustenta en el agua.

a partir de los objetos que traían hechos en oro, como los telares para enseñar los tejidos, y las palas y otras herramientas para enseñar los cultivos (Vasco, 2017).

Son los ancestros de los misak, la gente que vino antes, los nacidos de las aguas del páramo. Pero antes de ellos, de estos primeros caciques, en el origen de toda la vida y el pensamiento, está solo *Pishimisak*, es Él–Ella quien decide dar vida a la primera pareja humana y a las comunidades de seres que pueblan el territorio, según narran los mayores. *Pishimisak* es, pues, un ser omnipresente en las narrativas misak que atraviesa la cotidianidad, el territorio y los espíritus de la naturaleza; razón por la cual me detendré unas líneas en el carácter dual y fluido que este ser evoca y del cual impregna a todo el orden natural.

*Pishimisak* es el principal de los seres mayores (Calderón, 2018; Muelas, 2018; Vasco, 2017)<sup>28</sup>; a través de él se comprende la filosofía en torno a la dualidad y las relaciones masculino-femenino en el cosmos. Su nombre (*Pishi*: agua, equilibrio, frescura, el pensamiento del agua; *misak*: la Gente (del mundo wampiano, gente del agua [pi] que habla lengua Wam) recoge todo lo que es ideal de nobleza y armonía, el origen y propósito de vida, el estado de equilibrio perfecto entre las fuerzas duales vivificantes del cosmos. Es el espíritu y la sabiduría de la naturaleza, en especial, de los páramos. Los «sabios propios», practicantes de la medicina y espiritualidad, suben hasta allí en busca del *piap* o sueño, de la visión o la facultad de «sentir» por él concedida como don para realizar todo tipo de trabajos: con plantas, partería, medicina tradicional, construcción, gobierno, o en cualquier actividad que requiera de su permiso, de la armonía con los seres del territorio y del aprender en la naturaleza para ser llevado a cabo. Puede, por ende, enseñar, conceder dones o visiones, curar, enfermar o afectar diversos ámbitos del ser, según se cumplan o se infrinjan sus preceptos.

Bárbara Muelas habla de la imposibilidad de traducir con exactitud al español cuanto evoca este Ser Mayor. Sin embargo, lo más cercano sería, según esta lingüista: “la Dignidad de la Gente; el espíritu de la Gente *Piurek*” (conversación personal). Como sostiene, lejos está de

---

<sup>28</sup> Además de las referencias, los análisis sobre este ser mayor central en la cosmovisión misak también se apoyan en las conversaciones personales en Guambía.

constituir una deidad susceptible de personificación o materialización a la cual prenderle velas –como sucede en el catolicismo, expresa–, ni de la cual se pueda afirmar que es ‘sagrada’, pues tal tipo de representaciones provienen del catolicismo. La acepción más cercana sería: un ser de respeto; es *el espíritu del páramo*, de lo frío, lo fresco, lo sereno, la armonía, paz y calma que está a la vez en todo<sup>29</sup>: en el agua, en la naturaleza; pero sólo se le ofrenda y se comunica con él a través del sueño y de la misma naturaleza, su hogar. “El respeto a la naturaleza se enseña a través de este ser”, nos recuerda esta mayora; así como que “a través de él, se inculca a los niños el vivir en armonía, serenidad y calma”.

Luis Guillermo Vasco (2017) explica que este ser expresa la “unidad perfecta, el par perfecto”, que posibilita la multiplicación a partir de sí porque en la visión de mundo Misak no existe el individuo independiente o aislado: 2 es igual a 1, como nos recuerda el antropólogo, “este ser, al tiempo que es uno, es un par, es él y ella. Ella se ubica al lado de la laguna Ñimbi, que es femenina. Él se ubica al lado de la laguna Piendamó, que es masculina. De esta manera, todas las aguas están divididas en masculinas y femeninas, como lo está también el territorio, dividido en una parte masculina y otra femenina”. Y enfatiza: “Pishimisak es el dueño del agua, del humano, de todo” (p. 7).

En síntesis, el origen, el saber intergeneracional transmitido a través del sueño, la autoridad y el mandato expresado en la palabra de los mayores, todo ello se despliega a partir de la voluntad de Pishimisak, quien se manifiesta a través de la naturaleza y sus seres. Sus mandatos y saberes se pueden leer en los petroglifos, en los cerros, en las peñas, en las vasijas antiguas, en los tejidos, en toda la vida de la naturaleza que comunica, pues según cuentan los mayores (Dagua, Tunubala, et. al., 2005), él enseñó a sus hijos a plasmar la sabiduría en todo el territorio (p. 45). En efecto, este se convierte en espacio vivo de comunicación entre humanos y no-humanos, de los cuales el mayor es *Pishimisak*<sup>30</sup>,

---

<sup>29</sup> El estado de equilibrio y armonía perfecto para los misak es concebido como un estado de frío o frescor, ante lo cual el ritual por excelencia es el refrescamiento: *Pishimarøp*, a través del cual se reestablece o preserva esta frescura que puede ser puesta en desequilibrio al entrar en estados cálidos como la ira, la rabia, los cuales rompen el equilibrio y la armonía propia de la frescura del espíritu de la Gente del Agua.

<sup>30</sup> En el proceso de «pérdida de la memoria» consecuencia de la colonización y la evangelización que ha llegado con católicos, iglesias cristianas y pentecostales, la figura de Pishimisak se ha minimizado y ha pasado a ser equiparada con un «duende» que habita los páramos y puede causar daños o hacer maldades a quien sube

Él-Ella, guardián de las sabanas y lagunas del páramo, quien reside en las altitudes del territorio desde donde toda la vida desciende y se sostiene.



Figura 3. *Kəsərømpøtø* ayudó a fertilizar la laguna para el surgimiento de la vida en ella. Por eso también los misak se consideran hijos de él; caminan ambos, aroiris macho y hembra, por el territorio llevando las lluvias desde el páramo (Guambía, 2017).

*Comenzó una vez, cuando de *Kəsərømpøtø* macho, del aroiris macho, salió una luz como amarilla que se veía como una estrella y cayó sobre *Kosrompoto* hembra, que estaba debajo; así se juntaron, y debajo de la hembra, pegado a ella, salió el aroiris hijo. La luz siguió derecho para abajo y cayó en la laguna; esa luz era un sombrero propio, con el color de *Kəsərømpøtø*, que se posó en la laguna y la tapó, mientras el aroiris estaba con un pie en cada lado de ella. Este sombrero era el mundo, que flotaba sobre el agua. (...) la laguna se puso grande, grande; después apareció un derrumbe que reventó la laguna y arrastró una creciente muy grande. En esa agua venía una niña y los primeros mayores la sacaron del río abajo. Cuando se creció, fue una cacica, la primera autoridad de nosotros. De este modo vino la cacica Teresita de la Estrella desde la laguna de Ñimpi. (Vasco, 2015).*

---

allí. Durante el trabajo de campo, al hablar con mujeres que eran activas en estas iglesias, pude percibir que se referían a este espíritu como “el mismo Jesús”; en otra ocasión se expresó al indagar por él: “es la misma sangre de Cristo”. Cuando es referido desde la voz de personas que viven la cosmovisión, se define como un Ser Mayor, el Espíritu de la naturaleza y del páramo.



## 1. Hijas descalzas de la tierra. Resistencias en defensa del territorio-vida

*Después de 450 años de explotación hemos abierto los ojos para pedir justicia. Es entonces cuando a los terratenientes les parecemos subversivos, comunistas, quienes dañamos la buena imagen del patrón.*

Jacinta Muelas Hurtado.

*Como hacemos parte de la Tierra  
teníamos que luchar por ella, y para todos.*

Bárbara Muelas Hurtado



Figura 4. Resguardo de Guambía, Cauca. *Ala Kusreik Ya Misak-Universidad*. Fuente: Luisa Loiza, 2018.

El movimiento indígena que alzó su voz en el suroccidente colombiano y se consolidó entre los años setenta y ochenta, constituyó un hito que situó a los pueblos originarios como actores políticos con la fuerza para posicionar sus demandas, negociar sus diferencias con el Estado, exigir sus derechos y visibilizarse a nivel nacional e internacional (Ulloa, 2004). Desde entonces sus demandas han tomado la voz en el escenario político para recuperar, en un primer momento, parte de sus tierras usurpadas a través de la larga historia del despojo perpetrado durante 500 años en lo que queda de la antigua Confederación Puben. Desde allí, las luchas por la recuperación de la tierra significan, además, recuperar el tejido cultural y simbólico que encuentra en el territorio las condiciones de posibilidad para su existencia, así como para ejercer su derecho a «permanecer y pervivir en nuestra tierra», como lo decreta el Segundo Plan de Vida Misak y permanencia (2008).

Por esto, “*Recuperar la tierra para recuperarlo todo*” se consolidó en el lema de resistencia que recoge las demandas por la tierra –indispensable para desarrollar la existencia misak: vivir, sembrar, permanecer– y, a partir de ella, por el derecho a la autonomía, autodeterminación y soberanía que les permita re–existir y reconstituir su mundo, con todo lo que depende de la tierra como la raíz de donde todo brota, donde todo se fortalece: gobierno, salud, lengua, educación, economía propia, entre otros, en el entendido que “*una recuperación fortalece la otra*” (Triana, 1990, p. 225). En efecto, la demanda no sólo por el territorio sino por tenerlo “*todo completo*”, constituye así “una política propia” (Vasco, 1993) situada y exigida al pulso de una resistencia que logra sus primeros frutos en la segunda mitad del siglo XX, pero que se ha ejercido por siglos, desde los tiempos de cacicas como La Gaitana, mama Manela Caramaya, los caciques Calambás y Payán, quienes resistieron en época de la Conquista; o ya bien, la figura de Manuel Quintín Lame enfrentándose a las élites caucanas a principios del siglo XX, resistiendo al poder dominante que niega el derecho sobre la tierra, llamando al despertar de la conciencia sobre la legitimidad de la lucha en sus recorridos furtivos con los nasa y los misak en las montañas.

Esta lucha ha marcado el devenir de los pueblos originarios andinos y constituye –para el caso del suroccidente colombiano– su modo de vida, su carácter, su “identidad de resistencia” constituida en símbolo nacional (Ulloa, 2004, p. 16). En virtud de esto, es claro que: “desde 1970 sus luchas conforman su identidad, a la vez que se constituyen en actores

---

políticos con poder para reconfigurar jerarquías autoritarias y concepciones nacionales de identidad, desarrollo, naturaleza, democracia” (p. 19).

En este contexto de una lucha icónica y situándonos en el objetivo de esta indagación, es pertinente abrir la pregunta por el lugar que ocuparon allí las mujeres. Bien sabemos que al hablar del movimiento indígena, su historia, sus logros, resaltan los nombres de destacados líderes cuyas acciones y palabras han sido plasmadas a través de múltiples registros: Lorenzo Muelas Hurtado, Trino Morales, Segundo Tunubala, Avelino Dagua, Javier Calambás, entre otros;<sup>31</sup> pero en cuanto a las mujeres, se ha prestado poca atención a sus aportes y sus nombres han sido opacados por el olvido. En efecto, de tales abordajes emergen cuestiones que quedan en el aire al leerlo en clave de género: ¿qué lugar ocuparon las mujeres en esta resistencia?, ¿cuál fue su participación o rol dentro del movimiento indígena por la recuperación?, ¿cuál fue su influencia? Los documentos académicos suelen centrar los relatos masculinos haciendo evidente el papel que jugaron sus liderazgos en el marco de las grandes movilizaciones y recuperaciones. Sin embargo: ¿qué hay de la participación y los aportes de las mujeres?

Sin duda, hombres y mujeres aportaron a la fuerza que cristalizó la lucha. Pero es evidente que en los registros ellas han tomado un lugar periférico, el lugar no siempre conocido ni reconocido, tanto dentro como fuera de la comunidad. Su participación y protagonismo ha sido marginalizado, sus luchas, acciones y contribuciones aparecen de manera difusa, superflua o aislada. En sus propias palabras: “no se reconoce de manera clara la historia de las mujeres y su contribución a la consolidación de la organización”, un “olvido envuelve la participación de las mujeres” impidiendo “reconocer la historia desde las mujeres” (Tattay 2012). Claramente también influye el que sus acciones se dieron desde lugares menos públicos, menos visibles, menos valorados por el sistema cultural, pero no por ello menos

---

<sup>31</sup> Por citar solo algunos registros: está la biografía de Avelino Dagua, *Pensando y educando desde el corazón de la montaña: la historia de un intelectual indígena Misak*, escrita por Lorena Obando y publicada en 2016 por la Universidad del Cauca. *¡A mí no me manda nadie! Historia de vida de Trino Morales* (2009), escrita por Christian Gros y Trino M. La biografía de Lorenzo Muelas, en colaboración de Marta Urdaneta, *La fuerza de la gente. Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía* (2005). Además de los amplios y difundidos trabajos del antropólogo Luis Guillermo Vasco en co-autoría con Avelino Dagua y Misael Aranda, a través de los cuales toma forma la voz y el pensamiento de estos.

fundamentales para la lucha, como bien pone de relieve Libia Tattay (2012, p. 205). Es evidente que los relatos en la voz de las mujeres hacen explícito que: “visibles o invisibles las mujeres siempre hemos estado allí, de frente con todas las luchas”, como sostendría al respecto la lideresa Alicia Chocué (Tattay, 2012, p. 205). Los documentos y entrevistas<sup>32</sup> dejan en claro que sus escenarios de participación–acción fueron diversos: asambleas, mingas, marchas, enfrentamientos con las autoridades locales y demás acciones insurgentes. En la recuperación, ellas fueron fundamentales para convocar, coordinar y garantizar las condiciones logísticas (Tattay, 2012 p. 221); algunos trabajos (Amador Ospina, 2018; Melo Guzmán, 2014) incluso aseveran que la mayoría de personas partícipes en las recuperaciones eran las mujeres, aunque solo sus compañeros figuraron como tal.

Algunos artículos y tesis<sup>33</sup> tratan de aclarar su participación en una resistencia icónica para los movimientos indígenas en América Latina. Pero aún quedan muchas historias por integrar en un mapa sobre la participación decisiva de la mujer en esta cartografía de la lucha. Para responder a este propósito, el capítulo desarrollado a continuación tiene por objetivo dialogar con las formas de resistencia emprendidas por las mujeres misak en el marco de la lucha por la recuperación de la tierra, desde sus múltiples espacios de acción, lo que implicó en paralelo una lucha en contra de los mecanismos de negación y despojo avalados y perpetuados por las instituciones que representan el estado colombiano.

Para ello, se procederá a través de las narrativas de vida<sup>34</sup> focalizadas en mujeres partícipes del movimiento por la recuperación. Primero veremos la de Jacinta Muelas Hurtado, quien fue clave en las primeras etapas de enfrentamientos al poder terrateniente, cuando se comenzaron a gestar las recuperaciones de hecho, en el contexto de su historia familiar; y,

---

<sup>32</sup> Por ejemplo, los testimonios recopilados en este trabajo con Jacinta Muelas, Bárbara Muelas, Ascensión Tunubala, Ximena Hurtado, Ana Graciela Tombé, entre otros. También pueden leerse testimonios en Juanita Melo (2014) e Isabel Orjuela (2018). Además, da cuenta de la amplia participación de la mujer el archivo fotográfico de la familia Muelas Hurtado y el de Víctor Daniel Bonilla, donde se evidencian marchas, asambleas y trabajo de recuperación en las haciendas con una presencia activa de las mujeres (parte de este puede verse en el documento *Nuestra vida ha sido nuestra lucha*, 2012).

<sup>33</sup> Véase: *El fogón no se ha apagado. La participación política de las mujeres misak en el resguardo de Guambía, Cauca* (Melo, 2014); *El hilo de las mujeres en el Consejo Regional Indígena del Cauca* (Tattay Bolaños, 2012); *Pase a calentar. Comprensión del quehacer político indígena desde la voz de las palabras y la compañía de las mujeres misak del resguardo La María* (Orjuela, 2018).

<sup>34</sup> Elaboradas a través del trabajo de campo realizado en el resguardo de Guambía entre el 2016 y 2019.

luego, la de Bárbara Muelas Hurtado, su hermana menor, quien jugó un papel vital con su apoyo a las luchas emprendidas por sus hermanos mayores, cuyo liderazgo fue decisivo en las décadas posteriores a la recuperación cuando comienza un periodo de re-existencia cultural a través de la demanda por *recuperarlo todo*: la historia, lengua, escritura, prácticas pedagógicas, cosmovisión, entre otros. Lo anterior pone en diálogo la participación de dos generaciones y dos modos diferentes de hacer resistencia, al tiempo que ayudará a contrastar y trazar líneas de comprensión sobre el rol de las mujeres, sus luchas, sus logros y el lugar de estos en la memoria de sus protagonistas en la actualidad. Algunas preguntas movilizadoras a este fin fueron: ¿qué papel jugaron las mujeres en este contexto?, ¿cuáles fueron sus experiencias y liderazgos?, ¿cuáles fueron sus acciones y aportes en los escenarios de lucha?, ¿cuáles sus espacios de acción?

Ahora bien, antes de dar paso a la narrativa de mama Jacinta Muelas, vale la pena recordar algunos aspectos del contexto histórico en el que tuvo lugar el movimiento indígena por la recuperación. Éste surgió en el marco de las problemáticas sociales que han agitado la vida de los pueblos en el Cauca y agudizadas hacia los sesentas, aunque claro está que estas mismas toman forma en muchos otros territorios habitados por pueblos originarios en Colombia, especialmente, en el escenario que produjo la época de la Violencia que dio lugar a una ola de desplazamientos forzados desde el centro del país hacia otras regiones con escasa presencia estatal, lo que facilitó el apoderamiento de tierras, el reacomodamiento poblacional y la apropiación de la mano de obra indígena<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> De modo particular en la región caucana, las invasiones por colonos a lo largo del siglo XIX y principios del XX dan lugar a la conocida figura de semi-esclavismo conocida como el terraje, la cual será determinante en las dinámicas instauradas en las haciendas. Generalizada hacia 1882 –otros la sitúan popularizada después de la Guerra de los Mil Días–, el terraje es definido como una obligación del indígena respecto del terrateniente de hacienda de prestarle “mano de obra gratuita a cambio de pequeños ranchos o parcelas en ellas y sembrar cultivos de pancoger” (Vasco, 2002, p. 372). Luis Guillermo Vasco es enfático en sostener que el terraje no es más que producto de la estructura económica colombiana que avala formas de tenencia de la tierra que permiten el robo de tierras a los indígenas (321); por tanto, son las características de la sociedad colombiana, desigual y jerárquica, las que favorecieron formas de esclavismo y robo sistemático de tierras implicadas en la figura del terraje. Según sostiene María Teresa Findji: “la relación terrajero-terratiente se establece fundamentalmente sobre la base de la tradición colonial perpetuada en términos de obligación; obligación de aportar trabajo no remunerado. Pagar terraje era tener estatuto de indio” (1993, p. 53).

Dentro de todo el conjunto de estas problemáticas en el suroccidente del país, es necesario poner el foco en: la invasión histórica de tierras ejercida por colonos y comerciantes llegados desde ciudades capitales como Cali y Popayán –centros hegemónicos en la región– con todo tipo de intereses (principalmente establecer negocios y apropiarse de la mano de obra indígena a partir de la organización del trabajo que toma vida en las haciendas dedicadas ya bien al cultivo de trigo, caña de azúcar o la ganadería extensiva<sup>36</sup>); la reforma agraria planteada en los sesentas, que se erige en amenaza para los terratenientes que comienzan a expulsar de modo sistemático a los terrajeros y trabajadores de sus haciendas (Peñaranda, 2012) dando lugar a múltiples formas de violencia en los resguardos: control, censura, amenazas y el desplazamiento forzado de los indígenas fuera del resguardo o dentro de él a las zonas más inhóspitas; la agudización a finales de los sesenta del conflicto armado en el país, en medio del cual queda la población abandonada e invisibilizada por el estado colombiano, a la vez que amenazada y desplazada por grupos al margen de la ley y las propias fuerzas del estado.

A este panorama complejo se suma la invasión de las misiones evangelizadoras en los resguardos indígenas –prolongada hasta hoy con la diversificación de los cultos–, las cuales han tenido fuertes implicaciones en la transformación de las dinámicas y relaciones en el territorio e hicieron las veces de autoridad estatal en regiones que han permanecido marginadas por el estado colombiano<sup>37</sup>; de hecho, transformaron roles, apoyaron el despojo

---

<sup>36</sup> La instauración de haciendas se inscribe en un contexto de fomento e intensificación de la empresa colonizadora «blanca-católica». Es interesante traer aquí la definición que M. Serjé (2011, p. 237) hace de las haciendas como “un verdadero sistema espacial, económico y administrativo”, principalmente dedicado a la ganadería y que “sentó las bases de un sistema moderno de catequización y civilización basado en el esquema de fundación de pueblos-colonización-haciendas misionales altamente eficiente”. En ellas, como resalta Muelas (2005), el terrateniente quedaba encargado de garantizar el denominado «pasto espiritual» a sus trabajadores a través de la catequización.

<sup>37</sup> Víctor D. Bonilla expone el papel que tuvo la iglesia como encargada de «la civilización» y la «protección de los indios» en el marco de la política indigenista estatal, en donde dos promulgaciones destacan. En primer lugar, la conocida Ley 89 de 1890: “por medio de la cual los salvajes vayan reduciéndose a la vida civilizada”, que pone a los indígenas en estado de infantilidad bajo el cuidado de las misiones para encargarse de su tránsito a la vida occidentalizada, en donde la escuela actuará como principal institución de conversión, homogenización cultural y lingüística a través de la imposición del castellano como lengua nacional. Segundo, decretos como el 74 de 1898 expedido por la gobernación del Cauca, por medio del cual se confiere a las misiones del sur “la categoría de jefes superiores de la policía con plenas facultades de señalar penas correccionales a los salvajes” (1968, p. 61). Para M. Serjé (2011) el estado, que nunca ha logrado tener una presencia real en gran parte del territorio nacional, dejó estos «territorios de frontera», representados como

---

de tierras, la apropiación del trabajo, la pérdida de las tradiciones y de las lenguas originarias, fueron claves en la consolidación de un orden social vertical, excluyente y homogeneizante en los territorios, como se observará. A esto se agrega un estado de carácter desarrollista para el cual lo indígena es representado en oposición al ideal de progreso; un pasado que, en cuanto tal, significa atraso (Findji, 1993), así se validó e incentivó históricamente toda intervención de agentes externos (colonos, misioneros, latifundistas, multinacionales). Es claro, en consecuencia, que la resistencia histórica misak ha sido la respuesta a las múltiples invasiones del territorio, a la lucha armada –representada por ejército, policía, guerrilla, paramilitares–, a la aculturación violenta, al abandono de sus costumbres propias, a la dispersión obligada de las familias, al desplazamiento forzado (Bonilla, 2012, p. 126).

Pero la organización para la lucha, que se ejerce por la tierra y desde abajo (Escobar, 2016), desde los terrajeros –base del movimiento y de la consolidación de la lucha en sus primeras etapas– no es solo para resistir a los agentes externos que amenazan sus modos de vida; también lo es en contra de la colonización interna de las autoridades propias representadas por los Cabildos, sus mismos compañeros misak insolidarios con las circunstancias de la vida bajo el yugo de los terratenientes. La negación del Cabildo a ser vocero de las problemáticas de los terrajeros y su servilismo con la iglesia, las autoridades externas y los políticos de la región, condujo a una fragmentación interna que se hizo manifiesta en la conformación de organizaciones de base comunitaria que luego serán decisivas para el fortalecimiento de la lucha –por ejemplo, la cooperativa Las Delicias– cuanto incidirá, posteriormente, en la creación del CRIC en 1971 bajo el lema «Unidad, Tierra, Cultura, Autonomía». Con fundamento en los cinco puntos posicionados por la lucha de Manuel Quintín Lame a principios del siglo XX, el CRIC pone, en primer lugar, la demanda por la recuperación de la tierra, seguida de la ampliación de los resguardos, el fortalecimiento de los Cabildos, la abolición del terraje, la defensa de la lengua, la historia, las costumbres indígenas y el fortalecimiento de la educación propia (Peñaranda, 2012, p. 47).

---

salvajes, baldíos e inhóspitos en el imaginario de la nación, bajo la tutela de la iglesia, encargada de hacer funciones de estado, esto es, fundar pueblos, abrir caminos, administrar, catequizar, civilizar, ejercer justicia, castigar.

Esta fase de organización y movilización fundamentada en la convicción de la legitimidad de su derecho a la tenencia de la tierra arrebatada a los ancestros, visibiliza y posiciona las reclamaciones que consolidarán el movimiento indígena de los setenta a los ochenta, a través de múltiples acciones como las grandes asambleas y marchas que desembocarían en lo que se conoce como «la gran insurrección guambiana» y las grandes recuperaciones de tierra<sup>38</sup>. En contraste, la fase inicial de resistencia en las haciendas está atravesada por situaciones de vigilancia, denuncias, expulsiones por participar en la planeación y hacer parte de hechos desafiantes como lo era el reunirse a «voltear» los pastos de los potreros, por lo cual los terrajeros son acusados de «invasores», «roba tierras» y, como tal, perseguidos y difamados. En este contexto, la lucha, además de visibilizar sus demandas frente al estado, sitúa el movimiento en una nueva etapa que legitima sus peticiones, pues pasan a posicionarse como *recuperadores*. Y en ello, como veremos a continuación, Jacinta Muelas desempeñó un rol decisivo.

### **1.1.1 Valentía y desobediencia. Jacinta Muelas: *¡pa' morir nacemos!***

Al comenzar mi trabajo de campo me interesé por acercarme en principio a mujeres relacionadas con la medicina propia y la partería. Sin embargo, llevaba conmigo las historias sobre la familia Muelas Hurtado, en las que se evidenciaba su participación, quehacer

---

<sup>38</sup> Después de una fase inicial de planeación, resistencia y lucha por la abolición de la terrajería, la década del ochenta va a significar una nueva fase caracterizada por el fortalecimiento de la unidad y de la cultura, proceso relacionado con la elección de un destacado líder, Segundo Tunubalá, quien reconoció a los terrajeros como misak (dada la exclusión que enfrentaban por la gente de <tierra libre>), con lo cual se afianza la unidad interna y se consolida un proceso de marchas y luchas de carácter masivo. Las gobernaciones del Cabildo guambiano de inicios de la década del ochenta serían claves para el proceso de lucha y reactivación cultural [Segundo Tunubala, 1980; Ricardo Tunubala, 1981; Avelino Dagua, 1982; Vicente Calambas, 1983; Lorenzo Muelas, 1985]. L. Muelas llama a aquéllos, “los primeros gobernadores de una nueva época en la cual la autoridad guambiana recuperó su autonomía” (2005) y refiere cómo en 1980 se dio inicio a un proceso decisivo que denomina la <insurrección guambiana>, en donde las asambleas y movilizaciones convocaron por primera vez miles de guambianos a continuar el proceso de recuperación de las tierras y marchar en asocio con otros cabildos desde el sur del país hacia Bogotá, cuanto sentó sus reclamaciones ante el gobierno, generó visibilización frente a la sociedad y consolidó el movimiento indígena en la esfera nacional. En el marco de estas movilizaciones y luchas se dan grandes hitos en la historia de Guambía al lograr recuperar la hacienda Las Mercedes y Santiago que concluyeron en la entrega oficial de los títulos por parte del estado colombiano, proceso que se continuó con la recuperación de otras pequeñas fincas hasta finales de los ochenta (Muelas, 2005).



político y su amplio reconocimiento dentro y fuera de la comunidad; un liderazgo ejercido en décadas pasadas<sup>39</sup> pero con muchas estelas en el presente. Bárbara Muelas, la menor dentro del núcleo familiar, es conocida en el ámbito nacional por su actividad intelectual. Es también distinguida como una Mayora, una mujer de respeto al interior de la comunidad, por su amplio trabajo en torno a la recuperación de la lengua y por su trayectoria investigativa que abarca temas tan variados como la educación, la matemática, el pensamiento propio, la recuperación de la escritura y de las narrativas de origen en *Namtrik*, al igual que por su rol de lideresa<sup>40</sup> y docente. Pero desde las primeras conversaciones que tuve con Bárbara –al comienzo del trabajo de campo en 2016–, al igual que en las memorias de Lorenzo<sup>41</sup>, sobresalía una figura protagónica en aquéllas décadas de lucha, una mujer reverenciada y recordada por su carácter valiente y desobediente frente al poder: Jacinta Muelas Hurtado (hermana mayor en el núcleo familiar). Por esta fuerza e historias a las que se asocia junto a otros mayores en el tiempo de las luchas, siempre fue referida como una figura de autoridad y respeto por todas las personas con las que dialogué en campo.

A través de una pareja de compañeros investigadores pude tener el privilegio de conocer primero a mama Bárbara y de visitarla en campo en repetidas ocasiones para conversar con ella sobre temas vinculados a nuestras pesquisas. Para todos estaba presente que no era una persona de fácil apertura al diálogo con foráneos y, aún más, provenientes de la academia. Esto, debido a la desconfianza instaurada hacia la gente de «afuera» que arriba con diversidad de intereses<sup>42</sup>, ante lo cual suele haber en principio una prevención hasta que no se haya instaurado un proceso de conocimiento a través del diálogo continuo.

---

<sup>39</sup> Una de las figuras más reconocidas a nivel nacional de esta familia es, sin duda, Lorenzo Muelas Hurtado, partícipe en la Constituyente de 1991 y electo senador de la República, gobernador del resguardo de Guambía en 1985 y líder de procesos como el fortalecimiento de la educación propia diseñado en aquéllos años, también destacado líder dentro del movimiento indígena en el suroccidente del país entre los setentas y noventas.

<sup>40</sup> Fue electa vicegobernadora del cabildo en el año 2005; fue en ese entonces la primera mujer en ocupar un cargo de este nivel en la esfera política en Guambía.

<sup>41</sup> Publicadas en colaboración con Martha Urdaneta (2005), con el nombre de *La Fuerza de la Gente, juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía*.

<sup>42</sup> Se han presentado casos de usurpación de autoría por parte de académicos que han trabajado con personas de la comunidad. Un ejemplo: Luis Guillermo Vasco (2017, p. 3) acusa a Gregorio Hernández De Alba de haber suplantado la autoría de los textos del taita Francisco Tumiñá en el libro *Nuestra Gente "Namuy Misak"*, publicado por vez primera en 1965 y reeditado en 2019 por el ICANH. Vasco sostiene que Hernández se

Con esta predisposición en el aire, mama Bárbara, reconocida como una mujer franca, directa, crítica, de gran vitalidad e inteligencia, nos fue abriendo las puertas de su casa para brindarnos, después de diferentes encuentros en Guambía y en nuestra ciudad de origen, la posibilidad de un diálogo más cercano. Conversar con ella resultó ser una experiencia invaluable pues, de un lado, con su pensamiento confronta y cuestiona, a la vez que alienta a continuar indagando en la profundidad de un pensamiento que, enfatiza siempre: “es milenario, y no es de fácil traducción al castellano”; por otra parte, es sabido por quienes nos acercamos que conocerla y recorrer el mundo guambiano a través de su pensamiento, implica un proceso de apertura lento, en tanto es desconfiada de la institucionalidad representada por la escuela, la academia, el estado, entre otros. Así que poder entablar un diálogo con ella constituyó un viaje lleno de ideas vitales, renovadas, de profundidad conceptual, cuanto significó toda una experiencia filosófica alrededor de la visión de mundo misak.

Fue después de visitarla varias veces en su residencia en el municipio de Silvia y escuchar las historias que cobraban vida en estos encuentros, que se despertó en mí la inquietud por conocer a su hermana mayor Jacinta, de quien afirmaba con reiteración: “Por ella empezó todo”, “fue una gran líder”, “no quedó tranquila hasta que hubo recuperación”. Bárbara, esquiva y reservada a la hora de hablar sobre sí misma o su experiencia personal, se mostraba abierta para hablar sobre el lugar de su hermana en la lucha por la tierra y las implicaciones de sus actos. No obstante, conocer a Jacinta no parecía una tarea fácil, porque para todos era bien sabido que son mujeres fuertes que confrontan siempre los intereses (el «para qué») con que llegan los foráneos. Por lo tanto, a lo largo de sucesivas estancias de campo, esperé por una oportunidad para conocer a mama Jacinta Muelas.

Mis interlocutores en la comunidad siempre se referían a ella como una «Mayora», en todos los sentidos de la palabra: una mayor ya no solo en edad y experiencia, sino también de gran respeto por su camino de vida y pensamiento, cuanto la convierte en una referencia ineludible de la época de las luchas entre los 70's y 80's, debido a sus acciones, su carácter

---

apropió de los textos y narrativas que también son de Tumiñá, pero que figura solo como dibujante del material que acompaña los textos.

---

confrontador, rebelde, en un tiempo donde las mujeres no tomaban la voz en la esfera pública, ni mucho menos era aceptable que lo hicieran con insumisión frente al poder ostentado por abogados, jueces, alcaldes, funcionarios y demás representantes del dominio ejercido por un estado cómplice de los terratenientes. Esto fue exactamente lo que hizo Jacinta Muelas en sus años de itinerancias en defensa de la tierra robada a sus antepasados: alzar su voz dentro y fuera del resguardo, comenzar sus recorridos confrontando al poder de la región por sus despojos; lo cual no pudo ser impedido por el hecho de ser una mujer terrajera sin estudios, sin apoyo de los misak de «tierra libre», sin más armas de defensa que su ‘terquedad’ y la profunda certeza de que el sufrimiento de los ancestros no podía repetirse jamás, como enfatiza aun hoy al hacer memoria.

Por las historias que escuchaba, siempre había deseado dialogar con esta líder, pero no había sido posible porque Bárbara ni nadie cercano me lo había ofrecido pese a que manifestaba de modo abierto tal deseo. Este lento proceso de apertura me generó al principio sentimientos de frustración, pero estos se fueron disipando con el paso del tiempo y la continuidad del diálogo. Fue solo después de dos años de viajes a Guambía, durante los cuales había instaurado una relación más fraterna con Bárbara, y justo cuando había perdido la esperanza de conocer a mama Jacinta con motivo de esta indagación ya en curso, que las circunstancias llevaron a que un día, sin esperarlo, el encuentro se diera.

En uno de los viajes de trabajo de campo al municipio de Silvia, fui a visitar a Bárbara. En aquella ocasión, me informaron que se encontraba unas casas al lado, donde vivía su hermana, y que me llevarían allí para informarle de mi llegada. Su nieto me condujo. Bárbara salió a la puerta de la casa para reunirse conmigo y entonces me expresó que estaba visitando a su hermana Jacinta. Al expresarle mi deseo de saludarla también, de ser posible, Bárbara, sin dudarle, me invitó a seguir y me presentó ante ella y su hija, Aydé Morales Muelas. Éste sería el comienzo de un ciclo de visitas y amenos encuentros a través de los cuales entablé con madre e hija una grata relación que constituyó una de las mejores experiencias de mi trabajo de campo.

La primera vez que conversé con ellas expresé con emoción y sinceridad mi deseo de conocer a esta líder desde tiempo atrás y conocer sus experiencias de vida en relación con

mi investigación en curso. Para mi sorpresa, ella y su hija se mostraron animadas con el hecho de continuar visitándolas para conversar y colaborar en este trabajo, pues como manifestó su hija en aquella ocasión: “los jóvenes hoy desconocen todo lo que ella hizo, todo el aporte de su lucha... ya pocos reconocen todo lo que lograron [los mayores]”. Frente a la conciencia del significado de la participación de su madre en la resistencia indígena en la década del setenta y el olvido que se cierne sobre el papel que ejerció, Aydé se animó a abrirme las puertas de su casa para permitirme visitarlas y aportar datos, fechas, documentos. En cada una de las conversaciones me sentía afortunada, honrada de conocerlas, reír juntas, compartir recuerdos alegres, otros tristes o llenos de coraje; en últimas, de escuchar todo su mundo de vivencias y tener la oportunidad de dialogar sobre él.

### **1.1.2 La conciencia despierta con la voz de los ancestros: memorias del despojo**

Las visitas a la casa de mama Jacinta y su hija Aydé fueron momentos de transitar juntas a través de las memorias de vida, en ocasiones ya difusas por la marcha del tiempo. Jacinta nació el 30 de junio de 1939 en una familia conformada por sus abuelos, sus padres y siete hijos –entre los cuales es la mayor de las mujeres–, en una de las haciendas del Gran Chimán. Pese a que los recuerdos a veces se nublan al narrar algunos hechos, su mente se mantiene aún clara frente al sentido de lo que significó su lucha y la de otros terrajeros en aquél tiempo. También se mantienen claros en su memoria los obstáculos que tuvieron que atravesar y las acciones de los terratenientes, funcionarios, sacerdotes, abogados y la gente misak de tierra libre –quienes no vivían ni trabajaban en las haciendas– y las autoridades del Cabildo de Silvia, para entorpecer las luchas de los terrajeros. Todo esto lo recuerda aún con muchos sentimientos mezclados en la narrativa de su vida; por esto al contarme su historia, como es común en la forma de contar de los misak, afloran alegrías al narrar momentos concebidos como grandes hazañas; también apareció la risa constante frente a lo que podría considerarse un evento dramático; en otras ocasiones, inevitable, la melancolía logra filtrarse por las hendiduras de sus recuerdos.

Podría afirmar así que la narración de esta historia estuvo atravesada por la risa y el llanto que se mezclan en los senderos de la memoria. En las distintas oportunidades donde

---

manifesté mi deseo de conocer su historia, desde nuestro primer encuentro y las varias ocasiones en que la visité, era claro que mama Jacinta quería hablar pese al esfuerzo que le suponía a su edad hacerlo por mucho tiempo, como quien anhela que sus historias no sean arrasadas aún por el olvido que apura su paso. Nos sentábamos juntas en el comedor de su casa, acompañadas por la prodigalidad en la mesa característica de la gente misak; Aydé seguía los relatos desde la cocina preparando alimentos y haciendo sus trabajos cotidianos, mientras Jacinta trataba de seguir sus recuerdos con las palabras precisas, con la alegría de quien comparte todo el significado de una vida en un instante. Yo, atenta, seguía sus recuerdos tratando de trazar líneas temporales; ella, se dejaba fluir sin atender a lógicas lineales. Por esta razón, con el ánimo de reconstruir su relato en aquellos momentos o etapas donde fue necesario, me ayudé de los referidos por su hermana Bárbara en nuestras conversas personales y de los consignados por Lorenzo en su libro de memorias (2005), en donde Jacinta ocupa un lugar protagónico.

Las palabras de Jacinta retrotraen a otro marco espacial, a una época pretérita donde las circunstancias sociales y políticas tenían una cualidad diferente y también cierta densidad, por el modo en que los prejuicios raciales heredados de la larga historia colonial atravesaban toda la cotidianidad, tal vez con una agudeza aún ‘mayor’ que con la que se viven ahora. Tales eran las sensaciones provocadas por sus remembranzas. Con ella, se re-visita la historia de los misak a través de una amplia gama de matices. Por este motivo, en adelante, se complementarán pasajes de su narración con la explicación de ciertos momentos históricos relevantes.

En el primer encuentro que sostuve con Jacinta, la conversación partió de los recuerdos que tenía de su niñez en las haciendas. Relató entonces:

(Jacinta)

En 1912 llegaron extraños a quitarnos nuestros antepasados. Nos pusieron de terrazgueros con patronos ricos. Yo nací en manos de terrajería. Allí trabajamos mucho tiempo. El Gran Chimán quedó dividido. Allá quedaron grandes terratenientes. Mi mamá no hablaba nada de español; mi papá un poco. (...) Siendo la tierra de nosotros, teníamos que trabajar gratis. Hasta 1970 pagamos terraje mi esposo y yo. Aurelio Mosquera y Pacho Morales se apoderaron del Gran Chimán:

no dejaban trabajar, quitaban las parcelas para mantener ahí el ganado. Maltrataban a la gente. Nos quitaron las mejores tierras donde nacimos (...) Yo nací en unas haciendas grandes que decían los abuelos que eran resguardos pero decían ellos que habían robado los blancos. Yo nací en una de esas haciendas que le habían quitado a la abuela. (...) Allá antes vivían muy bien las familias Muelas, Hurtado [se refiere a las familias de sus padres], que practicaban la medicina tradicional, pero los sacaron como era de costumbre. De allá vino un primo de mi abuela y dijo que pasaba a vender granizo, frailejón, que venía a hacer la remeza y nos contaba a los tres niños [se refiere a Lorenzo, ella y un primo], que él hacía veinte años que salió de sus tierras y que nosotros recuperáramos porque la tierra era de nosotros, que no la fuéramos a dejar. Que apenas era veinte años de haber salido ellos de allá... y nosotros escuche y escuche, entonces eso nos quedó...

### ***1912: un antes y un después en la larga historia de usurpación***

Una fecha destacada en la memoria de quienes comenzaron el movimiento por la recuperación es el punto de partida de la narración: 1912. Por esto el relato de Jacinta se teje a partir de este antes y después que constituye el despojo de las tierras habitadas por los abuelos y antepasados inexorablemente ligados a ellas, de su mundo y las historias que pueblan el territorio. Antes de 1912, y en el transcurso del siglo XIX, se intensificó la invasión de las tierras del resguardo por parte de colonos movidos por diferentes intereses, provenientes principalmente de familias de élite de los centros hegemónicos de la región, como lo son Popayán y Cali (Bonilla, 2012), terratenientes, ganaderos, comerciantes, la cual fue facilitada por las autoridades que escrituraron tierras, legalizando de hecho la expropiación.

De modo progresivo, durante décadas, la «invasión blanca» (Bonilla, 1968) o terrateniente, arrebató las mejores tierras, las cálidas y fértiles, ubicadas en la parte baja del territorio; este proceso implicó, señala Findji (1993), desplazamientos masivos, dispersión, el refugiarse en el monte y en zonas cada vez más inaccesibles a mayor altura, como forma de resistencia. Por supuesto, esto dejó miles de hectáreas de tierra al interior del resguardo en manos de particulares que formaron grandes haciendas para desarrollar la ganadería extensiva. Como se evidencia en su relato, la privatización de la tierra y la conformación de las haciendas instalaron, por una parte, un orden social jerárquico en el territorio, cuanto permitió apropiarse

---

el trabajo de los indígenas mediante la figura del terraje<sup>43</sup>. De otra parte, alteró las relaciones y prácticas en el territorio, al implicar desplazamientos y ocupación de territorios en las zonas de páramo, no aptas para las actividades humanas; en consecuencia, se intensificó la tala de bosques, se transformó el paisaje y el uso del suelo e, incluso, las relaciones ancestrales con el territorio y con las comunidades de seres que lo habitan.

Lorenzo Muelas, en *La fuerza de la Gente* (2005), igualmente reconstruye este proceso de usurpación de las tierras a partir de su historia familiar. En sus relatos, al igual que en los de Jacinta y Bárbara, se muestran decisivas las memorias de las abuelas –Gertrudis y Rufina–, en cuya compañía crecieron recorriendo el territorio y escuchando al lado del fogón; atentos allí a la palabra de las mayores, la conciencia despertaría temprano. Según narran, a través de estas memorias mantuvieron viva la conciencia de los mayores de que las tierras donde ahora eran explotados, las mismas convertidas en haciendas por los colonos, fueron siempre tierras propias, por esto los niños debían «recuperarla» algún día, «no podían dejarla», les escuchaban siempre afirmar; eran tierras comunales, libres, que pertenecieron desde siempre a los ancestros por derecho propio y así debía volver a ser algún día:

la abuela recordaba que antes de apoderarse los blancos de esas tierras, cuando la tierra era común, todo el mundo podía cultivar donde quisiera. La tierra era de la comunidad. Cuando empezaron a llegar los blancos, ya aparecieron los dueños (...) ya no dejaban cultivar. Entonces se vino la mala situación. (Muelas, 2005, p. 45)

Otro importante líder de la recuperación, Javier Calambás, evidencia que para la época de los abuelos y mayores, antes de este proceso de apropiación intensificado desde finales del siglo XIX y comienzos del XX: “la tierra era común y no estaba dividida en pequeñas parcelas (...) antes era fuerte la solidaridad y el acompañamiento, había sembrados y comida para todos, la tierra era grande, era común”.

---

<sup>43</sup> Respecto a este proceso Findji analiza: “Más que una unidad de producción, las tierras de la hacienda se habían constituido como una jurisdicción del terrateniente, del que tiene el poder de exigir la prestación del trabajo, tributo en el trabajo. Los terrajeros eran pues ‘indios sometidos’ (...). Dentro de la hacienda la única autoridad es la del hacendado. La gente debe estar disponible a cualquier hora y para cualquier cosa” (1993, p. 53). Lorenzo y Bárbara Muelas han sido enfáticos en describir la figura del terraje como un sistema de esclavitud que no sólo implicaba terribles sufrimientos sino también la huida de muchos misak hacia otros municipios y, por tanto, la dispersión de las familias.

Siguiendo las memorias de los abuelos, recuerdan que fue hacia 1800 que gran parte del Gran Chimán fue robado y privatizado<sup>44</sup> (Muelas, 2005, p. 43); se empujaba a la gente a vivir en zonas más altas y frías a medida que se extendían los potreros en las partes más fértiles y planas. Aparecieron por entonces los propietarios particulares, foráneos, y comenzaron los desplazamientos en las tierras bajas. En lo sucesivo y hasta bien entrado el siglo XX ya no podían cultivar ni transitar de modo libre por el territorio. Jacinta recuerda que por las haciendas, caminos e incluso en los puentes: “Había letreros de «prohibido pasar». Pasábamos rápido para el pueblo solo a comprar y para la casa. Pasábamos solo para eso porque era prohibido pasar. Pasábamos por las hendidias de hierro [...] Que no éramos de la misma gente, nos decían”. Las tierras de cultivo eran ahora privadas, con ello se

---

<sup>44</sup> Las tácticas de apropiación de las tierras fueron diversas, según dan cuenta los testimonios orales y escritos. Entre ellos, se refiere que llegaron tomando lotes en alquiler para poner a pastar el ganado a medida que se extendía la ganadería, se talaban los bosques a este fin. Si la escritura en castellano se convirtió en un arma de despojo, como señala Rocha Vivas (2012), Wampia ofrece un claro ejemplo, pues dado que no era común que la gente hablara español -la mayoría no hablaba ni escribía en esta lengua hasta bien entrado el siglo XX- se firmaron papeles de arrendamiento a comerciantes particulares que en realidad eran escrituras de venta; pasados diez años, reclamaron su propiedad sobre la tierra haciendo uso de los documentos ante jueces (Muelas, 2005). Matías Fajardo, otro conocido terrateniente del siglo XIX, ofreció una máquina de moler trigo para beneficio de la comunidad, a través de la cual se apropió luego de las tierras donde había sido instalada. Entre los principales terratenientes que tuvieron un papel en la usurpación de las tierras y los desplazamientos efectuados entre mediados del siglo XIX y el XX, se refieren principalmente Don Antonio Concha, quien se apropió de grandes extensiones en el Chimán desde 1855 hasta 1929 –Lorenzo Muelas refiere que esto lo logró gracias a un fallo de la Corte por medio del cual se le confirió el Chimán gracias a la complicidad de las autoridades regionales-, tiempo después del cual quedaría en manos de sucesivos herederos y particulares; entre estos destacan Rafael Concha, Julio Fernández Medina, Matilde Lemos, Ernesto Gonzales, Mario Córdoba, Aurelio Mosquera y Pacho Morales (estos últimos fueron propietarios hasta entrados los años setentas, cuando se da la etapa final del terraje y el comienzo de las recuperaciones). De modo particular, los casi ochenta años en que se dio el imperio de la familia Concha, Lorenzo Muelas lo refiere como un periodo caracterizado por expulsiones de las haciendas, desplazamientos, pobreza extrema, maltratos e incluso asesinatos. Frente a todo ello también hubo algunos primeros intentos de lucha (antes y empezando el siglo XX) en contra de los poderosos de la región; como sostiene Lorenzo: “la gente al darse cuenta de lo que realmente estaba sucediendo en aquella época comenzó a luchar, pero nadie los escuchó [...] los indígenas no tenían ni a dónde quejarse” (2005, p. 46).



---

despojó a la gente de su vocación ancestral de agricultores, su principal medio de subsistencia. Para poder acceder a un pequeño lote donde sembrar y vivir previa autorización de los terratenientes, fue necesario trabajar como terrajeros: acceder a las condiciones de ellos y aportarles «trabajo obligatorio no remunerado».

1912 marcó entonces el punto de partida en la narración de Jacinta porque representa un momento memorable en los primeros intentos de lucha por recuperar tierras y abolir la explotación que significó la terrajería. A principios del siglo XX –e incluso desde antes, como lo refiere Lorenzo (2005, p. 73)– los terrajeros, con los escasos medios que tenían a disposición, caminaron entre Quito, Popayán y Bogotá, para demostrar y reclamar la propiedad sobre sus tierras. Estas luchas dieron su primer fruto: se les confirió en Bogotá la escritura 1052 de noviembre de 1912, por medio de la cual se les devolvía algunas tierras en el Gran Chimán, cuanto marcó un hito en las primeras demandas. En un tiempo donde no era común hablar ni mucho menos leer o escribir en español, el único integrante de la comisión que podía hacerlo y tenía las escrituras en su poder, fue sobornado por los terratenientes: la escritura nunca llegó a Guambía, desapareció dejando la lucha en un punto muerto (Muelas, 2005, p. 86; Tunubala, Dagua, et.al., 2005, p. 119), hecho lamentado incluso un siglo después al recordar esta traición al esfuerzo de los mayores en aquel tiempo.

Por tal motivo, está presente en la memoria de los nietos de aquellos terrajeros (la generación de líderes como Jacinta y Javier Calambás) que a principios del siglo XX las tierras fueron robadas a los abuelos al desposeerlos de aquella victoria jurídica. Las reclamaciones se quedaron estancadas por décadas, hasta una etapa en la que le correspondería a una nueva generación, más de cincuenta años después, retomar la lucha. De allí el llamado constante que hacían los abuelos, con la esperanza perdida, a que los niños no olvidaran que debían luchar para volver a ser libres en sus tierras, como reiteraban a través de sus historias. Para Lorenzo, aunque estas movilizaciones se remontan incluso hasta antes del siglo XX: “no tuvieron resultados positivos en una sociedad en la que jueces, mandatarios, curas, terratenientes tenían una relación estrecha y un interés común que los enfrentaba contra los indígenas; era imposible lograr fallos a nuestro favor” (2005, p. 73). Por esta razón, la lucha por la tierra implicaba hacerlo también en contra de la negación e invisibilización histórica que emergía de las instituciones representantes del estado colombiano, las cuales fueron

cruciales para silenciar las demandas de los pueblos y perpetuar un orden jerárquico en los territorios locales.

### **Visiones y contrastes en la educación**

Transcurría la década del cuarenta, período en el que se desenvuelve la niñez de los niños Muelas Hurtado, nietos e hijos de terrajeros en las haciendas del Gran Chimán. Los recuerdos sobre esta época de sus vidas están atravesados por el hambre, el frío y la pobreza que caracterizaba la situación general de los terrajeros. La gente había sido privada de la fuente de su dignidad y trabajo fundamentada en el *Yatul*<sup>45</sup>, significado como espacio de saberes y prácticas, lugar de relación con el cosmos y los seres espirituales, esto es: eje central de la soberanía alimentaria, la salud física y espiritual. Tanto las memorias de Jacinta como las de sus hermanos Lorenzo y Bárbara, son enfáticas en la mala situación vivida en aquel tiempo al ser negado el derecho a las zonas de cultivo. Los relatos dan cuenta de que en estas décadas los terratenientes aceleraron los desplazamientos bajo el pretexto que los terrajeros podían aun encontrar donde cultivar en las partes altas hacia las peñas, pues abajo, en las partes planas y cálidas, la tierra se necesitaba para el ganado.

Lorenzo (2005) resume las condiciones vividas: “al no tener tierra, tampoco teníamos comida, al no haber suficiente comida teníamos mal estado físico, de salud, y tampoco teníamos para el vestido. Todos los terrajeros teníamos el nivel genérico de mala situación” (p. 47). Un hecho que marcó sus vidas es que una de las abuelas murió de física hambre y frío, pero no fue la única, como recordarían sobre otros terrajeros mayores que padecieron la misma circunstancia. Los hacendados no solo prohibían tener espacios propios para la siembra y la cría de animales –como los ovejos de los cuales se elabora el vestido y las ruanas necesarias para soportar el ‘tiempo de páramo’, tiempo de lluvias–, sino también

---

<sup>45</sup> El *Yatul*, chagra o huerta, es más que el lugar destinado a la siembra para el sustento del grupo familiar, como reiteran las mujeres. Puede comprenderse mejor como “un modelo integral del cosmos” (Bolaños, 2012, p. 240); es, pues, espacio de saberes cruciales para el alimento y la vida misak, el fortalecimiento cultural, la socialización, la educación y la vivencia de la interrelacionalidad y la reciprocidad características de la filosofía guambiana.

coger leña para cocinar o avivar el fogón: es el momento de «la gran pobreza» (p. 216) que marca la cotidianidad de los misak en las haciendas.

La del cuarenta es también la década de la apertura de las primeras escuelas en el resguardo, las cuales son instaladas con el arribo de las misioneras de la Madre Laura<sup>46</sup>, más conocidas como las hermanas *lauritas*. Muchos padres de familia se resistieron a enviar sus hijos a la escuela, donde básicamente eran evangelizados. Sin embargo, Jacinta, por deseo de su madre, es una de las primeras niñas en ser enviada en un tiempo en que no era común ni en la cultura mestiza, como afirma, que enviaran las mujeres a la escuela; tampoco lo era que los indígenas hablaran el español. De esto recuerda:

Mi mamá sí quería que fuéramos a la escuela. Mi papá no. En esa época hasta en la cultura mestiza no veían apropiado que las mujeres fueran. Mamá me mandó a la escuela pobremente; pero hablaban español y nosotros remedábamos. Dos años estudié. Yo ni sé cómo aprendí estas palabras de español que hablo hoy [risas]. Me salí porque éramos tan pobres que había que pagar terraje y salir a defender la vida. Saldría a pagar terraje por ahí de diez a once años. No nos hacían un día, trabajábamos dos días y nos anotaban uno. Nos hacían anotar la mitad. Ayudábamos a nuestros papás. Arrancábamos maleza, teníamos que trabajar. El mayordomo o cabo venía a anotar los días, casi no veíamos al patrón. Los mayordomos<sup>47</sup> eran de aquí de Silvia, blancos. Del río Piendamó para acá era de los guambianos, y del río para allá, Chimán, era de los mismos guambianos pero que pagábamos terraje.

---

<sup>46</sup> Congregación misionera católica fundada por Laura Montoya Upequi, canonizada en 2013. Procedente de Jericó, Antioquia, su trabajo se enfocó en evangelizar en las comunidades indígenas del país, por lo cual fue apodada «maestra catequista de los indios» o «madre de los indios de América». Las *Lauritas*, como se les conoce hoy, tuvieron un fuerte impacto en la vida de los misak durante décadas; su presencia y herencia han dado lugar a perspectivas en choque hasta hoy. Estas fueron observadas en campo en tanto, para algunas personas, estas religiosas son recordadas con cariño por su labor educativa; para otras, incidieron en la pérdida de la cultura.

<sup>47</sup> El trabajo en las haciendas estaba organizado por una jerarquía donde el principal poder era el del hacendado, al cual le seguían: mayordomos o administradores (constituían la gente más cercana a aquél, conformaban así un grupo diferenciado porque eran en su mayoría mestizos de otras zonas o «blancos de Silvia»; supervisaban todo el trabajo en las haciendas y poseían gran poder sobre los demás); capitanes (distinguidos por su fuerza y capacidad para trabajar, por ello, ascendían y supervisaban que los demás trabajaran con igual intensidad); cabos (ayudaban a vigilar y supervisar a los grupos de trabajadores en las diferentes partes donde se encontraban, que cumplieran con sus jornadas completas y horarios, etc.); simaneros u ordeñadores (personas encargadas de los procesos vinculados al ordeñar, sacar la leche de las haciendas, movilizar y cuidar el ganado, estar pendiente de él durante el día, etc.); terrajeros llanos (distribuidos por las haciendas para todo tipo de trabajos que fueran demandados (abrir cercos, potreros, labores de agricultura, extracción de leña, etc.). Véase «La cadena de poder» en L. Muelas (2005, p. 49 y sgts.).

En este contexto, Jacinta haría parte de la primera generación de niñas (muy pocas) que tuvieron algún contacto (no prolongado) con las escuelas misioneras a su llegada al resguardo. Destaca que fue su madre quien decidió que su hija asistiera a la escuela –aunque la situación familiar en la terrajería no permitió su permanencia allí–, pues en aquél tiempo solía ser el padre quien concedía o negaba la autorización para hacerlo. Además, era común que se considerara que las mujeres debían permanecer en casa encargadas de las tareas domésticas y agrícolas; en general, era mal visto por la sociedad que los niños y, en especial, las niñas, fueran a estos recintos donde se “hacían perezosos y vagos”, es decir, dejaban de ser misak al volverse posiblemente incapaces para trabajar el campo, que es la principal fuente de dignidad para los misak<sup>48</sup>; recordemos que la concepción guambiana del aprendizaje está directamente vinculada a este espacio pues: “se aprende trabajando la tierra” (L. Muelas, 2005, p. 268). Frente a la pregunta por lo que significaron sus dos años de escuela, Jacinta reitera que la formación de las monjas consistía solo en “cantar” (rezos) y “jugar”. Estos dos años de escolaridad son resaltados con insistencia en sus memorias, pues en su vida adulta significarían una diferencia decisiva respecto a otros terrajeros al poseer un poco de manejo del habla y la escritura en español.

La llegada de las misiones y las primeras escuelas a los resguardos implicó la cooptación obligada de los niños, ante lo cual era frecuente, siguiendo a Jacinta, que a los niños se les escondiera para no ir con los misioneros. Al respecto, Víctor Bonilla (1968) resalta esta forma de resistencia, al observar el escaso número de niños que los misioneros encontraban para asistir de forma voluntaria a la escuela y la diversidad de maneras en que las familias trataban de impedirlo, pues aunque estaban lejos de entenderlo: “para los indígenas, ellos no eran sino un factor más de la temida invasión blanca que había llegado a poner en peligro sus bienes, tradiciones y supervivencia”. La resistencia estaba fundada en el miedo a que en

---

<sup>48</sup> Dos ejemplos de los choques de perspectivas que implicaba la presencia de las monjas y la escolarización a su llegada al resguardo los tomaré por ahora de Vasco (1993), aunque más adelante volveremos sobre este punto. De un lado, refiere el testimonio de una mujer que fue enviada a la escuela con el fin de aprender a hacer cuentas para ayudarle a su padre comerciante, pero: “unos viejitos del pueblo le pegaron a mi papá por haber mandado una mujer a la escuela”; y continúa con el testimonio de Sebastiana Tumpé: “mi mamá no me puso en la escuela porque los mayores decían que uno se volvía ladrón, que se volvía pícaro”.

---

la escuela, con la escolarización evangelizadora, los niños se ‘hicieran blancos’ (p.123), esto es, comenzaran a ser reducidos a los estilos de vida de la sociedad mayoritaria.

### **El trabajo en las haciendas: la injusticia que azota**

La narración de Jacinta, de otra parte, brinda una pista importante para entender el trabajo en las haciendas, al sostener que siendo aún niña, como hija de terrajeros, debió dejar la escuela para ir a trabajar con sus padres porque mujeres, niños e incluso ancianos –todos los integrantes del núcleo familiar– debían pagar terraje sin excepción. Es claro que se impusieron formas de apropiación del trabajo de las mujeres y los niños, al valer por menos sus labores aunque eran las mismas que las de los hombres. Juanita Melo (2014, p. 45), en su investigación en Guambía, enfatiza en este mismo proceso de explotación del trabajo de las mujeres, pues era una práctica difundida por los mayordomos hacer que las mujeres y jóvenes trabajaran dos días para descontarles tan solo uno en el registro de las obligaciones que ellos se encargaban de llevar.

Lorenzo (2005, p. 386) refiere esta misma práctica de descontar solo la mitad del tiempo, y sostiene que estaba justificada por los mayordomos quienes decían que aquellos tenían un rendimiento menor en las tareas; pese a que había resistencia y alegatos de parte de las familias, era claro para todos que “no había qué hacer” frente a estas situaciones. De la semana en que había que pagar terraje, sostiene: “era un martirio, pero para no ser expulsados de las parcelas, el terraje había que pagarlo sin pensar dos veces”. Desde antes del alba y hasta caer la tarde, los terrajeros, hombres, mujeres y los niños que ya tuvieran capacidad para hacer labores, salían por las haciendas a cumplir con las obligaciones encargadas por los administradores, quienes tenían potestad para azotar si no cumplían los trabajos a cabalidad. La situación para entonces en el Gran Chimán es resumida como “invivable” (L. Muelas Hurtado, 2005, p. 387), a tal punto que la gente, cuenta Bárbara, abandonaba sus parcelas y huía hacia otras zonas como Caldonó, Morales, Malvazá, Mondonó, lo que devino en la dispersión de las familias.

Todas estas carencias y explotación en el contexto de la vida de los terrajeros en la primera mitad del siglo XX, marcaron el transcurso de la infancia de Jacinta y sus hermanos. La conciencia transmitida por la palabra de las abuelas alrededor del fogón, quienes siempre se

negaron a abandonar el territorio pese a las dificultades, en el entendido que la tierra les pertenecía desde siempre, que estaban habitando un territorio propio, sería determinante en el pensamiento y la claridad de Jacinta respecto al despojo que había sido perpetrado por los colonos, responsables de la situación padecida por sus abuelos y ancestros, cuya voz permaneció siempre viva a través de las narrativas desde temprana edad en el *Nakchak* y de las memorias de quienes vivieron aquel tiempo, cuyos lamentos se negaron a arrojar al olvido. Para ayudarme a comprender el actuar de Jacinta, Bárbara me contextualiza el significado de las experiencias de infancia que serían decisivas:

Ella todo lo hizo por defender su familia. ¿Por qué lo hizo? Porque en su familia no podían cultivar cuando para ella lo primordial es la tierra: dónde cultivar, dónde vivir, dónde tener sus cosas. Resulta que los supuestos dueños de la finca, los patronos que llamamos, los grandes hacendados o los grandes terratenientes, ellos lo quitaron todo sin respetar que eso era nuestro, no respetaron ese *yatul*, que alrededor de la casa uno debe tener donde producir; todo lo quitaron para ellos. Aparte de eso nos convirtieron en terrajeros. Terrajero quiere decir que uno se esclaviza trabajando para el patrón por el hecho de vivir ahí cuando las tierras fueron nuestras. Ella de muy niña creyó eso a la abuela; ella era la mayor de todas nosotras por eso vivió mucho con la abuela. Entonces entre Lorenzo y Jacinta escucharon mucho a la abuela: cómo fueron quitando la tierra, porque la abuela vivió la Guerra de los Mil Días<sup>49</sup> y tenía una experiencia grande. En esa época que no había televisor, los niños lo que hacían era escuchar a las abuelas. Lorenzo y Jacinta eran preocupados y preguntaban mucho a la abuela por qué sucedió eso para no tener dónde cultivar. La abuela se quedó allí como diera lugar y no tenía para donde irse, no podía tener ni un ovejo. Jacinta se da cuenta de todo ese sufrimiento de la abuela que quedó sin nada; se casa muy joven no porque se quería casar sino porque a uno le acomodaban el matrimonio; se casó con una familia terrajera de igual sufrimiento, de igual problema. Entonces yo creo que empezó a pensar cómo defender. Como las tierras eran nuestras, según decía la abuela, y mucha gente de aburrida se fue para Michambe, Malvazá, otros pasaron a la tierra libre, y para allá eran las grandes haciendas, había esa división: guambianos libres y guambianos terrajeros de las haciendas. Entonces muchos pasaron allá y se liberaron de patronos y mayordomos, pero igual era mucho sufrimiento. Un primo que pasaba para Malvazá, que no tenía

---

<sup>49</sup> Conflicto civil en Colombia que tuvo lugar entre 1899 y 1902, donde se enfrentaron liberales y conservadores; cobró la vida de aproximadamente 200.000 personas y sumió al país en una profunda crisis económica y social continuada hasta las siguientes décadas.

nada, pasaba por allí y se quedaba en la casa de la abuela porque venía a pie desde lejos, contaba llorando sus sufrimientos, y ahí estaba Lorenzo, Jacinta, Pedro, escuchando todos esos lamentos de este señor que se llamaba Anselmo Muelas. Él se lamentaba, entonces cuando los muchachos estaban escuchando les decía: ‘antes sembrábamos tanto maíz, tantas cosas y comíamos bueno, ahora no tengo nada que comer’ y lloraba... ‘antes hacíamos mingas, hacíamos cosas y ahora sin qué comer’; contaba y lloraba. Luego les dijo a ellos: ‘esto lo quitaron hace solo veinte años, ustedes que son niños tienen que luchar y recuperar esto que es nuestro, apenas hace veinte años que nos lo quitaron, pero veinte años son veinte años’, y ellos escuchaban eso. Cada día era peor, las amenazas de los patrones y ya no podían sembrar nada, buscaban lugares donde el patrón no viera que sembraban en el monte. Hacían ranchitos y finalmente se daban cuenta que la gente estaba haciendo casas por allá.

Es importante señalar, de acuerdo a lo expresado por Bárbara, las profundas divisiones sociales operadas en varios niveles a raíz de la conformación de haciendas en el resguardo, al implicar la división de los misak en «los de tierra libre» y los «de hacienda o terrajeros»; como señala Findji (1993): “la segregación hacienda-resguardo estaba marcada muy fuertemente” (p. 53). La diversidad de testimonios alude a esta profunda división entre los mismos misak y sus organizaciones políticas a partir de tal fragmentación interna en el resguardo. De hecho, los guambianos de tierra libre tenían un modo de vida que distaba mucho del de las haciendas: “ellos tenían una mejor vida, se alimentaban mejor, tenían mejores viviendas. La gente decía que en esa tierra libre uno se acostaba a dormir a la hora que quería, acá en las haciendas no” (Muelas, 2005, p. 47). Al desconocer estos problemas y ser ajenos a la situación en el resguardo, no vieron la necesidad de solidarizarse cuando llegó el momento de la lucha. Los testimonios enfatizan en que no solo fueron indiferentes: estuvieron en defensa de los terratenientes; de igual modo, esto generaría una ruptura con el Cabildo, acusado de ser dócil y doblegado ante las autoridades políticas de la región (Peñaranda, 2012, p. 23).

Entre tanto, al interior de las haciendas, la cotidianidad imponía fuertes jerarquías. Los terratenientes conformaron una poderosa élite en el territorio con lo cual establecieron dinámicas de exclusión y violencia. El hacendado tenía total poder, y quienes seguían en la cadena de mando y supervisión del trabajo de los terrajeros eran en su mayoría ‘blancos de Silvia’. Estos tenían potestad de expulsar o de imponer castigos (sanciones, prohibiciones, gritos, maltrato físico), entre el conjunto de maltratos se popularizó «el juete». La

verticalidad en las relaciones atravesaba toda la cotidianidad; incluso, como recuerdan los ex-terrajeros, no podían saludar ‘al patrón’ o entrar a las casas de los blancos sin «agachar cabeza». Liliana Pechené refiere de aquél tiempo vivido por su madre, Faustina Muelas, sus tías y abuelos: “debíamos agachar cabeza y no se podía decir blancos sino «gente de casta» (...) podemos decir que hasta hace treinta años existía el esclavismo en Colombia” (CNMH. s.f.). Para Bárbara, la violencia en las haciendas repercutió en un machismo heredado por los misak de su cercanía con la cultura dominante pues al interior de las haciendas “todo era a los golpes y gritos”.

La llegada de esta «gente rica y poderosa», como la describe Jacinta, diversificó las formas de violencia física y sexual (Amador, 2018), exacerbó las desigualdades de género, fragmentó la vida social misak desde dentro al instaurar diferenciaciones sociales: “La implementación de la terrajería significó no solo la división de nuestro territorio en «tierra libre» o de resguardo y tierra de hacienda, sino también la desintegración de nuestro pueblo en «gente de tierra libre» y terrajeros (...). La gente de tierra libre terminó convirtiéndose en un sector, una capa social más alta entre los mismos guambianos” (Muelas, 2005, p. 46). Con el tiempo las diferencias sociales y políticas se agudizaron, dando paso a numerosos conflictos al momento de asumir posiciones respecto a la recuperación.

De igual modo, es claro que al interior de los mismos terrajeros estaban los que adoptaron una posición de sumisión frente al poder; defendían la benevolencia de los ‘patrones’ al dejarlos vivir en las haciendas: “algunos querían al patrón porque le agradecían que no los había sacado. Entonces había que cumplir el terraje sin faltar” (Muelas, p. 47). Pero como continúa la postura de Lorenzo, Bárbara y Jacinta, la mayoría de terrajeros entendieron que el terrateniente era solo un invasor y reaccionaron: serían estos quienes “consolidarían el movimiento indígena más importante de Colombia” (Muelas, 2005, p. 47). Sin embargo, como recuerdan, la mayoría no creía que las tierras podían volver a ser suyas ni que luchar contra el poder en la región pudiera tener resultados reales a favor de los indígenas; antes bien, tenían miedo de enfrentarse y ser expulsados de las haciendas en el intento, como sucedió con muchos.

En este contexto creció Jacinta y su familia, en medio de un conflicto por la tierra que se hacía insostenible para su generación. Los lamentos de sus abuelos y de muchos ancianos



cercanos que murieron rodeados de dificultades después de una vida entera de fuertes trabajos, permanecen en su memoria hasta hoy al recordarlos con dolor. Tempranamente se casaría con un hombre de familia también terrajera. Al crecer muchos abandonaban las haciendas, como lo hizo Lorenzo al casarse e irse a Mondonó, con el propósito de cambiar su vida. Pero Jacinta se resistió a dejar la tierra, de la cual tenía plena conciencia –gracias a las memorias de sus abuelos– de que «es nuestra» y son otros los que “deben salir del territorio”. Sus padres y abuelos –al igual que muchos otros terrajeros– también se resistieron a morir en un lugar diferente a las tierras a las que habían consagrado su trabajo y su vida, por esto permanecieron hasta el fin pese a las circunstancias.

De su juventud recuerdan que Mario Córdoba, poderoso terrateniente que marcó la época de la infancia, vendió en los años cincuenta sus tierras a Aurelio Mosquera –de Popayán– quien se asoció en tal negocio con Pacho Morales, comerciante de Silvia; entonces se hizo entre los nuevos dueños la repartición de la tierra y de los terrajeros. Recuerdan también que la gente se esperanzó en que llegarían cambios, pues antes no dejaban cultivar y se esperaba que esta situación cambiara. Así pareció ser al principio, pues al permitir tener de nuevo los cultivos regresaron las cosechas, con la condición de que la gente ayudara tumbando el monte para abrir más espacio a los potreros. Pero la situación estaba lejos de cambiar. Después que los terrajeros hacían este trabajo, prohibían sembrar, enviaban a vivir más arriba donde había monte y el hambre regresaba; solo eran usados de nuevo por los terratenientes (Muelas, 2005, p. 381).

Cuando corría la década del sesenta, la vida continuaba su curso entre desplazamientos, expulsiones, huida de la gente hacia otras zonas por las condiciones precarias en las haciendas y el arrinconamiento en las peñas más altas del territorio, llamadas el *yuksrø*: lo inhabitable, debido al frío de páramo y la humedad (Muelas, p. 392), en donde los hacendados autorizaban a su conveniencia las parcelas para habitar con el pretexto de que «allá arriba hay más tierra». En especial Pacho Morales envió a los terrajeros que se quedaron con él a las altas peñas; de esto recuerdan: “el traslado no fue voluntario. A la gente la obligaban a salir, les desbarataban las casas, con la policía, los hicieron ir para arriba (Muelas, 2005, p. 393). Al respecto, recuerda Bárbara: “Ha sido tan horrible... Dividieron la gente un patrón con otro (...) Pacho mandó la gente a las peñas. A mí me tocó vivir allá

íngrima sola. Tocaba subir lomas muy empinadas para poder llegar allá (...) en estos inviernos tan feos” (Muelas, p. 394). Según refiere Lorenzo (2005), era frecuente que la gente muriese a causa del frío, la humedad del suelo y la precariedad de las viviendas, muchas veces carentes de puertas y ventanas.

**«Limpio debe ser el camino y la lucha»**

A finales de los años sesenta, cuando comienza a hablarse de reforma agraria, se forman cooperativas como Las Delicias y se hace presión para que el gobierno interceda mediante el Incora para hacer adjudicaciones de tierras a los indígenas. Algunos terrajeros comenzaron a explorar las posibilidades para organizar el movimiento indígena por la recuperación de la tierra, al igual que de los fallos jurídicos a su favor perdidos en décadas pasadas y la abolición de la terrajería. Empieza un período de reuniones clandestinas en las cuales participan algunos reconocidos líderes como Javier Calambás, Manuel Trino Morales, Álvaro Tombé, entre muchos otros; se convoca a movilizarse principalmente a quienes padecen los excesos de la terrajería.

En medio de este contexto de reformas, los terratenientes se ven obligados a comenzar a abolir el pago de terraje para evitar dejar la puerta abierta a cualquier posibilidad de reclamar las parcelas que habitan y trabajan los terrajeros. Como analiza Lorenzo (2005, p. 391), querían impedir la reforma a toda costa; ahora les era más conveniente que los terrajeros simplemente salieran de las parcelas para cerrar toda chance a cualquier tipo de reclamo jurídico sobre ellas. Jacinta recuerda que: “todo 1970, hasta el 1 de diciembre, trabajamos. Aurelio nos llamó a una reunión y dijo que ya no se trabajaba más terraje, que él ya dejaba libres. Teníamos que trabajar pero jornaleando. Así quedó. (...) Habríamos unas 20 o 25 familias todavía” (Muelas, 2005, p. 405). Sin embargo, frente a tal decisión Lorenzo puntualiza: “el terraje no fue abolido por el buen corazón de los terratenientes como ellos quisieron hacernos pensar. (...) En la cesación de la exigencia de trabajo gratis, la lucha de nuestra gente fue un factor fundamental”. Además, continúa: “la otra cara del problema era la usurpación original de nuestras tierras por parte de los blancos, de manera que con la

eliminación de la terrajería los indígenas no sólo quedábamos sin la obligación de pagar terraje, sino también sin tierra” (p. 406).

La reforma agraria, temida por los terratenientes, abría la posibilidad a «algunos derechos sobre el uso de la tierra» ante lo cual se apresuraron a eliminar el pago de terraje (p. 406); así la gente quedaría sin sus lotes de subsistencia, trabajando de jornaleros a bajo costo; hasta que, posteriormente, cuando comenzó la presión por la reforma fueron expulsados de los lotes en los que habían trabajado toda una vida y de los que dependían para subsistir. Se intensificaron los lanzamientos y amenazas para los últimos terrajeros que son entonces llamados «invasores», pero ellos se negaban a ser despojados de la tierra. Ante todo esto, empieza de modo abierto la resistencia e insumisión que cobra vida a través de la voz de Jacinta, como personaje clave en la etapa de organización y lucha en los primeros años de la década del setenta.

De esta época, ella narra que les avisaron mediante órdenes –expedidas por la Alcaldía del municipio de Silvia– que les iban a hacer *lanzamiento*; pero no sabían con exactitud qué significaba esto, por el poco dominio del español en ese momento. Se dirigieron entonces a la alcaldía donde les aclararon que los iban a sacar de las parcelas de inmediato; fueron a reclamar al alcalde con la orden de desalojo en mano que éste había firmado, ante lo cual la respuesta fue: “ustedes tienen la culpa por no querer salir” (Muelas, 2005, p. 459). Sobre el comienzo de esta etapa de desacato, Jacinta expresa:

Nosotros pasamos sufriendo, pagando terraje, pero sí teníamos derecho a sembrar, teníamos las casas y poco a poco iban haciendo lanzamiento y nos empezaron a echar. Iban echando para acá y decían que eso era de ellos. A los que quedamos nos dejaban pagando terraje, nos decían que los guambianos eran otra gente, que no teníamos derecho a acompañarlos. No nos dejaban a veces sembrar. Nos pagaban jornales de cinco centavos por un día. No nos dejaban sino jornalear pagando esa plata sin dejarnos sembrar. Así estuvimos sufriendo. De pronto compró Aurelio Mosquera y Pacho Morales. Ellos sí dejaron sembrar por dos años. Nosotros éramos felices sembrando, sembramos de todo porque ya todo se había acabado. Pagamos terraje en lo que era de nosotros mismos. Pero nos dejaron sembrar. Teníamos que pasar por un puente y dejaban con candado; decían avisos: «prohibido pasar». Había que pasar con mucho cuidado. No podíamos juntar con otros compañeros guambianos, para que no hiciéramos reuniones ni nada. Ya Aurelio Mosquera

compró por partes, robaron la gente, robaron esa tierra del río para allá; para acá había gobernador, era comunidad libre, allá teníamos patrón. Al final quedábamos muy poquitos, porque todo lo había vendido y repartieron la tierra. A los terrajeros también nos repartieron. Cuando vino lo de la reforma agraria, el *popularum progresum*, que vino de Roma, nos decían que los indígenas guambianos estaban con mucha escasez de tierra, nos hacían préstamos. Yo ya era grande. Entonces fuimos a la reunión pero era para ellos no más, para la comunidad allá con el gobernador, nos llamó el alguacil y dijimos que nos prestaran la plata para comprar, pero no nos dejaron hablar. El profesor Tumiñá nos calló diciendo que allá no necesitábamos nada, que había suficiente tierra y animales. No nos dejó responder. Después de eso, ya a nosotros nos querían sacar de la tierra malamente y ya ahí empezó la pelea.

A finales de los sesenta y principios de los setenta, con las reformas que se estaban produciendo se adjudicaron, mediante el Incora<sup>50</sup>, préstamos para comprar parcelas a través de un sistema de endeudamiento que, como el terraje, los apresaba por años. En este momento de tensiones, las diferencias al interior de la comunidad habían llegado al paroxismo: las problemáticas de los misak terrajeros eran desconocidas por el Cabildo, el cual los acusaba de ser «desleales con el patrón que es bueno» al acudir ante ellos en busca de solidaridad. La figura del profesor Tumiñá —nombrado reiteradamente en las entrevistas— es la que mejor representa estas diferencias. Reconocido dentro y fuera de la comunidad como un hombre de letras y estudiado en aquella época, distinguido por su liderazgo al hablar y escribir en un perfecto español, cuanto lo situaba en la esfera pública y lo convertía en mediador con políticos y funcionarios externos, en lugar de defender los intereses de los terrajeros, insistía ante jueces y autoridades que «el patrón era bueno y que los terrajeros no necesitaban nada».

Jacinta sostiene que eran acusados por el Cabildo todo el tiempo de «problemáticos» e incluso desconocidos como iguales. Explicó que estos conflictos internos se generaron porque dirigentes misak eran comprados por los terratenientes con ganado y pequeños lotes de tierra para asegurarse tenerlos de su lado y que ayudaran a obstaculizar el movimiento indígena. Afirma hoy, sin rencores, que los acusaban simplemente porque los compraron

---

<sup>50</sup> Instituto Colombiano de la Reforma Agraria.

---

con prebendas para dividirlos: “ellos no tenían la culpa, se dejaron engañar de un pendejo. El Cabildo se fue en contra de nosotros recibiendo ganadito, lotecitos, ladrillos [...] Los patrones, regalando un lotecito pequeño, hizo desconocer al Cabildo que todos éramos guambianos”.

En su testimonio se observan las tensiones y rupturas al interior de la comunidad a las que condujo la segregación hacienda–resguardo, que conllevó a distinciones de clase al interior de la misma; segregación y jerarquización que a su vez condujo a dividir a los misak de acuerdo a la postura que tomaron respecto a los terratenientes: de un lado, la sumisión que algunos evidenciaban al llamar a la lealtad con el hacendado y a no poner en cuestión su poder, toda vez que ostentaban un claro agradecimiento por permitir habitar las tierras, dejarlos sembrar y no expulsarlos; por otro, la insumisión de quienes, como Jacinta y su familia, avivaron siempre la memoria intergeneracional de que las tierras habían sido propias, robadas a los abuelos y por tanto debían ser recuperadas a través de la lucha. En efecto, Jacinta en sus diversos testimonios siempre enfatizó en la actitud del Cabildo al acusarlos de conflictivos y desleales con los terratenientes al momento de tratar de organizarse para hacer resistencia a lo que se venía presentando en esta última etapa de la terrajería: “el Cabildo aconsejaba que cuando hable el patrón «hay que escuchar, hay que acatar, hay que ser formal, hay que ser leal, al patrón hay que respetar». Nosotros les respondíamos que ¡cómo, si nos vienen hablando mal a nosotros!” (Muelas, 2005, p. 469).

Ante las constantes amenazas de lanzamiento, Jacinta reflexiona sobre el poder que tuvo en aquél entonces mantener viva la memoria de las historias que contaban sus antepasados sobre lo que habían vivido y percibir el dolor de los mayores en su infancia: “Cuando empezaron a sacarnos nos acordábamos de estas historias... Siempre habían expulsado desde 1912 pero ahora era a nosotros a quienes nos hacían lanzamiento (...) destruían las casas, los cultivos, los cercos, todo. Empezaron a presionar que saliéramos, pero no queríamos” (Muelas, 2005, p. 454). Recuerda todavía con tristeza que estas familias de terrazgueros que quedaban allí –cuatro en total: su suegra, una madre cabeza de hogar sola con sus dos hijos, un adulto mayor, y ella misma– no tenían a donde ir ni de qué vivir que no fueran sus cultivos, ante lo cual la pérdida de sus parcelas significaba la muerte.

Esta desobediencia se volvió un problema para el ‘patrón’, quien en persona fue hasta la huerta donde se encontraba Jacinta trabajando en claro desacato frente a la orden de salir de inmediato: la amenazó de muerte sosteniendo que les iban a disparar (mientras hacía ademanes de desenfundar el revólver, como recuerda todavía). Ante esta amenaza, Jacinta toma una actitud contestataria, se enfrenta a él en defensa de los otros terrajeros expulsados quienes en tal situación sólo lloraban; insiste sin temor en que la tierra les pertenece y en medio del enfrentamiento lanza una frase épica por la que se convirtió en leyenda al responderle a Aurelio Mosquera: “*¡Mátennos que pa’ morir hemos nacido!, ¿por qué no viene y me mata ya?*”. Cuando le pregunté por esta serie de enfrentamientos en los cuales arriesgó su vida, ella responde: “*¡de ver estos desgraciados yo me entregaba a muerte!, ¿qué más hacía?*”. Sostiene que no tenía miedo; si había que morir ‘qué se iba a hacer’ pero, insiste, lo importante era que: “ellos debían responder por esa injusticia [contra los terrajeros incluso ancianos] y reconocerla”.

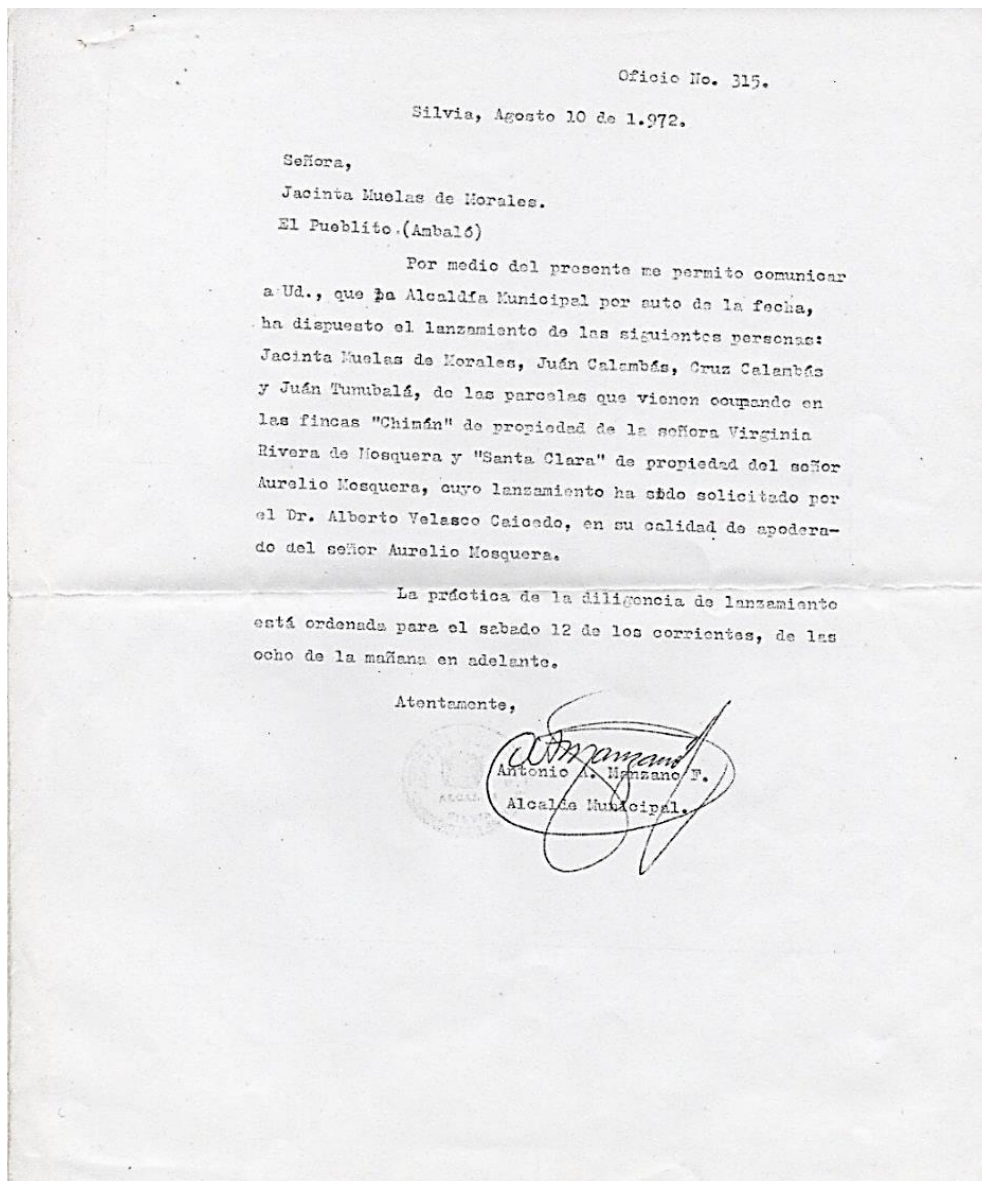


Figura 5. Orden de lanzamiento contra Jacinta Muelas y otros cuatro terrajeros, expedida por la alcaldía del municipio de Silvia. Copia del original. Fuente: archivo familiar Muelas.

(Jacinta)

Pagando terraje, trabajando, nos hicieron lanzamiento: que arrancaran todo, que ya no trabajáramos. Pero no lo arrancamos, entonces ellos con nuestros mismos compañeros obligados, yendo con la policía, fueron a arrancar los cultivos. Aurelio [Mosquera] hizo un perito y avaluaron bajito las tierras. Acabaron con huertas y casas. No nos respetó sino que había una casita buena de la suegra y se fueron quemando y arrasando con los cultivos, teníamos papa, cebolla, ajo, teníamos

sembrado de todo [...] Los mismos compañeros de nosotros fueron a arrancar, pero no peleé con ellos sino con el patrón. ¿Por qué peleé? De ver a mis compañeros llorar, por ver cómo les quemaban las casitas, las huertas; mi suegra... todos lloraban... Hombres y mujeres lloraron y ya les pusieron candados. Primero dijeron que nos mataban. Yo les respondí, porque hablaba. Los demás lloraban porque no podían hablar el español... Los demás me reclamaban que hiciera algo, que reclamara por los derechos porque había estudiado dos años y hablaba. Yo no lloraba porque tenía mucha ira. Yo le dije que me matara pero respondiera de qué iba a vivir la gente. Que reconocieran algo de esa injusticia que hicieron... que porqué dañaron la tierra y los productos... No tenían derecho de venir de esa forma dañando todo, en esa injusticia. Yo no peleé por mí sino por esos cuatro terrazgueros. De ver estos desgraciados, yo me entregaba a la muerte, ¿qué más hacía? Yo me vine a avisar a mi hermano Pedro que iban a hacer lanzamiento. Me cogieron en la calle [la policía] por desobediente. Por no ir a vivir a otra parte. (21/06/2019)

Este día trágico en sus memorias es recordado hasta hoy con impotencia. Narra el dolor de ver a su suegra y a los otros cuatro terrajeros, quienes trabajaron para Aurelio Mosquera por años, siendo expulsados de la hacienda sin nada entre las manos y sin un lugar a dónde ir. Sin ningún tipo de defensa, solo podían llorar frente al lanzamiento perpetrado con ayuda de las autoridades locales y la policía. Recuerda la forma en que todos lloraban ante los cultivos que les fueron arrasados (luego los productos fueron regalados por Aurelio a quienes ayudaron en esta tarea). Como no hablaban español para defenderse, aquéllos mayores lo único que pudieron hacer frente a la situación era llorar; como expresa Jacinta: “no tenían instrumento de defensa, no tenían habla; solo lloraban” (Muelas, 2005, p. 458). Ellos le reclamaban a Jacinta que tomara la voz, que hablara e hiciera algo ya que era estudiada (contaba con los dos años de primaria en la escuela con las monjas de la Madre Laura, por lo cual entendía y podía hablar mejor el español que los demás terrajeros). Recuerda con tristeza cómo le reclamaban que los defendiera e hiciera algo ella que había estudiado, lo cual le generó un fuerte sentido de responsabilidad frente a sus compañeros; se dedicó entonces a ayudarlos con las herramientas que tenía a mano: su carácter valiente, inquebrantable, confrontador, aunado a la posibilidad de hablar español mejor que los demás para enfrentarse a las autoridades e ir a buscar respuestas ante un sistema que pretendía silenciarlos.



---

Al narrar los hechos deja en claro: “yo no peleé por mí, sino de ver sufrir a esos cuatro terrazgueros”. En otras fuentes siempre ha sostenido: “Como los mayores vivían era de su trabajo y no sabían hablar castellano, lo que hacían era llorar y llorar. Ver eso a mí me dio mucho dolor. Pero como yo tenía rabia nunca lloré. Decidí no llorar en ninguna parte, ni en la cárcel, a ver qué me pasaba” (Muelas, 2005, p. 459). Se enfrentó así a Aurelio Mosquera, su patrón de toda la vida, quien con su poder en la zona envió a la policía a que la llevara a la cárcel bajo el cargo de «desobediencia»; pagó su rebeldía con dos meses de cárcel domiciliaria en el municipio de Silvia. Sin embargo, esto no logró atemorizarla. Sostuvo con énfasis en nuestro diálogo: “me juré no llorar, ni en la cárcel lloré; yo saqué la cara”.

Estos actos de insurrección significaban un desafío al poder de Aurelio Mosquera, provenientes de una mujer indígena terrajera entregada al compromiso de defender el derecho de los suyos a la tierra, a cultivar, a vivir en un territorio propio de manera libre. En lugar de resignarse y guardar silencio, como se esperaba de las mujeres en aquél tiempo, Jacinta comenzó en esta etapa de confrontación un largo periplo entre Silvia, Popayán y Bogotá para hablar en asambleas, frente a jueces y abogados, en la Alcaldía, en las iglesias con los líderes religiosos de la zona, denunciando la situación y en busca de apoyo frente a la vulneración de sus derechos. En aquél contexto, era de total excepcionalidad que una mujer –menos aun sin estudios ni más herramientas de defensa que el habla del español– se diera a la tarea de tomar la palabra y visibilizarse en todos aquellos espacios públicos, históricamente apropiados por los hombres, mucho menos que lo hiciera para confrontar a un mismo tiempo: el poder de los terratenientes, la complicidad de las autoridades regionales, la connivencia de las propias autoridades misak viciadas y la indiferencia de la iglesia y de la sociedad en general frente a la situación de los indígenas.

Al hablar de este periodo de su vida, me cuenta orgullosa que María Teresa Findji –reconocida como investigadora solidaria del movimiento indígena<sup>51</sup>– solía decirle que era

---

<sup>51</sup> Cabe recordar aquí que en el proceso de recuperar la historia propia, en el marco de la lucha, los misak convocaron la ayuda de «solidarios» de diversos sectores: estudiantes universitarios, profesores, campesinos, trabajadores, entre otros, quienes caminaron con ellos en el proceso de movilización y en los movimientos indígenas (Vasco, 2010). Entre estos solidarios provenientes de la academia, resaltan los nombres de Luis Guillermo Vasco, María Teresa Findji y Víctor Daniel Bonilla.

‘la primer guambiana en escuchar hablar’ (como mujer en la esfera pública). Este itinerario de lucha se prolongó por diez años en defensa del derecho a ser los dueños de sus tierras, a no ser expulsados del resguardo. Al ver la resistencia que ejerció en aquél momento, fue llamada a conciliar y a recibir el avalúo hecho sobre los daños en sus huertas. Narra que sus pérdidas fueron valuadas en 1800 pesos, mientras que a las otras familias de terrajeros expulsados nada se les reconoció. Esto, enfatiza, fue planeado a fin de que ella recibiera tal suma que había sido consignada en la Caja Agraria y no diera más problemas; el objetivo era silenciarla con una pequeña suma. Sin embargo, se negó a recibirlo consciente de que la lucha de las otras familias se quedaría sin fundamento si ella aceptaba; en aquella ocasión se negó a recibir el dinero y, antes bien, desafiando al terrateniente, regresó con los demás a las huertas a trabajar haciendo caso omiso de la orden de desalojo:

(Jacinta)

Fueron a avaluarnos las parcelas pero no nos avaluaron lo debido. Cuando me dicen que esa platica en la Caja Agraria que tengo que recibir, no avaluaron el valor de las huertas. A mí me avaluaron en 1800 pesos pero eran cuatro familias y no les avaluaron nada. Les dije que si no nos quieren ver, dennos la tierra y compren tierra en otra parte. Yo traté eso de injusticia: injusticia hasta Bogotá y Popayán, por eso fue que me dijeron que me iban a matar, que me iba a morir a la cárcel, pero yo les decía pues que me iría a pasear allá a la cárcel de Santa Magdalena, a conocer el mar. Me decían: ‘aguárdese Jacinta...’. Tampoco acepté, les decía yo: es una gran injusticia, arreglen esa justicia. Querían convencerme que retirara la plata para que los otros quedaran sin nada, para así sacar a los otros, pero no recibimos nada, ninguno firmó, yo tenía miedo que los otros firmaran. Allí ganamos la pelea, no recibimos la plata de la Caja Agraria. (...) El mismo patrón dijo que no pagáramos terraje de ver que ya se venía encima todo eso.

Debido a los problemas que estaba representando, fue hostigada no solo por los terratenientes sino también por los mismos guambianos, ambos los llamaron «peleones, terrazgueros desleales»; su modo de enfrentar y su carácter fuerte le valieron el reconocimiento de unos y la animadversión de otros, lo cual recuerda hoy entre risas: “Me cogieron en la calle por desobediente. Por no ir a vivir a otra parte. Hasta el Perú me

mandaron a vivir<sup>52</sup>. Me acusaban mucho”. Recuerda así mismo cómo el motivo de su detención era la rebeldía: “Decían que me llevaban a la cárcel por rebelde, ¿qué más podían decir? [risas]”. Fue entonces cuando, dada la negativa a recibir el dinero del avalúo y de abandonar las parcelas a donde, contrario a la orden de la Alcaldía, regresó a trabajar, fue detenida esta vez junto a su suegra, su mamá, Lorenzo, todos fueron a parar a la cárcel de Silvia: “Pobrecita mi mamá y mi suegra, se las llevaron solo porque venían detrás de mí”. Le dieron esta vez 27 días de detención en la cárcel por «desobediente». También recuerda haber sido objeto de toda clase de difamaciones para justificar las detenciones: “decían mentiras: que yo había matado ganado, que yo cortaba los alambres [las cercas], eran injusticias que yo no cometía”.

A partir de la obstinada resistencia emprendida por Jacinta fue que varios miembros de la familia, reconocidos por su amplia participación en el movimiento indígena, como Lorenzo que incluso ya se había ido del Chimán hacia Mondonó para dejar atrás la mala situación en la terrajería, se unieron a la lucha solo para apoyarla por su valentía y dado que se había convertido en «la piedra angular en la lucha» (Muelas, 2005, p. 390). Bárbara también recalca que incluso ella entró en aquel momento a movilizarse en solidaridad con Jacinta que había comenzado esta abierta resistencia y «merecía apoyo». Al preguntarle a Bárbara

---

<sup>52</sup> Es bien conocido que uno de los argumentos más difundidos por los colonos en el proceso de expropiación de la tierra era acusar a los guambianos de no ser originarios del territorio que habitan hoy, sino de provenir de una avanzada indígena desde Perú. En tal sentido, el proceso de recuperación y fortalecimiento de la historia –que acompañó al proceso de recuperación de la tierra en los años ochenta-, se centró en buscar las huellas de los antiguos habitantes del territorio para establecer el proceso y antigüedad de su asentamiento en los diferentes pisos térmicos, su organización y distribución en el territorio, entre otros. Para esto, se recurrió a un trabajo arqueológico encabezado por Marta Urdaneta y el Cabildo de Guambía, a través del cual se encontró material (cerámico y lítico) que permitió establecer patrones de asentamiento en la región mucho antes de la llegada de los españoles. Algunos de los vestigios encontrados en la zona permitieron datar hacia el siglo II a.C. actividad humana en las partes altas -3200 m.s.n.m.-; otro conjunto de piezas permiten establecer el asentamiento de un grupo diferente hacia el siglo XI d.C., quienes también construyeron terrazas de vivienda en las laderas debajo de los 3000 m.s.n.m. y posiblemente estaría relacionado con material de los siglos posteriores hasta el datado hacia el siglo XVII; lo cual permite inferir que hubo con probabilidad presencia continuada en el territorio desde el siglo XI hasta el XVII, y que estos habitantes serían los antepasados de los actuales misak-guambianos (Urdaneta, 1987; 1991). Por tal motivo, las narraciones recuperadas por los mayores en dicho proceso, ratifican una y otra vez la permanencia de los ancestros en el territorio y el hecho que no son ‘venideros de otras tierras’, sino sus legítimos herederos: «somos nacidos de aquí, de la naturaleza como nace un árbol, somos de aquí desde siglos, de esta raíz. Nuestros Mayores lo saben hoy como lo han sabido siempre, saben que no somos traídos [...] Los blancos... ellos son los venideros». (Vasco, Dagua, Aranda, 1999)

por los acontecimientos que desencadenaron esta confrontación y su significado, ella explicó:

Ella ya se puso rebelde a pelear en defensa de la familia [cuando los expulsaron de las parcelas]. Ella no tenía estudio, hasta ahora habla mal el español, pero ella enfrentó todo. A ella y a toda la gente que estaba trabajando allá la metieron presa. Entonces como el patrón tiene mucha gente y tiene abogado hizo un avalúo del daño que hicieron, lo avaluaron como les dio la gana y les dijeron que fueran a recibir una plata, y eso lo hizo con orden de la Alcaldía. El alcalde dio la orden para que hicieran el lanzamiento, entonces cómo no iban a pelear. Nadie le dijo que peleara, nadie le dijo ‘haga esto’, ella sola de ver el sufrimiento de las abuelas y de la gente que lloraba.

¿Qué significó para ella? Por un lado, ella no fue a recibir esa miseria que le querían dar por el avalúo de lo que les dañaron. Tampoco recogió los productos que dejaron allí tirados: ¡pues no los recogió ni recogió la plata! Ella se puso rebelde y empezó a pelear el derecho a la tierra: ¿por qué nos tienen que maltratar así si la tierra es nuestra?; ¡esto es Guambía!, un antiguo resguardo que pertenece a nosotros, entonces: ¿por qué nos maltratan? Significa para todo el mundo un ejemplo: ella no recibió la plata, ¡eso es mucha dignidad! Por rebeldía la mandaron a la cárcel, una y otra vez. Ella por su dignidad se fue ganando mucha gente, con su verraquera, y ya se fue uniendo mucha gente. Los patrones se dan cuenta de eso, unos le decían: ‘la vamos a coger y la vamos a maltratar’. El mismo patrón, don Aurelio, decía que no lo hicieran porque iba a ser peor. Don Aurelio quiso darle diez hectáreas de tierra para que se quedara callada, le daban las diez hectáreas pero “quédese quieta y no organice más la gente”. Pues tampoco aceptó Jacinta. Eso es mucha dignidad, lo hizo por la gente. Jacinta luchó sin ninguna autoridad, las autoridades de tierra libre nunca apoyaron, antes al contrario, decían: ¡llévense esa mujer rebelde a la cárcel! Eso era lo que decía el gobernador de esa época: ‘es que no entiende el patrón, tan buen patrón, parece un papá, regalándole tierra y no acepta... que se la lleven a la cárcel’. [...] el patrón dijo: “si sigues así de rebelde te vas a hacer matar” y ahí está la frase: ¡mátennos!... eso significó para las mujeres mucho, pero de todas maneras la gente no entendió lo que estaba haciendo.

En los años siguientes -caracterizados por el crecimiento del movimiento indígena en el Cauca-, Jacinta, junto a otros líderes entre los cuales destaca Lorenzo, se enfrenta al poder luchando por su derecho a permanecer en la tierra y que esta les sea concedida legalmente y sin pagar por ella. Al mismo tiempo, se dedica a reunir, dialogar y convocar a los misak de otras zonas, caminando por los municipios aledaños al resguardo, para unirse a la lucha.

---

Se trataba de hacer un proceso de concientización de que eran los dueños legítimos de las tierras y era posible ahora recuperarlas, aunque parecía imposible, pues como sostiene Lorenzo (2005): “fue difícil convencer a los guambianos de que las tierras eran suyas pero también convencerlos de que todos éramos Misak” (p. 415). Además de la falta de convicción y compromiso que se encontraron, tuvieron que enfrentar la obstaculización de unos y la indiferencia de otros misak desconocedores de qué significaba la vida en las haciendas:

(Bárbara):

Ellos vivían felices porque nadie los jodía entonces ya eran libres y nada les importaba. Podían hacer fiestas, emborracharse, pasar por los caminos, nada más les importaba. Por eso ellos decían: ‘¿por qué no vienen para acá en vez de estar sufriendo?’, nosotros éramos esclavos trabajando de día a noche, y ellos se acostaban a emborracharse y no les importaba, ¡libre-misak!, se decían. Y mientras, Jacinta luchando por ellos que eran libres pero no tenían tierra ni nada, estaban acorralados, no tenían nada y no les importaba nada. Jacinta y Lorenzo invitando a esa gente para que lucharan y ellos decían: ‘comida no nos falta, trabajo tenemos, entonces no nos queremos meter en eso, nosotros mal que bien pudimos comprar este pedacito’. Nadie quería ayudar. Pero hoy sí dicen: ¡luchadores somos todos!

En este periplo, Jacinta narra cómo tuvo que desafiar al poder de las autoridades con las herramientas que tenía a su alcance, haciendo uso de su intuición, su inteligencia, su carácter y convicción de que la tierra volvería a ser propia y bajo ninguna orden debían abandonarla. En cierta ocasión fue citada, junto a otros participantes en la lucha, al Concejo municipal para ser interrogados sobre quién estaba ordenándoles hacer todo aquello: “Yo le dije al juez que nadie me había ordenado, nosotros lo estamos haciendo porque es nuestro derecho. [...] En esa forma hablamos. Yo sabía pelear así, aunque nos despreciaran y miraran mal” (Muelas, 2005).

Sus narrativas dan cuenta de que la lengua propia actuó como arma de defensa en esta resistencia, ya que entre los guambianos interrogados –o en situaciones que les eran adversas– podían advertirse y mantener diálogos en paralelo frente a funcionarios en estas circunstancias de presión, por lo cual se alertaban sobre qué iban a indagar y cómo debían responder. En otra ocasión, recuerda, también funcionarios –esta vez en Bogotá– intentaron

engañarla y persuadirla para que detuviera su lucha y colaborara en conducir los terrazgueros que estaban siendo expulsados a un lote que ella poseía en otra zona, cediendo así al desalojo, ante lo que expresa: “pensaron que me iban a engañar hablando bonito, pero yo iba a cumplir los deberes de la naturaleza oyendo mi gente llorar. Yo dejé hablar [a la abogada en cuestión] pero mi sentido me decía que me estaban engañando”. Narra que la respuesta que dio ante este intento de engañarla fue: “¿por qué no les consigue usted o el patrón donde llevarlos?, no son terrazgueros míos sino del patrón, que responda él”. Cuando recuerda todo lo vivido y la forma en que enfrentó el poder representado por este tipo de funcionarios que esperaban acorralarla con facilidad, sonríe con toda calma: “Hice muchas diabluras [risas]... Yo no hablé tan mal sino apaciguadamente”. La palabra firme y clara fue un poder de resistencia del cual Jacinta se sostuvo para hacer del camino y la lucha algo limpio, como siempre sintieron que debía ser: “No me podían embobar los jueces porque yo estaba diciendo la verdad. Ellos tenían escritos, pero yo tenía la palabra, ¿qué podían hacer?”, concluye al narrar los choques con las instituciones del estado.

Los años setenta fueron intensos para la lucha. Convocar la gente a unirse a recuperar no fue una tarea fácil. Era fuerte la oposición de las autoridades locales, la iglesia, los colonos o «blancos» de Silvia quienes temían que los terrajeros se tomaran el pueblo<sup>53</sup> e incluso, como recuerda Bárbara, ‘los blancos los escupían al pasar’. Pero nada de esto podía ya apaciguar el movimiento puesto en marcha y la voz propia que había tomado la obstinación de Jacinta. La lucha se alzaba contra los mecanismos de silenciamiento e indiferencia instalados en el funcionamiento de un orden perpetuado por siglos. Lorenzo (2005) es enfático en manifestar esta realidad al expresar que ninguna institución del Estado brindó apoyo frente a las necesidades y peticiones de los terrajeros, no tenían recursos para luchar, hombres y mujeres fueron a las cárceles: “desde los púlpitos de los templos y los estrados del Estado éramos acusados de comunistas guerrilleros, estrategia terrateniente para impedir el movimiento indígena” (p. 427). De igual modo es claro en sostener que los terratenientes utilizaron

---

<sup>53</sup> María Teresa Findji (1993, p 222) sostiene que, en aquella época, los guambianos en resistencia despertaban el miedo de la gente blanca de la cabecera municipal de Silvia, quienes estaban atemorizados cuando estos bajaban al pueblo e incluso algunos solían cerrar las puertas y ventanas de sus casas cuando pasaban.

---

diferentes estrategias para entorpecer la lucha: pusieron al pueblo de Silvia en contra de los terrajeros, dividieron a los indígenas, compraron con dádivas al Cabildo, etc. (2005, p. 451).

La iglesia constituyó, en esta coyuntura, otra de las instituciones afines a silenciar las demandas del movimiento indígena. Jacinta expresó: “Yo participaba en reuniones con evangélicos, católicos, reuniones grandes, todos ellos querían era comerme [risas] (...) La iglesia estaba del lado de ellos, yo les reclamaba que qué ayuda nos hacían”. Bárbara llama la atención sobre el hecho –prolongado hasta la actualidad siempre que los pueblos originarios se declaran en resistencia– de señalar a quienes participan de las luchas sociales y movimientos de base indígena o campesina en Colombia, de ser manipulados e infiltrados por los grupos guerrilleros con presencia en el suroccidente del país; dada la fuerza de la movilización de Jacinta y con el fin de desacreditarla, se llegó a acusarla de ser respaldada o utilizada por estos:

Jacinta estuvo en todos los tribunales de Bogotá reclamando sus derechos, ya pensó el terrateniente que ella estaba apoyada por los comunistas, no decían guerrilleros sino «comunistas», le mandaban gente infiltrada haciéndose los bobitos y preguntándole cosas a ver qué decía: vino uno preguntándole si no pensaba en matar al patrón, a ver si caía y qué decía. Le decían comunista, casi guerrillera le querían decir. Pero ella soportó todo eso siendo muy inteligente para contestar las cosas. Ella es muy inteligente. Jacinta y Lorenzo pensaban la lucha como algo limpio, siempre pensaron limpio: nunca hacer daño al otro, pero sí reclamar los derechos, *¡que el camino y la lucha deben ser algo limpio, el camino debe ser así!* Víctor Daniel Bonilla nos ayudó mucho a pensar en eso: “¡el camino del indio no es con las armas, el camino del indio es la pala y el trabajo!”. Los guambianos en eso sí creímos y así fue: nunca con las armas. Hasta ahora se supone que es así.



Figura 6. Jacinta Muelas en indagatoria en Silvia, Cauca. Fuente: archivo personal familia Muelas.

Cuando le pregunté a Jacinta por el apoyo recibido de parte del pueblo misak en todo este proceso, afirmó: “Algunos guambianos me ayudaron, otros no; no todos son iguales, muchos no eran entendidos. Denuncié en el Palacio de Justicia, anduve sola reclamando a ver qué pasaba, decían que me iban a matar”. Ante la fuerza que ganaba el movimiento indígena y la confrontación por las recuperaciones de tierra, y al ver el incansable trabajo de Jacinta —acompañada de sus hermanos—, Aurelio Mosquera intenta acallarla de un modo más contundente: la llama para ofrecerle diez hectáreas de tierra a ser puestas a su nombre, bajo la única condición de que no movilizara más gente y detuviera la confrontación. Ante este evento sostiene: “Sin embargo no recibí ninguna plata, me dijeron que me iban a dar diez hectáreas de tierras si me quedaba callada, pero no íbamos a traicionar a Guambía”. El escriturar pequeños lotes de tierra a quienes estaban a favor de los hacendados fue una táctica de división difundida en aquella época para enfrentar a los guambianos entre sí y desarticular el movimiento. Pero no funcionó con esta lideresa, pues era consciente que aceptar cualquier dinero o lote a título personal significaba sentar la firma para el despojo de sus propios compañeros; significaría el fin de la lucha emprendida con tanta fuerza y más aún: de la dignidad de la palabra y de la resistencia entendida como un «camino limpio». Recuerda



también que Aurelio, buscando el precio de su silencio, la citó varias veces a conciliar con él en privado, pero nunca aceptó.

En medio de esta agitación en la región en la primera parte de la década del setenta, las movilizaciones y asambleas convocan cada vez más gente. Jacinta se niega a detener la lucha por el derecho de los terrajeros a la tierra, al tiempo que continúa buscando respuestas en los tribunales; todo esto la lleva de vuelta a la cárcel en 1974. En esta tercera ocasión el motivo alegado es: «por terca y por insistir» en su desobediencia. Fue trasladada entonces a la cárcel de Popayán donde estuvo cerca de dos meses; es su detención más larga y traumática en sus memorias porque su hija Aydé –de cuatro años en ese momento y quien aún llora al rememorar las imágenes que guarda en su mente sobre este hecho– ve cómo es detenida en la calle y conducida por la policía; la niña debe quedarse separada de su madre bajo el cuidado de su tía Bárbara, no sólo los meses de las estancias de su madre en la cárcel, sino también durante los años de itinerancia de su lucha. Hasta hoy Jacinta rememora estos hechos con tristeza: “de pronto no me mataron fue por ella”, expresó. Como siempre, la melancolía y una risa tranquila se unen en su relato, pues no obstante el evidente dolor mezclado en estas memorias, ella aún sonrío al narrar cómo de esta detención casi sale de profesora del SENA:

Yo trabajo mucho. Para mí no era nada ir a la cárcel. Yo no lloré nada. Todo el oficio que me mandaban lo hacía. Yo no sentí. Era un descanso nada más. Sobraba mucho tiempo. Cuando cerraban a las cinco en punto me ponía a tejer. Los raticos de libertad, Lorenzo me llevaba lana y yo no podía estar tranquila sin trabajo, yo cogía en una puerta de hierro una jigra, una cincha con la mano, yo escondía cuando las monjas llegaban, hasta que un día me vieron y me dijeron por qué no había avisado que tejía y me mandó a tejer un bolso para ella, entonces me rendía mucho porque estaba joven, y organizaron para mandarme para el SENA, que necesitaban una profesora de tejido; yo dije que iba, pero entonces ya llegó la libertad y no me fui a conocer el SENA o si no ya hubiera sido profesora [risas]. Mis hermanos me querían y me ayudaron. Me sacaron pobremente pagando abogado. ¡No me castigaron mucho pues ya me iban a llevar para profesora de tejido! [risas].



Figura 7. El periódico del 19 de marzo de 1974 informa la detención de Jacinta Muelas [se especifica que el hecho sucede en la plaza de mercado de Silvia, delante de su hija de cuatro años, y que ella hace parte del grupo de cuatro terratenientes desahuciados por Aureliano Mosquera]; también se informa sobre los hechos de violencia que están sucediendo contra los indígenas en el Cauca. Fuente: archivo familia Muelas.

Pese a la tristeza que la embargaba al tener que separarse de su pequeña hija y con todas las amenazas e intentos de acallarla, nunca se amedrentó frente al poder representado por los terratenientes. Sin respaldos ni privilegios de clase, sin tener la seguridad conferida por el apellido o los títulos académicos para enfrentarse a las autoridades, con un limitado uso del español para hablar o escribir, Jacinta no temió —aun sabiéndose despreciada por sus interlocutores— discutir ante jueces, abogados, funcionarios, representantes y solidarios de un orden vertical. Es entonces que desde la cárcel se resistió a temer o a llorar; resistió al silencio que padecieron sus abuelos y los mayores durante siglos al no poder usar la «palabra» (en español) para defenderse; resistió a aceptar el despojo, las prebendas o a doblegarse incluso separada de su hija. De hecho, se dedica a meditar la situación, a trabajar, a tejer como acto de resistencia y pensamiento propio de las mujeres misak. Callar no era una opción a considerar: escribe sus reflexiones críticas en torno a la situación que estaba aconteciendo con los indígenas en el Cauca, denuncia todos los atropellos cometidos por



terratenedores, políticos e iglesia, todos avalados por un Estado cómplice del robo sistemático de tierras, el desplazamiento y la persecución al movimiento indígena y a sus líderes. El escrito fue entregado para que los compañeros de lucha en Popayán lo hicieran publicar en el periódico.

## EDITORIAL DEL LECTOR

### CARTA DE UN INDIGENA

Popayán, abril 12 de 1974  
 Toda mi vida he meditado pero muy especialmente en esta semana santa, cuando por primera vez me toca estar en la cárcel del Buen Pastor de aquí de Popayán durante la semana que todo mundo en las iglesias se encuentran reunidos ablando disque de justicia, de amor con la humanidad, pero me e dado cuenta de que todo es mentira, todo es injusticia, todo es odio, todo es miseria y todo es negocio para la curia, para los políticos y todo es engaño y explotación para los pobres y muy especialmente para los indígenas y campesinos.

Porque yo y muchos indígenas que nos encontramos detenidos en la cárcel injustamente por orden de las autoridades de Silviaamangualados con los terratenientes como el archimillonario Aurelio Mosquera quien dice ser un conservador catolico pero en la practica no lo es puesto que alcance leer su ultima propaganda pagada que se ace en el LIBERAL diario del Cauca, dise cantidades de mentira y demuestra el odio que tiene contra nosotros los indígenas y especialmente sobre mi persona mi familia y mi raza. Además demuestra descaradamente con su amigo peridista y su complice Castulo Quijano de Silvia (otro infelis igual a mi tambien pagado por el terrateniente para que defienda sus intereses que yo soy mas rico que el mismo Aurelio Mosquera, pues si alguna chosa tendo si algun minifundio tengo es del sodor de mi frente y de mi trabajo no es erensia porque esta nos lo robo Mosquera, no salió del trabajo gratuito de terrajeros no es invadida por los grandes generales y terratenientes del pasado a la propiedad de los indígenas aprovechando nuestra ignorancia de entonses. Pues estamos en el siglo en que por primera vez en 450 años de explotasion y de esclavitud emos abierto los ojos para reclamar nuestros justos derechos y pedir justicia. Es entonces cuando estos terratenientes les paresemos comunistas, sobersivos, quenes dañamos la "buena imagen al patron".

Es sierto que desgrasiadamente somos una parte de los guambianos quienes reclamamos este legítimo derecho de nuestras tierras, porque los demas indígenas aun se encuentran con el temor de que al blanco no se puede enfrentar porque ellos nos ganan siempre, que el desir de todos los demas compañeros de mi raza como paso con nuestro cabildo gobernador, quen al ver un blanco gordo lleno de plata y rodeado de polisias en la Alcaldia traisiono a los demas indígenas pero lo izo por salvar su libertad, por temor porque el ansiano conose como somos tratados cuando somos leales y no sa-

be como podemos defender nuestros derechos, por eso desde tiempos atras perdimos nuestros derechos derechos que son nuestras tierras. También olvidan en publicidad pagada que la U.A.F. de que abla disque donados, pues verdaderamente no lo son y no son ni siquiera la minima parte del trabajo gratuito que isieron desde nuestros abuelos remotos asta nosotros mismos en la hacienda el "Chiaman" antigua propiedad de los indígenas y así distorsionar el problema del indígena, es así como aún sigue teniendo amarrados del cuello a dis y siete familias en la hacienda reconociendo solo a ellos en la U.A.F. y desconociendo a cuatro hijos de cada uno de las dies y siete familias.

Por eso porque la injusticia existe y es aplicada por los terratenientes usurpadores de nuestras tierras, porque la amanguala es cruel también existe porque aún sigue engañando a todos mis compeñaros indígenas, por eso estoy en esta cárcel desde el tres de marzo, despues de que Cruz Calambas muerió de ambre en la miseria por culpa de que no trabaja con sus propias, manos, por culpa del enemigo del indio por esta rson escribo para que algun dia pueda implantar la verdadera justicia, porque reclamamos nuestras tierras por eso somos los legitimos dueños de ellas aunque no tengamos documentos que le dio Felipe II a Mosquera Caicedo porque la poblasion de Silvia, Popayán, y demas comen de los productos que sacaba el indio guambino, porque la lecheria de Mosquera no es para los Silvianos ni mucho menos para los pobres sino que va a parar a manos de un italiano, porque no quiero que mis compañeros indígenas sigamos muriendo de ambre, reclamamos el derecho a la tierra y el trabajo directo para sobrevivir, por eso estoy en la cárcel en medio de muchas delincuentes y muchas otras tambien por injusticia, pero aqui e aprendido a escribir mi pensamiento y a pensar que algun dia Colombia sera para los verdaderos colombianos y no para pocos sino para todos cualquiera que sea la raza y color.

Espero que esta carta pueda ser publicada como siempre lo a echo este diario el PERIODICO y solo asi la verdadera opinion pública lo juzgara y solo Dios lo castigará a los enemigos del indio y de los pobres.

Jacinta Muelas de Morales.

*Jacinta M de Morales*

Jacinta Muelas de Morales

Esta carta es fiel copia de un manuscrito de Jacinta Muelas de Morales quien clandestinamente alcanza a firmar esta transcripción, desde la Cárcel del Buen Pastor de Popayán.

Figura 8. Recorte de periódico de la carta escrita por Jacinta Muelas.

Tal es la lucha en la que Jacinta insiste y resiste: el derecho legítimo a ser dueños de la tierra, en el entendido también que «los derechos son las tierras» mismas, solo pueden ser ejercidos en ellas (en tanto el Derecho Mayor emana de la tierra); además, derecho a reclamar justicia después de siglos de explotación y usurpaciones en el territorio, derecho a la tierra y al trabajo directo, apropiado durante siglos por quienes ella denomina allí «enemigos del indio y de los pobres»; derecho a liberarse de las injusticias y detenciones cometidas por los representantes de la autoridad en la región; derecho a no ser odiados, acusados o desplazados por el hecho de ser indígenas; derecho a que su trabajo no sea explotado. Es la legítima defensa de la tierra y del derecho a permanecer, en la voz de la mujer que lucha desde abajo; es el derecho también a «sembrar y vivir en nuestra tierra», como siempre lo enfatizaron los mayores en el territorio; cuanto implica el derecho a no morir de hambre sobre el suelo propio, como continúa Jacinta narrando de modo incansable hasta hoy en la sala de su casa, que le sucedió a su amigo Cruz Calambás –uno de los cuatro terrajeros expulsados de las huertas aquél día de lucha y encarcelamientos arriba referido–, cuando se produjo su muerte de física hambre, al haber sido expulsado y prohibírsele cultivar. Jacinta cuenta cómo tuvo que acudir a Aurelio en medio de las discordias para que donara dinero para ayudar al entierro de este terrajero ya anciano; sostiene que en respuesta al pedido dio a la familia del difunto sólo veinte pesos: “fue su terrajero de más años”, enfatiza con tristeza.

Valiente, como recuerda con alegría que la reconocían en aquella época, después de muchos llamados a negociar, y ya agotada por la confrontación, concilia la entrega por parte de Aurelio de las escrituras para las cuatro familias que fueron expulsadas y acusadas de invasoras todos esos años: “Ya por último acepté porque la gente estaba cansada. Nos fuimos con Aydé pequeña aquí a la empresa. Y habló conmigo por las buenas, bravo y bueno al tiempo, ya vi la conciliación, nos dio unas escrituras, para que nos la repartiéramos y tuvo que reconocer, allí terminó. Recibimos 52 hectáreas para los cuatro, hasta hoy trabajamos ahí”. Siempre enfatizó en que pese al desdén y al desprecio que les guardaban, dijeron que recuperarían y: “así dijimos, así fue”. Bárbara recuerda que entonces Aurelio Mosquera, quien fuera el último gran terrateniente de la zona, ya cansado de tantos conflictos a raíz de la situación con Jacinta, tuvo finalmente que dejar la tierra y afirmó según cuentan: “¡ya dejó esta cabronada!”; también narra que después de esta fuerte lucha en la mayor parte de la década del setenta, Jacinta, una vez ganada esta batalla, se retira. Continuó otra etapa de

lucha con más gente convocada donde van a tener el protagonismo Lorenzo y sus compañeros en ese momento –todos hombres. Sin embargo, la huella de Jacinta ha quedado para siempre impresa en el inicio de la lucha dejando en claro la participación de las mujeres en esta resistencia y sus logros.

(Bárbara):

Solo Jacinta hizo lo que había que hacer de los setenta a los ochenta; ella se paró fuertemente con el Incora, en Bogotá, en la Alcaldía, en toda parte estuvo. Por eso se metió Lorenzo, para apoyarla. Porque Jacinta se metió así, entonces merecía que la apoyaran. Lorenzo ya tenía su tierra pero le tocó venir a apoyar por eso salió él a enfrentarse también, y ya Jacinta se relegó un poco. Se logró concientizar a la gente porque eran como diez años socavando como un armadillo para que la gente entendiera que esto era Guambía y que era su tierra; la gente no quería entender. Pero cuando ya empezó la multitud a entender, ya empezaron liderazgos muy jóvenes como el de taita Floro, taita Segundo Tunubala, ya la gente empezó a caminar, a recuperar, a apoyar; ya Jacinta descansó, y la gente estuvo consciente y empezaron a trabajar. Ya para ella lo que hizo valió la pena.

**«Sin bastón de mando hice lo que hice»**

Después del liderazgo ejercido por Jacinta para la abolición del pago de terraje –en la última etapa de la terrajería– y las primeras escrituraciones de tierras ganadas, después de sus abiertas confrontaciones con Aureliano Mosquera, al igual que con los guambianos del Cabildo que se negaron a apoyar a quienes padecían la explotación de la terrajería y con la iglesia que siempre estuvo de parte de los terratenientes de la región, una vez había logrado su cometido de ayudar a reunir gente para las grandes asambleas y movilizaciones –que se van a acrecentar y multiplicar finalizando los setenta y comienzos de los ochenta–, Jacinta se retira a trabajar desde una esfera menos pública y se dedica a su familia.

Como sostuvo Bárbara, de aquí en adelante Lorenzo toma el liderazgo junto a otros líderes que empiezan a tener un rol destacado en lo que serán las más grandes recuperaciones de hecho, a inicios de los ochenta. Entran en escena otros liderazgos como el de Segundo Tunubala. Jacinta, entre tanto, es llamada a cargos comunitarios entre los que recuerda: tesorera en la junta de acción comunal de Fundación en 1975 (durante cuatro años

consecutivos); vicepresidente de la junta de acción comunal (elegida en 1993) en la vereda Santa Lucía, de Malvazá. Su hija, Aydé Morales, puntualizó que en estas otras veredas sí tenían más en cuenta a la mujer para cargos, a diferencia de Guambía, donde no eran convocadas a los cargos del Cabildo aun cuando se hicieran visibles en la esfera pública.

Hoy, cuando han pasado cinco décadas desde aquel tiempo de su lucha, Jacinta se sienta en el comedor de su casa y se muestra alegre frente a las visitas que acuden a dialogar sobre sus experiencias, pese a que los recuerdos por momentos se nublan y su voz es hoy suave y pausada. Cuando mira hacia su pasado, se retrata a sí misma como una mujer fuerte, con gran coraje, lo que vincula a las mujeres misak con aquellos grandes referentes femeninos que descansan en sus narrativas de origen y en su historia. Esto es lo que más resalta en la consciencia de sí que emerge al narrar sus experiencias, pues es especialmente emotiva ante aquellas que le recuerdan la mujer valiente y aguerrida que fue, tal y como han sido las mujeres del territorio Wampia<sup>54</sup> desde los tiempos de las ancestras. Por esto, se alegra al contarme una experiencia que para ella tuvo especial significado: una niña, hija del mayordomo de la hacienda de Aurelio donde fuera terrajera, al verla en Silvia le grita: ¡mujer valiente, yo quiero saludar! Y corrió a abrazarla. Para ella, dado que era una hija de un mayordomo –léase blanco, representante de un orden contra el que ella estaba luchando, en virtud de lo cual para entonces se había convertido en leyenda–, este recuerdo tuvo especial emotividad en nuestra primera charla.

También fue significativo en su narrativa el hecho de haber sido la primera mujer misak, sin más estudios que dos años de primaria, en enfrentarse abiertamente a un sistema jerárquico y tomar su propia voz. Aunque no fuera común que las mujeres alzaran su voz, aunque sus coterráneos la rechazaran y miraran mal, aunque frente a los jueces y abogados tuviera consciencia de que la miraban con desdén y querían engañarla con sus palabras, aunque nunca ejerció un lugar de autoridad concedido por la comunidad, hizo lo que hizo sin necesitarlo ni mucho menos esperarlo. Por esto es significativa su frase al final de nuestros diálogos, después de recapitular su lucha: “sin bastón de mando hice lo que hice. Hoy

---

<sup>54</sup> *Wampía*: Gente del agua que habla Wam (Orjuela, 2018). Así era denominado el territorio ancestral que luego pasaría al castellano como *Guambía*.

---

mandan [algunas mujeres] pero con bastón<sup>55</sup>. Ni los hombres eran capaces de enfrentar o hablar así, me decían”, lo cual sostiene con orgullo. Jacinta se abrió un lugar a partir de su carácter, su rebeldía y convicción, sin necesidad de reconocimiento, sin más apoyo que el de su familia y algunos amigos cercanos; a partir de allí, delineó nuevos caminos a ser transitados por hombres y mujeres desde otros modos de hablar, de ser y defender, más allá de los lugares impuestos por los límites del contexto o las jerarquías, e invitó con su determinación a transitar el sendero hacia una lucha limpia, como lo demostró en su propio andar.

Al finalizar su historia, tuve la oportunidad de hablar con ella acerca de si siente que hay reconocimiento por parte de la comunidad sobre el papel que jugó en aquéllos años. Expresó entonces: “Muchos reconocen. Los mayores que han muerto muchos sí reconocían. Los mayores se han muerto. La juventud de ahora no reconoce. Hay algunos que reconocen, anteayer me dieron un diploma, pero pues no todos han de haber reconocido todo lo que jodí [risas]”. En este momento mama Jacinta, que celebraría a la semana siguiente a esta entrevista (junio 21 de 2019) sus ochenta años de vida, se queda en silencio, pensativa después de lo narrado, meditando en ello con su rostro brevemente ensombrecido; rompe el silencio para cerrar el diálogo con algunas reflexiones que recogen su sentir hoy respecto a todo lo sucedido: “Hicimos daño en familia, dañamos cosas, hicimos daño en la casa, a mi hija mismo la abandoné, todo eso es muy mal hecho de mi parte, reconocí a los particulares, hice algo, pero pues hice daños en la casa... yo mal organicé a mi familia. Puede ser ¿no?, defendiendo a la comunidad...”. Finalmente, Bárbara me resume lo que siempre fue importante para esta lideresa: “La satisfacción de Jacinta es que la tierra esté en manos de la gente misak y no en manos de terratenientes, aunque los misak ahora tengan problemas, no estén bien, pero ahí están; entonces la satisfacción es esa: haber luchado. Ella ve que esas

---

<sup>55</sup> Para los misak, el símbolo ancestral de la autoridad en cualquier ámbito político es el bastón de chonta, el cual hoy distingue a quienes están en el ejercicio de autoridad por elección popular en el Cabildo. Rocha Vivas (2016, p. 217) inscribe el uso de este tipo de bastones en los pueblos de los Andes colombianos en una tradición prehispánica en la que cetros, lanzas, bastones, constituyen atributos de poder.



fincas están en manos del Cabildo, de la comunidad (...) así la gente hoy no entienda que se luchó para recuperarlas”.



Figura 9. Mama Jacinta Muelas en su casa en Silvia, Cauca. Junio 21 de 2019. Fuente: Luisa Loaiza.



---

## 1.2 Pensar, narrar, escribir: otras formas de resistir. Pensamiento e ideas de Bárbara Muelas.

*Empezamos a escribir para resistir, como parte de la lucha.*

Bárbara Muelas Hurtado.

Desde los primeros viajes de mi trabajo de campo, en el 2016, establecí un lento pero continuo proceso de diálogo que se fue afianzando por la constancia –a través de mis diferentes viajes y encuentros tanto dentro como fuera del Cauca– con mama Bárbara Muelas Hurtado, a quien muchos guardan admiración y respeto en virtud de una vida de trabajo dedicada a la reactivación cultural del mundo misak por medio de la recuperación de la lengua *Wam*, su gramática, la pedagogía, historia, matemática propia, en síntesis, del pensamiento misak o el *Nuisuik*. Su activa participación en la resistencia y re-existencia, tiene su punto álgido a partir de los años ochenta en adelante, cuando emergen procesos como el trabajo conjunto entre activistas y mayores de la comunidad por la recuperación de la historia, la lengua, la cultura, la identidad, autonomía y educación propia. En éstos Bárbara fue una figura clave, de la mano de diferentes intelectuales solidarios y otros mayores destacados en el resguardo, como Avelino Dagua. Las formas en que ella participó de la resistencia no solo la convirtieron en una mujer de renombre en el ámbito ‘intelectual’ misak<sup>56</sup>, sino que además la llevaron a ocupar cargos de autoridad en el Cabildo, lo que significó *el comienzo de la visibilización de la mujer* en esta institución al ser la primera en ocupar un lugar destacado de elección popular dentro del resguardo.

Bárbara Muelas es una mujer que de entrada suele ser una persona cerrada con los foráneos, pero siempre hospitalaria y atenta a la escucha. A medida que la familiaridad fue ganando

---

<sup>56</sup> Uso aquí esta palabra más como un puente a lo que en occidente entendemos por esta actividad, pero hago la aclaración que para los misak no existe una actividad ‘intelectual’ o un pensar escindido del «hacer», ni entendido como una actividad de élite apartada del quehacer cotidiano, como explicaré más abajo con Rapaport (2007). Recordemos que allí no hay actividades o conocimientos compartimentalizados, todo está en relación y, en esta misma línea, el pensar está entrelazado al hacer, a la práctica.

un lugar en nuestros encuentros, ella me permitió comprender un poco de su pensamiento, de la manera en que ella se ha apropiado del *Nuisuik*<sup>57</sup> y de la forma en que a través de ello ejerció su resistencia en la lucha misak. Este apartado trata sobre sus formas de resistencia y sus luchas personales, con el fin de mostrar el lugar que ha ocupado y el papel que ha desempeñado, otra de las hermanas Muelas Hurtado, en la lucha del pueblo misak y en la visibilización de las formas de hacer resistencia emergentes del trabajo de la mujer indígena.

### **Pluriactividad y obra de mama Bárbara Muelas**

Sin duda, el trabajo de Bárbara a través de las diferentes etapas de su vida, constituye un ejemplo claro de la «pluriactividad» que caracteriza a las mujeres en los mundos locales (Nieto, 2017) y que imposibilita su reducción o encasillamiento en una esfera exclusiva: educadora de vocación (hoy jubilada), lingüista de formación académica e investigadora en ejercicio activo hasta hoy, cuyas áreas de reflexión van desde la matemática, hasta la música y la botánica, hace que sea un referente entre las escritoras indígenas en el contexto nacional (Rocha Vivas, 2010) y una pensadora clave en el proceso de fortalecimiento cultural del pueblo misak.

Sin embargo, no puede reducirse su labor a su producción investigativa, pues también tuvo un destacado activismo político al ser la primera mujer electa secretaria general del cabildo en 1995 y, en 2005, fue la primera en ejercer como vicegobernadora, donde participó del diseño y ejecución de diferentes planes y programas, entre ellos, el Plan de Vida (1994) y el Proyecto Educativo Guambiano (PEG). Su campo de indagación abarca desde la recuperación de la gramática propia y el fomento del *namtrik* como lengua materna en Guambía, hasta la reflexión sobre la recuperación de la pedagogía, la cosmovisión, las narrativas de origen, al igual que de diferentes saberes y rasgos culturales como la música, el tejido y, por supuesto, la agricultura y los saberes botánicos que acompañan en paralelo toda su labor hasta hoy. Después de toda una vida dedicada al fortalecimiento de la educación propia, actualmente se encuentra retirada, pero desde su casa alterna las tareas de

---

<sup>57</sup> Es preciso recordar que el *Nuisuik* se comprende como “la totalidad del pensamiento y sabiduría misak a través de cada uno de los principios de vida” (B. Muelas, 2018, p. 5).

agricultura y tejido con la escritura e investigación sobre «misak matemática» y botánica, en particular.

La actividad de esta pensadora podría catalogarse dentro de la caracterización que Joanne Rappaport hace de los intelectuales orgánicos (2007) en el entendido que se definen a sí mismos antes que intelectuales –lo que les acarrearía una definición elitista y occidental dentro de sus comunidades que, por lo mismo, no suelen asumir–, como activistas que usan el conocimiento y la investigación al servicio de la comunidad, esto es, en pro de su fortalecimiento interno y de sus organizaciones. En efecto, es claro que su trabajo no se desarrolla con el fin exclusivo de crear conocimiento académico –o que apunte a dialogar principalmente en espacios visibles y validados por la academia– sino, antes bien, en miras a “promover el activismo local, inspirado por una ideología indígena contestataria y culturalmente orientada” (Rappaport, 2007). En esta medida, el trabajo intelectual de Bárbara no se limitó a la producción de escritura académica sino que apuntó a fortalecer procesos de organización dentro de la comunidad a través de la investigación en diferentes campos, a fin de consolidar una infraestructura educativa a nivel local y regional (Rappaport, 2007, pp. 30-31). Fuera de la comunidad, Bárbara es reconocida como escritora y pensadora debido a su producción académica y recopilación de narrativas de origen e historias que han sido publicadas por autores como Luis Guillermo Vasco (1999), Miguel Rocha Vivas (2010), Lorenzo Muelas y Marta Urdaneta (2005). Dentro de la comunidad, las generaciones de jóvenes y adultos formados con ella, la reconocen como una maestra, mayor y lideresa, en últimas, un referente de respeto y conocimiento para diversas generaciones.

Entre sus trabajos se cuenta el haber participado en la construcción del *Plan de Vida Guambiano* (1994), *Segundo Plan de Vida Guambiano* (2008), *Cuarto planteamiento Educativo* (1988), *Plan de salud y nutrición 2011-2015*, su tesis de maestría en lingüística *Relación tiempo-espacio en el pensamiento guambiano* (Universidad del Valle, 1993), además participó en la traducción al *Namtrik* de la Constitución Política de 1991 –que por primera vez fue traducida a siete lenguas originarias–; escribió el himno guambiano, redactó varias cartillas de uso didáctico para las escuelas del resguardo exclusivamente en *Namtrik*, con el objetivo de incentivar en los jóvenes la revitalización de la lengua y el conocimiento de las historias propias recuperadas. Entre sus artículos de circulación académica se cuenta:

*Educación propia desde el ciclo de vida Misak en primera infancia* (2015), *Øskøwampik, tierra color del oro* (2002), *La participación de las mujeres en el Plan de vida Guambiano* (En: UICN, Fundación Natura de Colombia e ICANH, 2005) y su más reciente producción *Nuisuik: temporalidad espacial, medición y conteo entre los Misak* (2018). En la actualidad trabaja sobre las plantas en el territorio y sus usos, con su proyecto: *Expedición Botánica*, aún inédito.

### **La resistencia femenina misak, recuperación y reactivación cultural**

Con Bárbara tuve la oportunidad de dialogar alrededor de ocho ocasiones con motivo de esta indagación; dos de ellas fueron en espacios académicos en su rol de expositora. Producto de este diálogo, se tejen algunos trazos de su vida y pensamiento a fin de evidenciar las diversas formas en que las mujeres participaron en el movimiento por la recuperación territorial y, de igual forma, en las dinámicas activadas a partir de allí, esto es, la reactivación cultural que vino de la mano con este proceso a partir de los ochenta, lo cual implicó la resistencia frente a las violencias emergentes del estado colombiano y sus instituciones y la lucha por la autonomía en diversos ámbitos. Entendiendo, claro está, que una vez se recuperó la tierra –lucha emprendida por una generación anterior a ella, de la que hacían parte destacados líderes como sus hermanos Jacinta y Lorenzo–, se sentaron las bases para ir en pos de *recuperarlo todo*, como siempre sostuvieron los partícipes del movimiento: “una recuperación lleva a la otra” (Trino Morales). En sus propias palabras: “Al perder el territorio perdimos todo. Éramos del Valle de Pubenza y nos arrinconaron aquí. Perdimos la lengua, los toponímicos, nuestros saludos, los nombres de muchas fuentes de agua, de los lugares sagrados” [...] “*Primero era la tierra: al recuperarla, se recupera poco a poco la historia*” (enero 09, 2019).

Las primeras recuperaciones dejan claro que *la «fuerza de la gente»* hace posible recobrar parte de lo perdido durante quinientos años de perpetuación de la situación colonial; que después de un largo silencio es preciso «retomar el hilo de la palabra e historia», lo cual vuelve a ser posible con la recuperación de la tierra como condición de posibilidad de

integrar de nuevo el tejido de saberes, historia, lengua, cosmovisión, medicina, alimentación, espiritualidad, entre otros, articulados al territorio.

Bárbara, perteneciente a una generación posterior a Jacinta, haría parte del movimiento por el fortalecimiento y reconstitución identitaria misak a partir de la recuperación de “una visión de mundo propia, por milenios más antigua que estos quinientos años de pérdida de la memoria” (B. Muelas), en el camino hacia la autonomía política y la soberanía como pueblo. Es el tiempo de escribir para resistir y de hablar para negar la invisibilidad proveniente del estado; es además el tiempo de volver a caminar el territorio para reconstruir las historias con la guía de los mayores, historias y saberes que “resurgen a pie, recordando en el acto de caminar y contar” (Rocha, 2010), teniendo en cuenta que el narrar, recordar y el conocer implican ante todo un *recorrer* (Vasco), esto es, retomar el diálogo de saberes en el territorio y con sus comunidades de seres.



Figura 10. Encuentro de investigadores misak, resguardo La María, Piendamó, Cauca, octubre 27 de 2018. Fuente: la autora.



Figura 11. Universidad de Manizales, Caldas, conversatorio entre los docentes John H. Arcia y Carolina Gallego con Johnny Calderón y mama Bárbara Muelas. Marzo de 2019. Fuente: la autora.

***«Empecé a estudiar para apoyarlos; hizo parte de la lucha»***

En los diálogos, un punto de partida que Bárbara siempre deja claro es el carácter fuerte que emerge desde muy niña al ser hija y nieta de terrajeros, realidad que pone su existencia en otro lugar: en el de la lucha para enfrentar esa «dura realidad» –como la denomina– de haber nacido terrajeros, de enfrentar que la tierra no les pertenecía así como tampoco sus vidas, apropiadas por los terratenientes, pues como expresa: «eran los dueños de la tierra con personas y todo», porque la terrajería –sostiene siempre– no fue otra cosa que «un sistema de esclavitud». Al ser la menor entre sus hermanos, no tuvo la oportunidad de compartir la memoria viva de sus abuelos en la niñez, lo que sí marcó para sus hermanos mayores la emergencia de una conciencia temprana a raíz de las historias de aquellos, cuanto los inspiraría a lo largo de sus vidas.

Pero sí fueron determinantes en su crecimiento dos hechos; primero, la educación propia recibida en la casa desde niña, al ser formada en un hogar con la presencia de su madre y su padre, quienes la acompañaron e instruyeron en sus primeros años a partir de los consejos al lado del fogón, en un tiempo donde este era aún el centro del hogar y la vida misak. Esto

---

marcó su vida, como enfatiza, ya que será determinante para sus reflexiones posteriores en torno a pedagogía propia, pues siempre ha sostenido que “la educación verdadera empieza en la casa, con la mamá, no en la escuela”. Segundo, fue clave la conciencia e influencia transmitida por la figura de sus hermanos y hermanas mayores, al lado de quienes siempre ha permanecido hasta hoy. Jacinta y Lorenzo fueron actores importantes en la gestación del movimiento indígena caucano, que conllevó a la abolición de la terrajería y a las primeras recuperaciones de hecho de tierras. Sus luchas, su carácter fuerte y contestatario, determinaría tempranamente a su vez la firmeza y visión de Bárbara como hermana menor, que tuvo la necesidad de buscar formas de apoyar a una generación anterior a ella que se lanzaba a la lucha con pocas herramientas y posibilidades frente a toda una estructura de poder perpetuada desde el orden colonial y que se caracterizaba por no hacer uso de la escritura alfabética ni del español como lengua principal en la cotidianidad, lo que coadyuvó en el despojo avalado desde las instituciones del estado.

Bárbara fue terrajera hasta muy joven, cuando Mario Córdoba vende sus tierras y ella pasa a trabajar en aquellas compradas por Pacho Morales (a diferencia de su hermana Jacinta que trabaja en la tierra de Aureliano Mosquera, como se vio antes). Al empezar la época de la lucha, percibe desde muy temprano el papel de la lengua en la cultura y cómo esta se convierte en “un arma de defensa” en tanto podían hablar sin que los demás en las haciendas entendieran y reunirse en espacios como la *Nakchak* que, al ser de tierra y barro, usado para cocinar y comer pero también para dialogar y participar, era por esto mismo despreciado por los blancos: “era considerado «cochino»; decían que ahí los indios comían y hacían de todo. Pero no entendían el espacio comunitario que es, de memoria y diálogo, lo que ayudó a no invadir el espacio más importante de la vida misak” (08/2017). El desprecio por la *Nakchak* era compartido en general por todos los representantes del poder, en especial, sacerdotes y misioneras –lauritas– quienes, recuerda Lorenzo (Muelas, 2005, p. 218), hacían sus labores de evangelización desde afuera de las casas dado que no se atrevían a poner un pie adentro ni mucho menos recibir alimentos “para no infectarse”, desdén que conllevó en cierta medida a la conservación de ese mundo que es el fogón (p. 217) y, al momento de planeación de la lucha, a ser revitalizado como espacio político por excelencia.

Para los mayores de aquella generación la lengua propia fue la principal herramienta de pervivencia del pensamiento al igual que de resistencia en las haciendas, donde la vigilancia, el control y represión fueron permanentes. Pero a su vez, dado que los mayores eran monolingües y no se valían de la escritura alfabética, usada por los terratenientes para apropiarse de las tierras y beneficiarse de fallos jurídicos, eran limitadas sus posibilidades de defenderse frente a las instancias del Estado. En este contexto, Bárbara percibió con claridad desde muy joven la necesidad de apropiarse de estos instrumentos para defender, interpelar, denunciar y constituirse en interlocutores frente a las instituciones; esto es, usar los artilugios de los que se valían las políticas estatales para ‘civilizar’, homogeneizar e integrarlos de modo forzado en la sociedad nacional mediante el uso de la educación como arma de conversión, ahora en favor de sus demandas. Con este propósito, Bárbara ingresó al sistema educativo en el municipio de Silvia, el cual que estaba en manos de la iglesia católica y en el que los indígenas no eran bienvenidos, así que para lograr ser aceptada debía cambiarse su apellido por uno mestizo, a lo que accedió con el único fin de apoyar la lucha emprendida por sus hermanos mayores desde otro ámbito necesario:

Yo empecé a estudiar, no porque mi familia me dijera que estudie, la necesidad me obligó a estudiar: eso formó parte de la lucha también, la necesidad de estudiar; en el colegio no me querían recibir porque era india, las monjas no me querían recibir, porque era un internado de la alta sociedad donde solo estudiaban las hijas de los grandes terratenientes de Popayán, de Cali, niñas de apellido, internas, ésa era la educación de ‘las madres de la caridad’. Yo estudié ahí, pero tenía que esconderme, me cambiaron el apellido mientras estudié; eso fue parte de la lucha. ¿Por qué lo hice? Porque en el momento de la lucha Jacinta no hablaba bien español y no sabía escribir bien, ninguno sabía. Pensando en eso empecé a estudiar, pero un bachillerato qué... Sin embargo, Jacinta me compró una maquinita de escribir chiquitica y hacíamos cosas, en eso escribíamos cartas para mandarle al procurador; cuando Jacinta estaba presa hacíamos cosas ahí. Los de la tierra libre no entendían nada de eso, no les importaba porque ellos estaban bien, a los de tierra libre nadie los jodía pero a nosotros nos jodían mucho y como nos han jodido tanto por eso todos hemos sido muy fuertes, todos hemos sido así. (Conversación junio 21 de 2019)

Se convierte así en la primera misak en ser aceptada en el colegio católico del pueblo para cursar la secundaria. Cuando hablamos de este tema en su casa, siempre dejó en claro que solo entró a participar de tal sistema de educación porque fue la única forma que encontró



de ayudar, pues cuando llegó el periodo de movilizaciones y empezaron los encarcelamientos, no se contaba con medios de defensa o denuncia frente a las injusticias padecidas; fue entonces claro para ella que urgía leer y escribir como forma de apropiarse de las herramientas de la sociedad nacional a fin de usarlas en la defensa de los terrajeros. Al recordar el episodio de enfrentarse a la negación de su apellido indígena por parte de las religiosas, quienes lo cambiaron en la documentación por uno de «blancos», el cual solo pudo recuperar al graduarse, expresa que en aquel tiempo: “se sufría mucho por el racismo”; además, relata el haberse exigido al máximo a fin de demostrarle a las religiosas que ella, una mujer indígena, sí podía cumplir a cabalidad las exigencias académicas: “las monjas vieron que era muy disciplinada y que me iba muy bien”. Al tener excelentes resultados, las religiosas dieron apertura en adelante, de forma gradual, a más niñas misak en la institución; su proceso en el colegio significó dar paso a otras generaciones de mujeres que tuvieron acceso a la educación de un modo menos exclusivista, como sí lo fue para ella al ser la primera en abrir esa puerta.

### **Iglesia, misiones y educación: impacto de un poder al servicio de la conversión en «otros»**

Hoy, al Bárbara repensar la educación católica, de la cual tuvo que hacer parte cuando aún no había una política del estado frente a la autonomía de los pueblos originarios en temas como la educación propia impartida por profesores de la comunidad y acorde a su cosmovisión y lengua<sup>58</sup>, lanza una mirada aguda frente a lo que fue el proyecto educativo

---

<sup>58</sup> Proceso que se ve fortalecido desde la Constitución promulgada en 1991, a partir de la cual se da el reconocimiento de la multiculturalidad del estado colombiano y se da apertura a procesos como la construcción desde las comunidades de sus Planes de Vida, donde se estructuran programas internos entre los cuales la educación propia será clave en sus políticas. En Guambía, Bárbara y Lorenzo Muelas, durante el gobierno de éste en el Cabildo en 1985, harán parte activa del diseño e implementación de una política educativa contextualizada y autónoma. Según se puede leer en el Plan de vida guambiano (1994 y Segundo Plan, 2008), la educación no es comprendida sólo en su dimensión formal, pues abarca lo vivencial a través de la experiencia compartida en el núcleo familiar como pilar de la educación propia, en el *Nakchak* o cocina como espacio de saberes, y en la naturaleza entendiendo que el objetivo de esta educación apunta a la relación armónica con el territorio y cuanto lo habita; es así integral. El Plan manifiesta los desencuentros entre la concepción formal de la educación respecto a la misak, en el entendido que la “educación formal se imparte desde un pensamiento no guambiano [...] se incorporó desde 1896 con la política del Estado de <civilizar salvajes>, discriminatoria y con enfoque en el proselitismo religioso” (Plan de vida, 1994). A partir de la puesta en marcha del Plan de vida, se elaboran programas en favor de la reconstrucción del pensamiento propio, la historia, educación,

de las misioneras y su impacto en la comunidad, develando una relación conflictiva con las diferentes religiones que han entrado al territorio que puede ser descrita, de la mano con Bonilla, como de amor y de odio (2012), y es que según señala Vasco –y se verá a lo largo de los testimonios–, el impacto de la llegada de las misioneras sobre la comunidad no fue menor y su presencia sigue siendo motivo de discusiones prolongadas hasta hoy. Aunque algunos interlocutores, durante mi trabajo de campo, defendieron la labor desempeñada por las religiosas en el territorio en décadas pasadas, Bárbara, por su parte, es crítica frente a la obra de las misioneras de la madre Laura, pues de modo tajante expresa:

La religión llegó a civilizar indios. Vinieron a ganar almas. Por eso la educación consistía en rezar. Muchos que se encuentran agradecidos con la educación que impartieron no entienden el daño que han hecho: es un daño enorme. Ahora hay más iglesias que feligreses. Andan de casa en casa ofreciendo salvar almas<sup>59</sup>. Sostienen que es pecado tejer, nuestros rituales, todo es pecado. Hay que permanecer sentado rezando y ya. (01/2019)

Esta conciencia del daño causado en los pueblos originarios por las misiones que hicieron las veces de presencia estatal y autoridad en gran extensión del territorio nacional es fuente aún de vastos análisis, registros testimoniales y perspectivas en choque percibidas en campo (Páramo, 2018; Vasco, 2002; Bonilla, 1968, 2012; Orjuela, 2018). Lo cierto es que quienes

---

justicia, salud, entre otros, (2008). Es aquí donde se integra en el ámbito educativo un modelo articulado al territorio, a la cosmovisión y al pensamiento propio, centrado en la lengua Wam y en la creación de material didáctico propio, con enfoque bilingüe y multicultural. La institución educativa agroguambiana es producto de la puesta en marcha de este modelo educativo en el resguardo.

De otra parte, en cuanto a la intromisión de la iglesia en la educación, cabe anotar que hasta hoy en Colombia, cuando se supone existe una libertad de culto expresada en la Constitución, en general, la educación ofertada por el estado en sus niveles básica, media y secundaria, es todavía abiertamente de carácter católico, toda vez que en materia educativa nunca cesó esta participación eclesial explicitada desde el siglo XIX.

<sup>59</sup> Hace alusión aquí no solo al papel que ha jugado la iglesia católica sino también al gran número de iglesias evangélicas-pentecostales que hoy multiplican su presencia en el resguardo; en sus actividades de evangelización, según me fue referido en campo, van de casa en casa de modo insistente invitando a la conversión y a dejar de lado las prácticas ancestrales de la espiritualidad y cosmovisión misak. Para las personas que han participado de la reactivación cultural misak, sin duda, esta incesante evangelización ha influido en la pérdida de los saberes propios que emergen de la cosmovisión, en el conocimiento y relaciones con los seres del territorio, entre otros. Cabe mencionar el trabajo de Ingrid Zacipa (2019), en el cual la autora brinda una perspectiva contraria a lo aquí expuesto sobre la presencia de estos cultos en Guambía, pues argumenta que han influido en la participación de las mujeres en la esfera pública y en que sufran menos violencia doméstica por la prohibición en ellos del consumo de alcohol. En el tercer capítulo de esta tesis, se profundizará un poco más al respecto. Los trabajos de Diego Demera (2003, 2006) y William Beltrán Celly (2011) permiten comprender el fenómeno de la diversificación religiosa en el Cauca.

---

participaron en la lucha y vivieron de cerca el papel jugado por la iglesia y las misiones frente a los conflictos padecidos por las comunidades –que coinciden en ser las mismas familias que han participado activamente en el resurgimiento identitario y la construcción de planes y programas por la autonomía y el fortalecimiento cultural desde los años ochenta– al igual que aquellos académicos que han acompañado de cerca estos procesos en el suroccidente del país durante décadas –como Vasco, Findji y Bonilla, quienes en sus trabajos han sido bastante críticos con las misiones–, suelen enfatizar en los perjuicios ocasionados en los territorios a partir de la llegada de las misiones y la indiferencia de la iglesia con los problemas de la comunidad. Según testimonios de la familia Muelas, los sacerdotes solo se interesaban en pasar a recoger el pago de diezmo estipulado como obligatorio, al igual que la entrega de gallinas, ovejos y productos agrícolas. Incluso, como refiere el taita Javier Calambás, hubo también apropiación de terrenos por parte de sacerdotes que terminaron siendo propietarios de fincas en el resguardo.

Es bien sabido que el objetivo del proyecto misional radicaba, de una parte, en ejercer control estatal bajo el pretexto de ‘civilizar’; y por otra, en abonar el camino para la introducción de políticas desarrollistas (extractivistas) en territorios ocupados por comunidades negras e indígenas (Páramo, 2018). En este marco, la imposición de la evangelización por medio de una educación católica, que básicamente significaba la apropiación de territorios y de personas como mano de obra al tiempo que se imponía la tarea de civilizar, asimilar y homogeneizar a través de la alfabetización y la imposición del español como lengua única de la nación, jugó un papel determinante con la instauración de múltiples misiones en el territorio nacional como el más efectivo medio de civilizar indios (Gómez y Rodríguez, 2018, p. 53) a través de un modelo educativo expresado en tres modalidades: colegios para colonos, orfanatos e internados para indígenas y negros.

En este contexto, al analizar el papel de las misiones en Colombia –hasta bien entrado el siglo XXI–, Páramo (2018) explicita que la tarea encargada por el Estado de «civilizar» no significaba otra cosa para los indígenas que la adquisición de una ciudadanía (léase blanca-católica) por vía de una educación religiosa, al tiempo que la reducción de las culturas a su mínima expresión, en tanto en el imaginario nacional se concebían como obstáculo para el ideal de progreso –aun hoy vigente en Colombia–. En este sentido, las misiones

garantizarían, además del ejercicio de control, obediencia estatal y religiosa en los territorios marginalizados históricamente por el estado, donde la presencia de este se redujo a la actividad evangelizadora. Es claro que una educación tal –que por lo mismo prohibió elementos ligados a la identidad como la lengua– consistió básicamente, según ha señalado Findji (1993) para el caso del suroccidente colombiano, en aprender a avergonzarse de ser indio o, ya bien, hacer que los niños se volvieran «blancos» (Ulloa, 2004), lo cual se puede inferir del hecho de cambiar los apellidos para poder escolarizarse, como da cuenta la historia de Bárbara, obligada a negar su linaje indígena para ser parte de una institución educativa hecha para colonos blancos. Es en tal dirección que Bárbara apunta con claridad en sus reflexiones sobre la práctica educativa, acerca del efecto “dañino” que tuvo prohibir el uso de las lenguas nativas dentro de las aulas durante décadas, la cual consistía en “rezar todos los días rosarios y ya”, ante lo que cuestiona: “entonces: ¿qué se aprendía?”.

Es pertinente aquí señalar, en esta línea, otro de los efectos ‘nocivos’ de la llegada de las misiones y las escuelas a los resguardos, como lo fue la ruptura intergeneracional. Al respecto, Vasco (2002) analiza la forma en que fue perpetrada por las misioneras «lauritas» al “emprender una campaña para obligar a los niños a que se calzaran para ir a la escuela (entre tanto los abuelos y mayores permanecían siempre descalzos hasta hace pocas décadas) [...] Luego se buscó que los niños hicieran presión sobre sus familias para adoptar el calzado” (p. 35-36). Según el autor, factores como estos, además de denigrar de las tradiciones de los ancianos calificándolas de supersticiones, producto del atraso e ignorancia, conllevaron a que los misioneros afianzaran este tipo de mecanismos de ruptura intergeneracional (entre los ancianos y mayores no escolarizados respecto a los niños que comenzaban a formarse bajo los parámetros de la sociedad mayoritaria), pues la educación religiosa subvaloraba y despreciaba de forma explícita los consejos y tradiciones de los mayores en frente de los niños escolarizados. Las generaciones introducidas en la dinámica escolar, no sólo fueron alfabetizadas exclusivamente en español, sino que también adoptaron la religión católica y su ritualidad, además del calzado, peinados y modos de vestir de colonos, todo lo cual abrió grietas intergeneracionales latentes en el territorio hasta la actualidad.

---

Todo ello apuntó concienzudamente, como señalan en esta misma línea Gómez y Rodríguez (en Páramo, 2018, p. 90), a la consolidación de una nueva estructura social –basada en el modelo de familia cristiana– a través de la cual se fueron reemplazando las prácticas tradicionales, propiciando así una disociación con lo tradicional frente a lo nuevo, al igual que se apuntaba al distanciamiento entre padres e hijos (2018, p. 88), pues como hacían explícito los misioneros: “la escuela resultaba el medio adecuado para proyectar en las generaciones venideras el olvido y la muerte de las tradiciones toda vez que, al salir de la escuela, los jóvenes se sienten extraños en el ambiente que viven los mayores” (Fidel de Montclar citado en 2018, p. 99). En este proceso, las instituciones educativas se convirtieron en el mejor medio de separar, reducir y civilizar indígenas por medio de la consolidación de nuevos espacios y prácticas cotidianas que actuaron como verdaderos dispositivos de control y disciplinamiento, que permitieron garantizar la transformación y apropiación de los territorios por vía de la colonización como paso necesario en el proceso de «civilización».

Sin embargo, como también se observa en las historias de Lorenzo y Bárbara, al igual que otros reconocidos líderes que fueron alfabetizados en las escuelas de las misiones y llevados a la ciudad a continuar estudios, este proceso de alfabetización obligatoria tendría su revés al brindar al tiempo herramientas necesarias para luchar a su favor e irrumpir en el escenario nacional como actores políticos, con una voz propia frente al estado y sus instituciones. Esta particularidad la van a tener las primeras generaciones formadas por las misiones católicas en el Cauca y va a demostrar que, pese a la prohibición del vestido, la lengua y costumbres, la alfabetización va a jugar en favor de las comunidades y va a propiciar –sin pretenderlo– el renacer de ellas pues, como bien señala Páramo (2018, p. 32), la evangelización implicaba la lectoescritura y esta, a su vez, redundó en entregar a los indios el acceso a las armas más potentes de los blancos frente a cualquier despojo: ley e historia. En efecto, sería una generación formada por las lauritas que de modo incisivo usará el conocimiento en favor de sus reivindicaciones, como es posible observar en las historias de reconocidos líderes, entre los que se cuenta el emblemático sacerdote nasa Álvaro Ulcué y el taita guambiano Floro Tunubala. En el caso de Bárbara, el dominio perfecto que adquirió del habla y la escritura en español, al igual que de tecnologías como la máquina de escribir, le permitió desde muy

joven usar estas herramientas para comenzar a sentar la palabra del pueblo misak y servir como interlocutora frente a instituciones que pretendían marginalizar sus demandas.

Si bien el conocimiento en los pueblos originarios no se apropia de manera individual –o al menos en aquélla época de lucha– y se concibe como un poder de la sociedad que debe ser usado en beneficio del grupo (Vasco), las reflexiones de Bárbara en sus narrativas de vida apuntan exactamente a tal concepción, al dejar en claro que estudió para ayudar a quienes participaban de la lucha, apropiándose de herramientas como la escritura: “Se empezó a escribir en español para resistir, como parte de la lucha” [...]; “empecé a estudiar para apoyarlos, no como hoy, que se estudia para sí mismo”, reiteró. Esta perspectiva de la educación se encauzó a usarla en la defensa de lo colectivo, al servicio de la comunidad, antes que como un medio de superación individual (Bolaños, 2012). La escritura alfabética y la lengua castellana, usada en el marco de la situación colonial en América en detrimento de los conocimientos de los pueblos originarios y sus lenguas, convertidas así en herramientas facilitadoras del despojo de la palabra propia y la negación de las múltiples formas de escritura y lectura existentes en Abya Yala (Rocha Vivas, 2012, 2016), comenzaba a ser usada por líderes (as), intelectuales y activistas locales en favor del posicionamiento de sus demandas frente al estado.

***El fuego que aviva la palabra: “la educación propia nace en la casa, en el fogón”.***

Después de convertirse en la primera mujer misak en titularse bachiller en el municipio de Silvia, Bárbara ingresó a la Normal Superior para titularse en bachiller pedagógico. Sin embargo, expresa: “pensando en ayudar a la gente, ¿un bachillerato qué?”. Decide entonces continuar su formación fuera del Cauca; se dirige a Cali para licenciarse en Educación en la Universidad del Valle, institución donde posteriormente se pos-gradúa en lingüística con su trabajo *Relación tiempo-espacio en el pensamiento guambiano* (1993). El interés con esta formación era, por un lado, apoyar procesos en el resguardo en torno a la demanda de una política de educación que respondiera al daño causado por el monolingüismo impuesto en las instituciones educativas y que se integraran docentes del resguardo que pudieran formar desde la lengua propia e impartieran una educación bilingüe basada en el pensamiento y la

cosmovisión misak. En segundo lugar, Bárbara a través de sus estudios lingüísticos, se va a dedicar a la recuperación y sistematización de la gramática de la lengua *Wam*, en paralelo con la recuperación de historias que serán además publicadas en esta lengua con el propósito de servir de material de lectura en las escuelas del resguardo (véase *Historias del señor aguacero*, Vasco).

Todo esto se da a principios de los noventa, en un momento de creatividad no solo para ella como mujer y activista, sino además para las comunidades del suroccidente del país a raíz de la Constitución de 1991, que propició la redacción de sus Planes de Vida<sup>60</sup> y una

---

<sup>60</sup> Cabe mencionar aquí un breve contexto de estos Planes cuyo antecedente es la Constitución de 1991, la cual significa un hito en la relación del estado con los pueblos indígenas al reconocer la diversidad étnica y cultural de la nación y comprometerse a su protección. Este reconocimiento “adoptó la forma de derechos colectivos para sujetos colectivos” y se materializó en derechos particulares para los pueblos indígenas del país como autonomía jurisdiccional, territorios inalienables, educación intercultural bilingüe, fortalecimiento de la cultura y las autoridades propias, entre otros (Jimeno, 2011; 2014; Langdon, 2016). Si bien tanto después de casi tres décadas de su promulgación son latentes las deudas históricas y los infinitos obstáculos en el camino hacia la pervivencia y el respeto real a la autonomía de los pueblos-territorio, la Constitución incentivó la autogestión de proyectos y construcción de Planes de Vida (que ya venían articulándose internamente desde la década del ochenta, en el caso misak) como la base para construir procesos autonómicos. Los Planes constituyen “estrategias participativas” que “representan una posición colectiva, unificada y política del grupo”; allí se “describen los pilares de bienestar comunitario” (Langdon, 2016). Estos se conciben como la hoja de ruta para permanecer y fluir a través de la historia, el pensamiento y los conocimientos propios, con fundamento en la cosmovisión y la determinación de un proyecto futuro basado en la guía de los ancestros y encaminado a la pervivencia en el territorio. Como señalan los misak, no es lo mismo que un plan de desarrollo -que entraña una visión de progreso lineal- ni de crecimiento económico, concepciones ajenas a su lenguaje, son estrategias para “fluir, crecer y permanecer en el territorio, para transitar en él como el caracol, buscando la armonía con el cosmos y la reconstitución de su sociedad” (Segundo plan de vida, 2008). L. Muelas (2014) enfatiza en la necesidad de comprender, en tal dirección, lo promulgado en la Constitución de 1991 no ya como un punto de partida en el reconocimiento de los pueblos indígenas por parte de la nación, sino como el “producto de un proceso de luchas indígenas de varias décadas, gracias a los cuales ya en ese momento habían ganado fortaleza organizativa y presencia en el imaginario político nacional, además de interlocución con agencias del estado” (Jimeno, 2014, p. 70). Para Lorenzo (2014), la Constituyente significó <ser reconocidos>, pero fue el fruto del largo proceso de lucha, por lo cual enfatiza: “nuestros logros no fueron un regalo del gobierno; allí recogimos lo que veníamos sembrado a costa de dolor, lágrimas, cárcel y la muerte de muchos de nuestros dirigentes”. Ahora bien, Gretta Acosta (2003) analiza para el caso del Plan de Vida misak lo que ha implicado la llegada de transferencias del estado al resguardo en el marco del patrocinio de programas ligados al Plan y cómo transforman las dinámicas internas creando procesos de fragmentación, dependencia y asimetrías en razón de estos recursos y programas gestionados por una élite profesional en el resguardo.

diversidad de proyectos organizativos. En todo ello, Bárbara estará activa en un periodo clave para reafirmar los logros incipientes de las recuperaciones, pues como expresa sobre aquél momento: “al cierre de los 500 años llegó el momento de renacer; nos hicimos conscientes de que teníamos que pensar, hablar y escribir”. Comienza en su vida una etapa de prolífica producción investigativa, al tiempo que se perfila como una líder destacada al ocupar los primeros cargos de autoridad ejercidos por una mujer en el Cabildo, gracias al reconocimiento de sus aportes en diversos ámbitos, principalmente, en educación. Ya desde el gobierno de Lorenzo Muelas en 1985, ambos plantean la necesidad de un plan de educación acorde a la vida misak, diseñado de manera autónoma, que responda al contexto y a los procesos de fortalecimiento cultural, al tiempo que disminuya el impacto ocasionado durante décadas por el proyecto educativo evangelizador. En este marco, como sostiene:

La sociedad misak, después de mucho tiempo de oscuridad y sufrimiento, se planteó escribir y codificar sus propias normas, sus propias metodologías de enseñanza, recuperando los espacios vitales de aprendizaje en concordancia con nuestro ciclo de vida y reeducando en lo propio a las familias misak –en nuestra lengua desde los hogares–, para mantener y transmitir a las futuras generaciones el legado, la memoria, la sabiduría ancestral (...). (Muelas, 2015, p. 38)

Desde su producción y trabajo en el campo educativo, Bárbara se dedicó a la reactivación del *namtrik* como lengua materna hablada desde la primera infancia en el resguardo; pues desde los años cuarenta, con la llegada de las misiones y la impartición de una educación descontextualizada de la vida misak, las generaciones siguientes comenzaron a usar el español como lengua principal lo que condujo a la pérdida del uso del *namtrik* en gran parte de la población joven. A tal fin, recoge la gramática, significados y topónimos que había sido olvidados, al igual que la escritura en esta lengua de las historias de origen, entre otros. Además, escribió y participó en proyectos cuyo objetivo fue reavivar el uso de la lengua desde los hogares como base de la comunidad, y en especial desde la primera infancia, asimismo que su uso fuera preponderante en las instituciones educativas del resguardo como parte de la política educativa propia. Para esto, colaboró activamente en la producción de

---



---

material educativo en *namtrik*, a fin de reactivar la lectura y escritura de la lengua originaria en los jóvenes, además de la oralidad desde la infancia. Para ella, los sistemas de educación propia se han visto debilitados hasta hoy, con la intervención de programas estatales estandarizados y aplicados en todo el territorio nacional sin atender las diferencias culturales, lo cual ha impactado significativamente en la capacidad de sobrevivir como pueblos (Muelas, 2015).

Al reflexionar sobre la importancia de una educación fundamentada en el habla en *namtrik*, Bárbara insiste en el rol de la lengua para la pervivencia del pensamiento. Perder el uso de la lengua significaría la extinción de la cultura misak, en tanto se acabaría el pensamiento y la visión de mundo a la que ella nombra y da vida: “sin la lengua propia los significados desaparecen [...] estos 500 años solo han sido solo una pequeña parte de la historia misak y sin embargo muchos significados han desaparecido para siempre”. Desde sus investigaciones ha insistido en este papel de la lengua, en ser: “la memoria de los pueblos”; “cada lengua construye y reconstruye cosmovisiones y relaciones con la naturaleza y entre los seres. La extinción de la lengua significa la extinción de esas cosmovisiones y relaciones” (02/2018). Desde el desarrollo de programas –anclados al Plan de Vida y a las políticas culturales internas– para una enseñanza en *namtrik* como lengua materna y su reactivación prioritaria desde los hogares, Bárbara explicita el rol preponderante que las mujeres tienen allí: “la mujer es la primera trasmisora de la lengua y de todo lo propio [...] ella educa a sus hijos en su lengua [...] todo está en la enseñanza de la lengua. Ahora, en tiempos que la mujer ya casi no trasmite el lenguaje, hay un caos porque los niños no hablan bien español ni hablan bien *namtrik*” (02/2018).

En sus trabajos enfatiza además en la complejidad de la lógica del *namtrik*, en el entendido que existe una interdependencia entre lengua, territorio, gente, historia, cosmos, por lo que “el *namtrik* no hace más que significar en sí misma y no se puede separar del pensamiento del hablante” (Muelas, 2018, p. 5). Lengua y territorio constituyen una unidad indisoluble en un mundo donde los conocimientos son relacionales, no categorías independientes unas de otras, motivo por el cual insiste en la imposibilidad de traducir conceptos del *namtrik* de modo transparente al español. De hecho, en su trabajo hace visible la tergiversación operada por instituciones foráneas –academia, misiones– al intentar traducir el pensamiento misak a

términos foráneos dada la complejidad de la lengua *Wam* y de sus modos lexicales, lo que ha llevado a que: “la cultura guambiana haya sido malinterpretada por muchos no indígenas tal vez porque nuestro pensamiento y lengua son difíciles de traducir a otro idioma”, pues “la lógica misak es casi imposible de explicar en español [...] el pensamiento ha sido acallado, malentendido y reducido a aspectos religiosos” que no corresponden a la relación espacio–temporal de la vida misak ni del pensamiento del territorio o la gente (Muelas, 2018, p. 20).

Es claro, por tanto, que la educación impartida por las misiones silenció el pensamiento misak al prohibir por décadas el uso de la lengua y alfabetizar –o diríase más bien evangelizar– en español de modo exclusivo, lo que llevó a una enorme pérdida de su uso y transmisión durante el siglo XX. Un ejemplo de esta tergiversación de conceptos la brinda a través del término sagrado, que para ella no tiene traducción en *Wam*, pues lo más cercano, dice, sería respeto u ofrenda, pero enfatiza en que estos se enmarcan en la colonización de un lenguaje católico. Reconoce en este punto una colonización de cinco siglos que ha cambiado la visión de mundo propia y antigua: “mucho más antigua que estos 500 años de pérdida de memoria”. Según Bárbara, el *namtrik* siempre fue una lengua predominantemente oral, pero en el contexto de la lucha fue necesario comenzar a escribir y sistematizar la gramática a fin de materializar su reactivación: “la lengua solo se empezó a escribir, en compañía de los solidarios, como parte de la lucha. Producto de esto fue el primer Manifiesto Guambiano y el Plan de vida” (02/2018).

Al reflexionar sobre su trabajo de toda una vida en pro de la reactivación de la lengua y el pensamiento misak, reafirma la importancia de la continuidad intergeneracional de un “conocimiento milenario expresado en la memoria oral como mecanismo principal de transmisión, que resiste frente a la imposición de las tecnologías y lógicas de occidente” (Muelas, 2018), así como a su histórica deslegitimación y desvalorización. Saberes que, según afirma, constituyen a su vez experiencias milenarias, al igual que los valores, las técnicas y formas de entender la vida aprehendidas por medio de la palabra oral en *namtrik*, que permite «ligar el presente con el pasado en el territorio» y que es deber de la gente misak mantener en la memoria y en la vida diaria (Muelas, 2018, p. 68). Al mirar lo que significó la recuperación de la tierra y la historia emprendida por su generación décadas atrás, surge

---

preocupación en sus reflexiones respecto a la continuidad de este trabajo en las generaciones del presente, sobre su capacidad de apropiarse del proceso de fortalecimiento cultural a través de la investigación en torno al universo propio y la reinvención de la tradición, pues la globalización de los modos occidentales de vida, según analiza, es acelerada y son otros los intereses de los jóvenes en un mundo que cambia vertiginosamente:

Nuestras historias fueron cortadas. Todo lo que era tan bonito, de una gran sabiduría. Ojalá los jóvenes recuperen todo ese conocimiento. Pero ellos no conocen lo nuestro ni se interesan mucho. No valoran los escritos, lo poco que hemos hecho. Los muchachos no quieren investigar. Lo que hemos hecho es apenas un abre bocas: la naturaleza, ¿para qué está? [...] esto está aún en pañales. Apenas estamos empezando [...] Hoy poco se conoce de esto, de las historias y conocimiento de los páramos, de los sitios, de las plantas, de nuestra naturaleza. La oralidad se perdió; quieren lo de afuera. Nuestra sabiduría, que es inmensa, no la conocen ni la utilizan. Las cosas que vienen de afuera vienen a pasos de gigante, mientras que ha sido lenta la recuperación cultural.

En cuanto al rol de la mujer en la educación, que para ella empieza desde la cocina como centro de despliegue de la vida misak, desde nuestros primeros diálogos me dejó claro que en el mundo misak el principal rol de la mujer es el de educadora pues es quien acompaña, instruye, guía a través de su trabajo y palabra, en los principales espacios de aprendizaje que no son otros que la *Nakchak* y el cuerpo-territorio, donde la mujer siempre está presente desde el primer ciclo de vida –que inicia con la gestación y se prolonga hasta la pubertad– en el que el niño es instruido a través de la compañía materna en los espacios tradicionales de aprendizaje:

Siempre se ha pensado que son los colegios los que educan. La educación verdadera es en la casa, empezando con la mamá. Si la mamá no habla la lengua, nadie habla. Es la mamá la que enseña el significado de cada cosa. Como ahora creemos que se educa en el colegio, los niños son tirados allá. La educación debe empezar desde la casa. La pedagogía empieza allí. (...) Los programas de primera infancia, que sacan la educación del hogar, tienen este error. La educación no debe ser descontextualizada del hogar ni por fuera. En la casa el niño está más cerca de la mamá (...)

Para Bárbara, como lo expresa desde su narrativa de vida –al crecer acompañada de sus padres en el hogar recibiendo una instrucción que la acompañaría por siempre–, la educación

no se da en espacios educativos cerrados (en donde la mente también se cierra, según explica), como lo hace la educación oficial, donde los niños son apartados de sus padres y del entorno que habitan. Para ella, este es el grave problema de los colegios, guarderías y demás centros que descontextualizan los espacios de saber propios, como son la *Nakchak* y el *nakkuk*, el espacio de fuego, palabra y unión familiar que representan los valores de la pedagogía misak. Desde allí se desprenden las espirales de vida, el desenrollarse del ser, que después de sucesivas espirales o ciclos de vida, vuelve para enrollarse en este centro de pertenencia o ligazón con el territorio y la identidad que es el fuego del hogar, a donde el misak está vinculado desde su nacimiento indicando su origen y su constante ir y venir a través de los diferentes ciclos de vida<sup>61</sup>.

Diferentes autores han reflexionado sobre la centralidad del *Nakchak* en todas las actividades de la vida guambiana, en tanto se concibe como el núcleo o articulación del territorio *-Təm-*, como bien lo expresa Calderón (2018), que con sus tres tulpas guarda correspondencia con los tres seres que integran el territorio desde la cosmovisión misak. Por consiguiente, este espacio es expresión del pensamiento y la unidad misak en clave intergeneracional en el territorio o, en otras palabras, citadas por Calderón (2018) del mayor Avelino Dagua: “el fogón es el corazón de la casa”. También es el lugar de ejercicio del gobierno propio, ya que “de las cocinas nace el manejo del pueblo” (Dagua et al., 2015) y, en esta medida, es la primera fuente de respeto y autoridad para el gobierno propio (Obando, 2016; Orjuela, 2018).

Por esta razón, las reflexiones de Bárbara sobre los espacios ancestrales de formación, la han llevado a trabajar por redimensionar y reavivar en la Guambía de hoy el centro de memoria, palabra y autoridad que significa el fuego del *Nakchak*, definido por ella como:

---

<sup>61</sup> Desde la cosmovisión misak, el espacio-tiempo no se entiende lineal sino conformado por espirales y ciclos o, mejor, es un caracol (Vasco, 2002). La vida, en este plano terrenal, fluye en un continuo devenir *desenrollándose* y *enrollándose* a través de dichas espirales desde el punto de despliegue que es el fuego del hogar como centro de la vida y a donde siempre ha de retornar o *enrollarse* cada persona. En palabras de mama Bárbara (2018): “el continuo devenir se explica con el ir y venir en el espacio-tiempo donde *pichip mentøkun* es *desenrollar* y *kitröp mentøkun* es *enrollar*, teniendo como punto de referencia la casa, de la cual se van desenvolviendo ciclos espaciales cada vez más amplios hasta abarcar la totalidad del espacio infinito. *Metrap* “adelante, y *wentau* “atrás”, son hilos invisibles del espacio-tiempo infinito que dan vida al caracol” (p. 6).

“el aula tradicional de los mayores. Espacio donde se aprende la sabiduría y tradiciones misak” (Muelas, 2015). Allí, los primeros maestros son el papá y la mamá, además del círculo familiar en general; pero, en este núcleo, enfatiza que es la madre quien “trasmite los conocimientos propios, es la mamá quien enseña la sabiduría”. La primacía de la oralidad, los consejos, la palabra de los padres y abuelos como garantía de resistencia en las formas locales de aprehender el mundo, evidencia que la educación misak está enfocada en la prevención, no en el castigo, pues como Bárbara también ha señalado en este aspecto, el objetivo de la educación guambiana es el *pishintø øsik wamarik*<sup>62</sup>: “enseñar para la convivencia pacífica, en armonía entre todos y con todo lo que nos rodea. Se trata de educar para la paz” (Muelas, 2015, p. 33), lo cual se desarrolla a través de tres métodos definidos en su trayectoria investigativa, enfocados en saber vivir armónicamente en el territorio, con todos los seres y en todos los espacios; saber escuchar la palabra y consejos; y actuar conforme los principios enseñados por los mayores y padres en el hogar. Además, hay que tener en cuenta que la pedagogía tiene por fundamento las habilidades cognoscitivas correspondientes a los cuatro puntos del telar o Gran Madre: *Isup* (*pensar*), *mørøp* (*escuchar*), *aship* (*observar*), *marøp* (*hacer*), desarrollados en la cotidianidad a través de la oralidad en el *Nakchak*, principalmente. Estos tres métodos son:

1. *Korosraiklo*. Son las formas y métodos de enseñar relacionados con el ciclo de vida y que se relacionan con el espacio natural y con la integralidad de todo lo que está en ese espacio: como la tierra, el agua, las plantas, los animales, los astros y demás. [...] 2. *Watsiklø*. Son las formas y métodos de corrección con justicia que buscan evitar mayores problemas y de esa manera contribuir con el orden y el equilibrio de la vida, de la Madre tierra y de la permanencia del saber y del conocimiento. Es educación preventiva [...] 3. *Kusrenniklo*. Significa enseñar o educar propiamente. Es el resultado de los dos anteriores. Son las metodologías de enseñanza propia en los hogares para transmitir de forma oral y de generación en generación, los principios fundamentales de la vida misak. (Muelas, 2015, p. 40)

---

<sup>62</sup> En campo este concepto clave en la vida misak fue traducido por algunos interlocutores, como el taita Manuel Julio Tumiñá, por: armonía interior, equilibrio, entre lo frío y lo caliente, por ejemplo; o también estabilidad del ser.

Las investigaciones de Bárbara que se han centrado en reconstituir los modos de enseñanza desde las tradiciones misak, adecuadas a la espiritualidad, cosmovisión y pensamiento del pueblo, pretenden no solo una recreación de los métodos propios, sino también la re-existencia de los espacios tradicionales donde se vivifica dicha educación. Así, sus reflexiones se enfocan en la vivencia de dichos espacios, en revitalizar la *nakchak* como espacio principal de formación, de relacionamiento de los miembros de la familia y la comunidad en torno al cual gira la vida misak (Muelas, 2015). Recordemos que desde el *Proyecto Educativo Guambiano*, la *nakchak* se plantea como el lugar donde se recrea el pensamiento pues “el fogón es un espacio primordial en donde se transmiten estos saberes, de padres a hijos, de abuelos a nietos” (PEG, 2011, p. 29). El segundo espacio por excelencia que toma lugar en los análisis, es la tierra, el territorio, expresado en el mismo documento como el elemento más sensible de la vida misak, un espacio de diálogo, transmisión y emergencia del saber en tanto en él, sostiene Bárbara (2015): “se desarrollan nuestras vidas, nuestro pensamiento, la igualdad y la justicia, siempre buscando la armonía, el equilibrio con la naturaleza, los páramos, las lagunas, las montañas, el cosmos y los espíritus. En ella [la tierra] los misak nos formamos en respeto, unidad, identidad y dignidad como *piurek*” (p. 43).

Precisamente, el cuerpo–territorio, espacio vivo de saber, fundamenta así la metodología principal de conocimiento y la principal estrategia pedagógica en el mundo misak (PEG, 2011, p. 32), donde *conocer es recorrer* (Vasco, 2002) en el entendido que son los recorridos en el territorio la condición de posibilidad para el conocimiento profundo de las relaciones entre todas las formas de vida. Si bien “dentro del pensamiento guambiano, todo espacio y todo momento es pedagógico” (PEG, 2011, p. 32), son el espacio del fogón y el territorio –como otra gran tulpá que recoge a la comunidad–, los ejes articuladores de la pedagogía misak donde “la formación del ser humano parte de la cocina, alrededor del fogón y se continúa en la huerta, el camino, los páramos, las lagunas, las montañas, los cerros [...]” (PEG, 2011, p. 32). Esto constituye una expresión de la «pedagogía en clave de tierra y en su defensa» o el territorio como «epicentro de la educación conectada con los saberes de las culturas», como también lo ha planteado el profesor Abadio Green (2011) con la *pedagogía de la Madre Tierra*.

---

Bárbara, como pensadora y educadora, retoma de modo insistente, en sus relatos y trabajos, los fundamentos de una pedagogía desde y con la tierra, donde la alfabetización no se inscriba en la perpetuación de la colonialidad del saber y, antes bien, tenga por fundamento lo que se define como “escrituras milenarias” (A. Green, 2011): tejidos, chumbes, sombreros, mochilas, petroglifos, cerámicas, etc., prácticas multiescriturales de los pueblos con diversidad de soportes gráficos (Rocha, 2016) negados por la hegemonía de los sistemas de escritura occidental y que hoy son retomados en las comunidades como parte de la reactivación de sus saberes; en clara contraposición a una educación estatal católica impartida entre muros, sin vínculo con la tierra, prescindiendo de la palabra y conocimientos de los mayores, pues, como sostiene Bárbara: “en la escuela no se aprende nada, porque aquí aprendemos a leer el cosmos; aprendemos a leer el comportamiento de las aves, los vientos, se aprende a leer primero en la naturaleza, eso es leer”. En clave de esta educación propia, centra la naturaleza como la principal escuela, pues es “en el medio donde están los animales que a todos nos enseñan [...] la educación misak difícilmente puede ejercerse sin la naturaleza. En el salón se aprenden las tecnologías de afuera, pero lo propio está en la naturaleza” (Muelas, 2018).

En nuestra última charla en el marco de esta investigación conversé con Bárbara en su casa sobre la apropiación y el trabajo de los jóvenes hoy, en otro contexto muy diferente al que ella vivió, donde el conocimiento tenía un carácter más colectivo y de servicio a la organización interna o de apoyo a las luchas indígenas a nivel nacional. Hoy, apartada en buena medida de la agitada vida política en el resguardo y de la esfera pública, se muestra escéptica frente a estas y resalta las diferencias con el trabajo desarrollado por los líderes innatos de aquel tiempo de lucha, quienes, como ella, abrieron solos un camino, en un tiempo de acallamiento por parte de las instituciones del estado colombiano, usando la palabra en español y la escritura en beneficio de sus organizaciones y demandas colectivas:

Hoy no hay apropiación de la historia, no entiendo por qué... ahora para los jóvenes el interés es hacer plata, los profesionales ahora todos tienen diplomas, hablan bonito, no hablan brusco [como nosotros], son los doctores leídos y estudiosos de ahora, los universitarios. Ellos son los estudiados, pero: ¿por qué no hacen cosas ahora? Porque tienen intereses políticos: que les den un trabajito, no les importa otra cosa. La lucha, como venía andando, se perdió, ya no se ve, ya son otros intereses.

Tiene que ser así también porque yo sé que el tiempo cambió: ya no son esclavos como fuimos nosotros, ya tienen tierra recuperada, ya son libres, ya han entregado muchas tierras... Entonces todo el mundo es libre de hacer las cosas como le dé la gana.

Para Bárbara, por supuesto, corren otros tiempos con unas búsquedas diferentes a las que ella vivió, en tanto hoy la educación es concebida por muchos jóvenes como un medio de superación individual. Hoy es mayor el número de profesionales en el resguardo con títulos de diferentes universidades a nivel nacional e incluso internacional, formados en diversas disciplinas (salud, ciencias sociales, arquitectura, licenciaturas, etc.) que retornan al resguardo guiados por múltiples intereses como ejercer liderazgos, buscar empleo, participar en la esfera política, dirigir programas internos, etc. Muchos de estos profesionales son mujeres. Sin embargo, los frutos de esta apertura a la profesionalización y participación de jóvenes y mujeres, son observados con escepticismo por Bárbara, justo cuando corre un año que ha marcado un hito en la política local al ser electa la primera alcaldesa misak del municipio de Silvia (Mercedes Tunubala Velasco, cuya elección en octubre de 2019 resonó en los diarios a nivel nacional):

Hoy hay más mujeres dirigentes pero son como el velero: para donde vayan los vientos, no tienen una posición firme, uno no sabe con quienes están porque hablan mal del uno y del otro pero están allá, entonces ¡no pueden ser buenas dirigentes! Ya a lo último ha habido algunas buenas dirigentes, pero son de otro calibre, son profesionales, estudiadas, es muy diferente en comparación con Jacinta: ¡lejos están! Jacinta era una persona innata en sus cosas, en su forma de ser, de decir, era gente con dignidad y por eso pagó cárcel. ¿Usted cree que a la gente ahora le dicen que vaya a la caja agraria a recoger una plata y no iría? Si les ofrecen diez hectáreas de tierra para que no jodan más: ¿qué harían? Pero ellos pensaban: ¡primero la gente! Eso hoy en día nadie lo hace, la gente solo va por la plata. Hoy solo quieren ser gobernadores, alcaldes, mantienen peleando, pensando ¿quién me ayuda, quién me apoya?... Antes la costumbre no era esa, la gente decidía quién debía gobernar. Pero ahora la lucha es por el poder y por la plata [...]

Sus reflexiones hacen latentes los cambios generacionales y lo que implican en las formas de liderazgo y de hacer la política hoy respecto a cómo fueron ejercidos por los mayores en otro tiempo cuando –como señala respecto a Jacinta- se daban de modo innato por quienes hicieron la resistencia con integridad y firmeza aun cuando no contaban con posibilidades



académicas que respaldaran su palabra. Hoy, son en su mayoría los jóvenes que detentan títulos universitarios quienes participan más en la esfera pública y se constituyen en interlocutores válidos con las instituciones de «afuera»; lo cual da cuenta de la tensión entre la autoridad de la palabra de los mayores y la de los universitarios que, como señala N. Quiceno (2016, p. 84), evidencia las lógicas de las jerarquías del conocimiento y hacen latentes los cambios en las formas de vida. Para Bárbara, hoy son evidentes otras formas de hacer política que marcan cortes significativos con el pasado; si bien participan más las mujeres profesionales, el poder se disputa, se lucha por él y la comunidad se fragmenta en bandos para obtenerlo, cuando la tradición no era esa, la dignidad de la participación en lo público partía de la designación y elección de la comunidad para ejercer esa autoridad basada en una trayectoria de servicio a ella; de allí, su cuestionamiento a si pueden ser considerados “buenos dirigentes”, esto es, siguiendo a mama Bárbara, aquellos que ejercen con firmeza y ponen en primer lugar a la gente, lo colectivo.

## 2. Sembrar la vida, cultivar la tierra, cuidar las flores. Medicinas y saberes para sanar el tejido de la vida

*[...] como Mama Chuminka era poderosa y era el Pishimisak, pensaba cosas muy grandes. Desde entonces cuidaba la mata de coca y, como era tan sabia, con ella empezó a hacer sus ceremonias, para que sus hijos kasik llegaran y vivieran en paz y armonía en esta tierra.*

Bárbara Muelas (*Piunø*)

*La relación con la naturaleza ha sido un legado de nuestros ancestros. Es una relación no solo con las plantas sino con todo lo que hay en el entorno: el sol, la luna, el agua, los pájaros, con la madre tierra. Dentro de nuestra cosmovisión no estamos solos, estamos en relación”.*

Agustina Yalanda



Figura 12. Jardín de Agustina Yalanda, zona Cacique, resguardo de Guambía, Cauca. Fuente: Luisa Loaiza, enero de 2019.

---

En el capítulo anterior se observó el proceso de resistencia y lucha emprendido que, si bien había comenzado en décadas anteriores, tuvo sus primeros frutos concretos en los procesos de organización, movilización y recuperación incipientes a comienzos de la década del setenta cuando fueron emprendidos por los terrajeros. Durante los años siguientes, el movimiento puesto en marcha se fortalece y a partir de la lucha se consolidan procesos en pro de la autonomía. *Recuperar la tierra* abrió la posibilidad real de continuar en pos de *recuperarlo todo*: la cultura, la historia, la lengua, la educación, la justicia y la salud propia (Arcia, 2020; Bonilla, 2012; Vasco, 2002), desde el territorio como espacio vital donde desarrollar la vida misak, permanecer y pervivir. En efecto, las décadas siguientes verán desplegar la lucha en esta dirección: vienen importantes recuperaciones a lo largo de los ochenta, se gestionan diferentes programas y proyectos organizativos en la comunidad, se redacta el Manifiesto Guambiano<sup>63</sup>, el Derecho Mayor, se crea el Comité de Historia, el Comité de educación, posteriormente, el Plan de Vida misak, entre otros importantes hitos internos, en el marco de una nueva constituyente a principios de la década del noventa que intenta transitar hacia un reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de la nación, y en la cual los pueblos del suroccidente colombiano tienen una importante participación.

En dicho proceso de revitalización cultural, los planes de vida implican el diseño de programas internos que han ido dibujando en las últimas décadas algunas rutas hacia la construcción de autonomía en varios frentes. Fruto de este proceso se han conformado espacios de fortalecimiento de los conocimientos propios, en consonancia con su cosmovisión y pensamiento, entre ellos, el colegio agro-guambiano, el centro de justicia en el resguardo donde se articula la ley propia con la normativa nacional (*Watsinuk*), la emisora comunitaria (*Namuy Wam*) donde se emiten programas que difunden el *namtrik* y la cultura, el programa de Siembras con el cual se busca el fortalecimiento del sistema tradicional de producción a través del *Yatul*, la casa de plantas medicinales, el Hospital Mama Dominga

---

<sup>63</sup> Proclamado en junio de 1980, recoge el pensamiento jurídico misak y las líneas generales del Derecho Mayor. Allí se exponen “los principios filosóficos de las luchas en el Cauca”; se “defiende la vida indígena amparándose en el Derecho Mayor” y se “exaltan por primera vez los que serán los objetivos del Plan de Vida” (Acosta en <http://www.luguiva.net/invitados/detalle1.aspx?id=8&i=3> recuperado en julio de 2023). En esta dirección, se reafirma el derecho histórico a las tierras con fundamento en el Derecho Mayor al igual que la necesidad de *recuperar la tierra para recuperarlo todo* (autoridad, justicia, trabajo, idioma, historia).

(Segundo Plan de vida, 2008) y, de modo más reciente, la casa de partos *Tre Ya* o casa de partería tradicional, un espacio independiente de estos últimos.

En el Plan de Vida los misak hacen latente la centralidad del componente de salud, el cual constituye uno de los pilares más sensibles de su mundo debido a su interrelación con la dimensión territorial, espiritual, las plantas y la biodiversidad, los animales, los lugares de conocimiento, el alimento, entre otros, de cuyas relaciones depende el bienestar integral y la pervivencia misak. Dicho Plan pone énfasis en la “recuperación y fortalecimiento de la medicina tradicional” (Segundo Plan de Vida, 2008, p. 110), para lo cual demanda robustecer el sistema de siembras como garantía de la soberanía alimentaria y la prevención de enfermedades, al igual que llama a articular el sistema de salud occidental con los saberes propios, a garantizar la producción sostenible y variada de alimentos y a la protección de las semillas tradicionales, entre otros. Aquí se observará, de modo particular, la re-existencia misak emprendida en las últimas décadas a través de los conocimientos y espacios vinculados al ámbito de la salud desde la óptica de la participación de las mujeres, sus liderazgos y aportes con sus saberes para el cuidado y la defensa de la vida desde el quehacer cotidiano, donde ellas ponen en circulación la vida, dinamizan la biodiversidad, recuperan y transmiten diferentes prácticas relacionadas con el bienestar desde la perspectiva misak.

A tal fin, el presente capítulo aborda las prácticas de vida<sup>64</sup> mantenidas por las mujeres misak en la actualidad. Entre estas ocupa un papel especial el trabajo de las parteras tradicionales en el territorio, para quienes sus prácticas y por ende la circulación de sus conocimientos dependen del tipo particular de relación que establecen con la naturaleza, las plantas y lo no-humano. Las parteras cuidan, perpetúan y defienden la vida desde la perspectiva interrelacional de la cosmovisión misak, donde cuerpo-naturaleza-territorio-cosmos se entretejen en una misma trama vital. El hilo conductor será la visión de la salud propia desde

---

<sup>64</sup> Sigo aquí los planteamientos de Astrid Ulloa (2016), para caracterizar las prácticas de las mujeres indígenas que surgen de las relaciones de cuidado que estas tienen con lo humano y lo no-humano y que permiten “la continuidad de la vida como una propuesta de cuidado del cuerpo, territorio y lo no humano”. Estas prácticas tienen arraigo en la vida cotidiana y se articulan a modos y lugares de conocimiento. En palabras de Ulloa (2016), las prácticas de vida: “recogen las maneras como las culturas locales construyen mundos posibles basados en relaciones diversas entre humanos y entre estos y lo no-humano” (p. 137).

---

la cual las mujeres ejercen su saber en relación con un cuidado integral de la vida, donde se ponen en circulación saberes vinculados a los ciclos de vida, la salud, la agricultura, la alimentación, al igual que se busca la reciprocidad y equilibrio entre todas las formas de vida –humanas y no-humanas– en el mundo misak.

Al hablar de las prácticas del cuidado de la vida y la salud en perspectiva propia, es claro que el diálogo vincula la relación con el sistema médico occidental del cual los pueblos no están desligados. Guambía tiene una experiencia particular al tener un hospital nivel I dentro del resguardo: Mama Dominga, cuyo diseño e implementación trató de responder a la visión de mundo misak para integrar ambos sistemas de modo armónico en el territorio. Pero en la realidad, la medicina alopática –con sus representantes y sus conocimientos– y la medicina misak se enfrentan allí día a día, cuando las jerarquías, el poder, los conocimientos y los conocedores se encuentran en la práctica. De modo especial, esto se evidencia en el mundo del cuidado materno y neonato, en las prácticas en torno al parto y durante el posparto, a cargo de las parteras tradicionales que representan en el resguardo un importante legado ancestral en re-existencia, un patrimonio cultural invaluable para las mujeres. Las hegemonías y el poder vinculado a las prácticas en cada línea fronteriza del conocimiento, hacen parte de una historia heredada de colonialidad del saber (Lander, 2000) que está viva hoy en los pueblos, y que ha permitido la validación de unos conocimientos, la negación u ocultamiento de otros, o ya bien, el sincretismo de prácticas para su re-existencia.

El objetivo de este capítulo apunta, por tanto, a mostrar la manera en que a través de los procesos de producción y circulación de los conocimientos asociados al cuidado de la vida y la salud, se han abierto espacios (y lugares) de participación y reafirmación de estos saberes particulares de las mujeres en las dinámicas de re-existencia cultural misak. Para cumplir este objetivo, se partirá de las entrevistas y conversaciones del trabajo de campo con Agustina Yalanda, reconocida médica y partera tradicional, cuya narrativa de vida, vivencias y pensamiento ponen en evidencia los procesos de producción y circulación de saberes en torno al cuidado de la vida y cómo ello ha contribuido a la re-existencia misak. Aquí también será importante vincular la perspectiva de Ximena Hurtado, primera misak en formarse como médica en la Universidad del Cauca y lideresa de procesos de salud y cuidado en la comunidad, puesto que constituye un ejemplo de las dinámicas

intergeneracionales en la circulación de los conocimientos, en tanto ha contribuido a la creación de puentes entre las dos medicinas en el resguardo a través de su amplia trayectoria de trabajo con el Hospital Mama Dominga y en la vereda Las Delicias, donde se ubica.

Antes de entrar en materia, voy a dedicar unas líneas al contexto en que conocí a las mujeres que presentaré aquí. Para ello, debo expresar que los hilos que tejen el camino que llevó a este apartado, comenzaron a entrelazarse casi una década atrás cuando apenas daba inicio a mi investigación de maestría, cuyo tema era a grandes rasgos, mujer, mito y saberes en las comunidades kogui y wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta. Antes de hacer campo<sup>65</sup> en territorio mis primeros acercamientos al universo de las mujeres que suelen denominarse curanderas, sanadoras, médicas, o también abuelas, mayores<sup>66</sup> –además de las variadas denominaciones para su rol al interior de las comunidades en las lenguas propias– tuvieron la particularidad de darse en espacios que en las últimas décadas se han popularizado, los cuales pueden caracterizarse como «encuentros» interculturales donde son convocados chamanes, líderes o sanadores de diversas culturas alrededor del mundo y donde se ofrecen experiencias que suelen incluir ceremonias con plantas de conocimiento, rituales, círculos de consejo y palabra, en espacios que se significan de sanación y espiritualidad global.

---

<sup>65</sup> Vale la pena aclarar que como alguien formada en filosofía, tuve unas bases en investigación diferentes a las antropológicas, motivo por el cual el trabajo de campo etnográfico que he realizado ha sido para mí la fuente misma de aprendizaje de esta práctica de investigación.

<sup>66</sup> La denominación «*Mayor(a)*» tiene amplia difusión para nombrar aquellas personas destacadas en la comunidad por su profundo conocimiento hecho vivencia. No se define solo por una edad, sino por un papel importante en la sociedad (Vasco, 2015; Rocha, 2012). Vasco enfatiza en que el mayor es quien tiene el derecho a la palabra y, por tanto, detenta autoridad en virtud de ella, es así la persona capacitada por excelencia para dar consejo. *Abuelas* es un término más popularizado en encuentros y círculos multiculturales donde se convocan diferentes tradiciones espirituales –existe, por ejemplo, el *Círculo de las trece Abuelas*, conocido a nivel mundial y que tiene su correlato en el país; en ambos, mujeres de diferentes pueblos realizan reuniones anuales para compartir su saber, considerado decisivo para el mundo contemporáneo-; de igual modo, más que una edad, el término refiere un rol social como «guía espiritual»; las convocatorias a estos eventos suelen publicitar incluso en redes sociales a los sabedores o médicos tradicionales de las comunidades bajo esta figura de ‘abuelos’. Otro término interesante para definir este lugar de «conocimiento» lo brinda Fernando Urbina, quien difundió el término Sabedor (a) para referir los mayores, hombres y mujeres, dedicados al conocimiento profundo de su universo cultural: “Por *sabedores* entendemos aquellas personas que han dado ese *plus*, ese *algo más* que las diferencia del común de la gente de su cultura, y ese algo es más *saber*. Llamamos *Sabedor* al personaje o personajes que en una cultura manejan el mayor número de símbolos (...). El Sabedor ideal es aquel que posea y explicita una cosmovisión rica, armónica, crítica, autocrítica, actualizada y vivida, es decir, que la haya puesto en práctica” (Urbina, 2013).

---

Estos espacios suelen integrar prácticas de diferentes tradiciones al igual que una mezcla variada de temáticas que reúne los intereses de los asistentes: ecología, alimentación, espiritualidad, danza, estéticas, economía y educación alternativas, entre otros. Aunque son organizados por y para una población urbana, son validados por la presencia y el estatus de los «sabedores» que toman lugar allí para transmitir una «sabiduría ancestral» y realizar diferentes tipos de rituales que son significados como alternativas de sanación para los seres humanos y el planeta frente a un modelo civilizatorio y económico en crisis manifiesta, lo que invita a muchos habitantes urbanos a des-occidentalizar la vida e idear “otros posibles” (Escobar, 2018), en este caso, ligados a experiencias y saberes representados de carácter comunal, contra-hegemónicos o anti-capitalistas (aunque algunos de estos eventos y experiencias no se desarrollan al margen de una lógica de consumo, pues podría leerse en ellos un ‘consumo de la diferencia’ [Caicedo, 2015]).

Siguiendo los análisis de Caicedo (2015), en estos circuitos la ‘ancestralidad’, garantizada por la presencia indígena, constituye un valor en sí pues “legitima la autenticidad” de la experiencia; autenticidad sustentada por estos especialistas del saber en sus comunidades quienes “se reconocen como puentes entre culturas, con capacidad de dirigir experiencias individuales de los asistentes (...) ellos, como chamanes auténticos, hacen legítimo el encuentro intercultural” (p. 207). Estas representaciones de una «indianidad» auténtica –que ponen en relieve las asimetrías en el imaginario indígena toda vez que hay unas imágenes más valoradas que otras en virtud de la correspondencia con imaginarios estéticos y ecológicos, como también plantea Ulloa (2004)– que transitan y se legitiman en determinados escenarios y discursos, suelen incidir en la popularidad de algunos indígenas que se destacan en el «afuera» de la comunidad y adquieren renombre –incluso seguidores, lo cual lleva a la formación de redes en el exterior de las comunidades que los mantiene en un constante movimiento por circuitos de eventos nacionales e internacionales y, a su vez, les confiere un rol público de liderazgo fundamentado en su visibilidad, cuanto confronta en algunos casos las valoraciones del saber y la experiencia de vida de cada persona en la dicotomía afuera-adentro de los territorios. Esto adquiere importancia en la superposición de valoraciones del saber de los personajes públicos en cada comunidad que brinda

diferentes matices a la hora de entrar en campo, como bien pone de relieve Jean Langdon (2014) con el caso del taita siona Francisco –Pacho– Piaguaje<sup>67</sup>.

Destaco esta primera puerta de entrada al mundo de las mujeres curanderas, pues se tornó importante para dar comienzo al camino de investigación en aquel momento, por dos razones. Primero, porque a la hora de realizar campo me condujo a tener en cuenta las valoraciones atribuidas dentro de la comunidad a las personas que se mueven en dichos espacios externos y a estar atenta a estas dinámicas de liderazgo afuera–adentro del territorio. Segundo, en aquél inicio se hizo latente para mí una marginalización de los espacios y lugares de producción de conocimiento y, por ende, de las experiencias y saberes de las mujeres en las producciones etnográficas de las que partía. Aun cuando mis conocimientos etnográficos y antropológicos eran incipientes, fue evidente la invisibilidad de las mujeres en el corpus que indagaba –para el caso de la Sierra Nevada, un ejemplo es la obra de Reichel-Dolmatoff<sup>68</sup>–. Las prácticas de las mujeres que en la cotidianidad curan, crían, aconsejan, alimentan y tienen un conocimiento profundo de las plantas y la biodiversidad en sus territorios, se presentaban insignificantes ante el saber público masculino, sus lugares de poder y la deificación de chamanes, médicos y sabedores como figuras exclusivas asociadas al conocimiento.

---

<sup>67</sup> Ver Langdon (2014). La negociación de lo oculto; chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo. Ed. Universidad del Cauca.

<sup>68</sup> En *Los Kogui* (1985) Reichel-Dolmatoff retrata las labores cotidianas de las mujeres en oposición a las preocupaciones religiosas y la vida nocturna de la «casa ceremonial» que caracteriza lo masculino. Así, cae en descripciones como: “Las mujeres desean que sus maridos permanezcan al lado de ellas, sobre todo durante la noche, y muestran a veces muy abiertamente su aversión contra la casa ceremonial que es la gran rival de ellas. (...) Desde su niñez, el individuo aprende que las mujeres son peligrosas, que ellas representan una fuerza de desestabilidad y desunión. Ahora, en los primeros años de matrimonio el hombre aprende que su propia mujer, su madre-réplica es un peligro para la adquisición del ‘saber’, para la realización del objeto de la vida. (...) Las mujeres son peligrosas pero indispensables. (...) sus preocupaciones religiosas son mínimas” (1985, Vol. II, p. 212). Este tipo de interpretaciones, aunque claramente relacionadas con un momento y contexto particular de la antropología, invitan a reflexionar la necesidad e importancia de las etnografías emergentes en las últimas décadas donde mujeres empiezan a observar y dialogar con las perspectivas de sus congéneres en campo y a representar sus experiencias diversas; a partir de lo cual, en palabras de Abu-Lughod, “dan vida a lo que significa ser mujer en otros lugares y en diferentes condiciones” explorando “qué significa trabajo, maternidad, sexualidad, para otras mujeres” (en A. Caicedo 2019, p. 43); ello implicaría, además, cuestionar la “hegemonía de la perspectiva masculina en las ciencias sociales” que históricamente puso el foco en la voz e intereses de los hombres (Lasmar, 1999).



---

Bien llamó la atención Overing (1999, p. 84) sobre el “desinterés antropológico por lo doméstico y lo cotidiano” que ha implicado falta de agudeza para observarlo en campo ya que se suele relacionar la vida diaria con lo ordinario: “*ansiamos pelo conhecimento do extraordinário: a viagem xamânica, a caça com zarabatanas e curare. O fascínio do exótico nos enfeitiça*”. Danny Mahecha (2004; 2013) relaciona este sesgo con una producción masculina de conocimiento que, en campo, da como resultado “hombres investigando hombres en situación de autoridad”; además, ellos no suelen interesarse por indagar los espacios o roles de las mujeres en tanto se asume que el conocimiento es de un ámbito exclusivamente masculino. Para mí fue en la práctica, antes que en la teoría, donde se hizo evidente la importancia de los roles de las mujeres y su dinamización del conocimiento en diversos ámbitos. Lo que percibí allí fue mujeres abriendo espacios de curación y palabra para ser escuchadas por un público, en su mayoría, de mujeres urbanas buscando re-crear alternativas de vida a partir de espacios de sanación e intercambio de vivencias y palabra (de hecho, algunos espacios se presentan de modo particular como ‘círculos de mujeres’ y ‘consejos de abuelas’, donde se articulan redes de conocimientos, experiencias y propuestas).

En este contexto conocí en 2011 a una reconocida partera misak –Luz Miriam Aranda– con quien compartí en este tipo de encuentros y a quien contactaría años después en el marco de mi tesis de doctorado. A raíz de este primer contacto tomé la decisión de realizar un trabajo con el pueblo misak y emprendí mis primeros viajes a Guambía así como a escenarios donde realicé «etnografía multisituada» siguiendo a mis interlocutoras en los diferentes eventos en los que participaban. Al comienzo, yo pretendía hacer una tesis con mujeres médicas tradicionales, un estudio sobre saberes y prácticas de sanación; mi enfoque desconocía entonces la multiplicidad de roles, formas y liderazgos que toman estos trabajos al interior de las comunidades, al igual que las complejidades de los asuntos de poder y validación frente a la comunidad y en el exterior a ella. Sin embargo, abrirme paso con las mujeres mayores, abuelas o curanderas, fue la puerta de acceso a las dinámicas de transmisión intergeneracional de conocimiento que era importante atender, al igual que a la diversidad de roles y liderazgos que estaban recreando las mujeres con sus trabajos, lo que hacía difícil caracterizarlas en un molde único: médicas, pensadoras, líderes, agricultoras, parteras, madres, abuelas, las mujeres se caracterizan por la heterogeneidad de sus actividades y roles

(Nieto, 2017). En efecto, el que sería en principio un trabajo con curanderas se convirtió en una tesis que se abría a narrar la diversidad de roles y aportes de las mujeres y su fuerza para recrear conocimientos desde la riqueza de sus experiencias.

Entre 2016 y 2017 continué el diálogo con Luz Miriam Aranda. Con mi investigación ya en curso seguía a mujeres conocidas en Guambía a través de diferentes escenarios y regiones de la geografía nacional. Pero mi trabajo de campo daría un vuelco fortuito en 2017, cuando en un encuentro casual en una minga en Guambía a la que asistían cientos de personas, tuve la suerte de encontrar un conocido de Manizales, a quien solo había visto en una ocasión años atrás en mi ciudad natal justo cuando trabajaba en el contexto de mi tesis de maestría. Este encuentro en Guambía con alguien de mi ciudad terminó en una invitación a conocer un albergue donde esta persona se hospedaba, constituido para turismo eco-sostenible en el municipio de Morales, a media hora de Silvia (fue una suerte porque yo no contaba aún con hospedaje y cargaba mis maletas). Allí, los huéspedes suelen ser extranjeros que viajan al Cauca para conocer la biodiversidad de la región. Uno de los días que permanecí, un guambiano llevó a una mujer mayor a realizar el tradicional ritual misak de *refrescamiento* para los europeos (pues uno de ellos realizaba un documental sobre la región).

Así fue como tuve mi primer encuentro con Agustina Yalanda, con quien dialogué y quedé en visitar los siguientes días de mi estancia de campo. Ella, una persona amable y sencilla, se ofreció a conversar conmigo en una próxima ocasión. Me sorprendí cuando al contactarla de nuevo, sin reparos, me invitó a acompañarla en su casa –ubicada en las proximidades de la vereda Cacique, Guambía– e incluso a pasar allí varios días. Estas visitas, donde compartimos largas conversaciones en las noches acompañadas por el calor del fogón y el silencio de las montañas, fueron el comienzo de una de las relaciones más gratificantes y cercanas originadas en el campo. Continué, siempre que pude, mis visitas a dormir a casa de Agustina y el encuentro se extendió en los viajes a otras ciudades donde ella tenía eventos o pacientes por asistir y se volvieron una ocasión para continuar el diálogo, saludarla o invitarla a compartir en casa donde tuve la oportunidad de aprender de su particular relación con las plantas.

---

La elección de trabajar con Agustina como personaje central en los temas de partería y medicina se debe a la validación que encontraba con numerosos interlocutores en campo (médicos misak y algunas mujeres cuyos partos fueron asistidos por ella) respecto a su amplio conocimiento y experiencia. Ella suele ser un referente de conocimiento de plantas medicinales y partería dentro del resguardo, tal como lo constatan las investigaciones y reconocimientos a su nombre<sup>69</sup>; fuera de él, en diversos encuentros interculturales de partería y medicinas, también es reconocida e invitada con frecuencia a participar como representante del pueblo misak.

De otra parte, con Ximena Hurtado, médica de profesión, alcaldesa veredal, líder de procesos en el Hospital Mama Dominga y en programas internos en pro de la salud y la autonomía como lo es ‘Siembras’, tuve la oportunidad de entablar diálogo en tres ocasiones en las que realizamos entrevistas con motivo de esta tesis, las cuales se dieron entre 2018 y 2019. Aunque su agenda estaba bastante ocupada debido a sus múltiples liderazgos que implican mucho movimiento dentro y fuera del resguardo, ella abrió las puertas al diálogo como le fue posible, mas no fue fácil coincidir siempre. Cuando la conocí, lideraba procesos en Mama Dominga y muchas mujeres me recomendaron buscar la forma de entrevistarla pues la consideraban alguien que «sabe»; el año siguiente, a partir de su papel en el Hospital, sería elegida por la comunidad para el rol de alcaldesa veredal –zona Las Delicias, donde se ubica Mama Dominga–. Para muchas personas en Guambía ella suele ser un referente de respeto por sus conocimientos en medicina y su activo trabajo comunitario ejerciendo un liderazgo joven –tenía al momento de mi trabajo de campo poco más de 30 años–, lo cual le ha dado renombre y visibilidad en la esfera pública dentro y fuera de Guambía. Ha sido

---

<sup>69</sup> Ha participado de investigaciones como la de J. Melo (2014); Bachiller (2020) y C. Tunubala (2017). Esta última desarrollada por su hijo, sociólogo, quien detalla la práctica de la partería ejercida por su madre y otras renombradas parteras en Guambía. Agustina ha sido también personaje protagónico en documentales premiados como “*Mama*”; pertenece al Consejo de Abuelos *Pacto Mundial Consciente* y fue ganadora del reconocimiento del Ministerio de Cultura por su “contribución al enriquecimiento de la cultura ancestral de los pueblos indígenas de Colombia (2016) con el proyecto *Parteras misak: hilando conocimientos de vida y de re-existencia*” (Tunubala, 2017).

fundamental su papel dinamizando el programa Siembras, el cual es clave en la reactivación y circulación de saberes en torno a salud propia desde la prevención en el campo de la soberanía alimentaria, al igual que sus aportes en el hospital Mama Dominga, donde teje puentes entre dos concepciones médicas para intentar integrarlas en una práctica que redunde en el bienestar de la población guambiana, en especial, de las mujeres gestantes.

Las narrativas aquí presentadas en torno al cuidado de la vida, permitirán perfilar el panorama de la partería y la medicina propia misak, sus espacios y lugares de producción de conocimiento, así como la manera en que circulan tanto en la actualidad como en los procesos intergeneracionales. Finalmente, a través de las reflexiones de Agustina, se podrán dilucidar, de una parte, las amenazas que se ciernen hoy sobre la salud del cuerpo-territorio desde su experiencia en este ámbito, y, por otra, algunos avatares en torno al ejercicio y la continuidad del saber de la partería hoy.

## **2.1 Mujeres que siembran vida: narrativa y pensamiento de Agustina Yalanda**

La posibilidad de conocer y compartir con mama Agustina Yalanda constituyó, desde la primera vez que me acogió en el fuego de su hogar para conversar, una experiencia de inmersión en la práctica del mundo relacional misak. Su casa, con piso de tierra, con la cocina y el fogón como espacio central donde el calor acoge y aviva la palabra, al igual que su derredor verde y floral, su amplio huerto medicinal y los cuyes que deambulan por la casa en libertad, encuadrado en la niebla fría que suele deslizarse desde las altas montañas arriba de Cacique, son la expresión de «otros mundos» recreándose a diario desde el flujo de vida que atraviesa los Andes. Un mundo con agencia, circulación y comunicación entre la mirada de seres que habitan este cuerpo-territorio. Agustina, una mujer pequeña, de habla suave, pausada, y mirada serena, cuya fuerza y experiencia es develada por la seguridad con que sus manos morenas rozadas por el tiempo trabajan sobre el cuerpo, me brindó desde la primera visita un lugar alrededor del fuego para transitar a través de sus memorias el surco

temporal hasta los días de su infancia –alrededor de sesenta años atrás– en aquellas mismas montañas de Cacique, donde su padre en ese entonces ejercía de partero y médico de la comunidad a mediados del pasado siglo.

La primera noche que pasé en su casa se hizo manifiesta la importancia de su trabajo en el contexto de una población situada en las montañas y sin acceso a servicios médicos cercanos o medios de transporte para acudir al hospital en cualquier momento. Allí, el silencio de la noche se vio interrumpido en aquella ocasión por una mujer que llegó desafiando el viento frío desde una casa montaña abajo donde vivía sola con sus dos hijos, un niño y una bebé en brazos, en busca de ayuda para las dolencias de la pequeña en llanto. Agustina procedió a sobar, detectó la afección en el pecho y masajeó con plantas, para finalmente hacer refrescamiento y sahumar. Habló con la madre en *namtrik*; al calmarse la niña, partieron. Al encontrarnos solas de nuevo, me explicó que al otro día era necesario llevarla al hospital pues sentía que el hermano podía haber golpeado a la bebé de modo accidental, según lo había percibido al sobar. Esa primera noche, Agustina conversaría conmigo largamente sobre la época de su infancia en ésta zona del resguardo, su camino hacia el aprendizaje con las plantas y sus inicios en la partería.



Figura 13. Agustina Yalanda atiende pacientes en casa. Fuente: Luisa Loaiza, 2017.

Cuando comenzó a hablar de su vida, Agustina partió de la frase: “Todo empezó con mi papá. Cuando yo era pequeña a cada rato llegaba la gente con los niños enfermos, como usted ve que nos tocó ahora” (26/07/2017). Hija de quien fuera el médico y partero de la vereda a mediados del siglo XX, su infancia transcurrió en el ir y venir de pacientes por su casa, la medicina y los vapores que emergían de las plantas, la soba del cuerpo, las bebidas y los cuidados a gestantes, bebés, niños y enfermos. “Él no podía negarse”, comenta, cuando salía a trabajar la tierra hasta donde se encontrara acudían en su búsqueda y debía regresar a casa a atender los enfermos que “a cualquier hora sabían llegar”. En las escarpadas montañas andinas, en una época en la cual no se disponía de atención hospitalaria y mucho menos de facilidades de transporte para sacar a los enfermos a las ciudades cercanas, y dado que “eran muchas las maternas”, el trabajo de su padre hacía la diferencia entre la vida y la muerte: “él era el partero, hacía las limpiezas y él mismo atendía (...) atendía partos imposibles, parto trasverso, parto podálico. No había cesárea ni nada (...) armonizados

---

sabían nacer<sup>70</sup>”. Me explica cómo ante los partos difíciles, los niños debían ser acomodados en el vientre antes del alumbramiento, aun cuando se dispusiera de mucho trabajo para lograr su acomodación: “lo importante era que nacían vivos”.

Agustina, como niña, pasó esta etapa de su vida en el territorio de Cacique ayudando en pequeñas tareas al trabajo de su padre; ello constituiría su principal formación para la vida y sería el comienzo de una relación sensible con el mundo de las plantas que curan: “Yo ponía cuidado de las plantas que sabían dar a los niños (...) me mandaban a coger pepa de altamisa para dar. Hay que hervirlo, dar un vasito, saber sahumarlo. Y así siempre me mandaban a recoger las planticas”. En su narrativa enfatiza en que no tuvo acceso a una educación formal en la escuela de carácter misional de aquél entonces, pero su casa se convirtió en el principal centro de educación y por tanto lugar de conocimiento –como se concibe desde la pedagogía propia– en virtud de las prácticas observadas y colaborativas con el ejercicio médico de su padre y su cercanía a él en la infancia:

Yo era la hija menor. De diez años yo no había ido a la escuela. Siempre me quedaba ayudándole, así siempre que él hacía el trabajo con los niños, uno ponía cuidado a ver cómo él coge el pulso, a ver cómo él lo soba, él me sabía explicar que a los niños así golpeaditos, pequeñitos, no hay que sobarlos duro, hay que ponerle dos deditos así suavcito, despacio, despacio, y no golpearles tanto en la sobada, también que con los masajes tiene que buscarle de pies a cabeza para poder encontrarle dónde está golpeado y así en cuatro masajeadas el bebé se compone [...] Él sabía sobar a mujeres que no tienen hijos, que les da dolor de matriz, eso también sabía arreglar. No habían más parteros entonces sabían venir de otras veredas por él, venían nasas, venían de Ambaló... yo siempre estaba poniéndole cuidado a ver cómo hacía él y a los niños cuando llegaba, siempre sahumaba, les soplabo con tabaco y ahí se da cuenta dónde está la fiebre [...] Para mí era como una escuela en la misma casa, apropiándose, observando y aprendiendo. Ya después yo veía otras plantas donde los vecinos y les decía que me regalaran un piecito y los traía y sembraba. Empecé a sembrar la ruda, yo traía las plantas que no había aquí y sembraba. Entonces a él le servían, así empecé, viendo y haciendo la práctica.

---

<sup>70</sup> Armonizar puede entenderse como una práctica espiritual a través de la cual el médico tradicional busca restaurar el equilibrio, pues ante una situación de desequilibrio o peligro se da lugar a diferentes afectaciones de tipo físico y/o espiritual, ante lo cual se pide la ayuda o asistencia de los seres del territorio o de las fuerzas invisibles para el restablecimiento del bienestar.

A través de nuestras primeras conversas y como se puede ver en el anterior relato, se logra comprender, por una parte, el proceso de circulación del conocimiento en la dinámica intergeneracional de padre-hija, y por otra, la manera en que su hogar se convierte en un lugar de conocimiento. Éste, al estar directamente vinculado con las plantas, conecta el saber medicinal con el jardín como otro lugar importante en la producción del saber asociado con el cuidado de la vida. Se trata entonces de un mundo de saber hecho praxis porque “el conocimiento es obra; se aprende a pensar las cosas, haciendo cosas” (Vasco, 2002, p. 697); por tanto, “el conocimiento y la sabiduría son una práctica” (Vasco et.al., 2015) vinculada al trabajar la tierra, el caminar a las lagunas y hacer los recorridos por el territorio, el observar y aprender a leer los astros, los cantos de las aves y todas las formas en que se manifiesta el diálogo con la naturaleza y los seres que la habitan.

Bien recuerda Abadio Green (2011) que, antes que un inventario de información, el conocimiento para los pueblos originarios se sustenta en la vivencia de lo aprendido; emerge y depende del entramado de relaciones entre los mundos y seres visibles con lo invisible (E.M. Escobar, 2007), relacionamiento que encuentra asidero en las prácticas cotidianas, pues “es saber cómo *hacer* y no saber *sobre*” (S. Marcos, 2013), lo que nos sitúa frente a una perspectiva epistémica disruptiva a la occidental. El arquitecto y comunero misak Johnny Calderón, nos recuerda esta diferencia al sostener que en el *Nuisuik* no existe la noción de anteponer el pensamiento a la existencia (*Cogito ergo sum* cartesiano), ya que el conocimiento indígena surge de la práctica, no de la teoría: “se hace día a día a través de la cotidianidad, en cada momento presente”. En esta medida, el saber emerge y se transmite a través del hacer, el trabajar, escuchar, ver, sentir, como nos recuerda Agustina al referir su camino al aprendizaje: “*viendo y haciendo la práctica*” en la cotidianidad del hogar y el territorio, de las relaciones en él y del *Nakchak* que devienen en el primer centro de pensamiento, la escuela propia.

El proceso de aprendizaje vivido desde su infancia, evidencia una educación no apropiada de manera individual ni separada del contexto del territorio o la familia; antes bien, revela el conocimiento como un proceso situado, localizado, arraigado en la memoria colectiva que a través de la cotidianidad, del recorrer el territorio y los tejidos de relaciones en él, se afianza en la experiencia personal, en el día a día, en el corazón y en el pensamiento, esto es, un



---

conocimiento corporizado y transmitido de persona a persona a través de las vivencias y la memoria del hogar y el territorio. Un conocimiento que brota del acompañar, pues como Agustina refiere fue el caminar con su padre, quien solía invitarla cuando iba a atender un paciente, la forma en que aprendió de él: “De esa forma fui aprendiendo cómo era la medicina, a coger el pulso cuando los niños están espantados, sahumarlos, así fui tomando la práctica, a veces cuando él estaba cansado me mandaba que vaya coja la orejuela, la alegría, moler el maíz, entonces de esa forma fui aprendiendo cómo él hacía”. También trae a sus memorias un hecho en el que volcará constantemente su atención para sentar las diferencias con la práctica actual de la partería y medicina por parte de algunas personas en el resguardo, al señalar que el medio de retribución de los pacientes en aquel tiempo estaba acorde a las capacidades de lo que cada quien podía o tenía para dar: “algunos traían una panela, unos traían veinte centavitos, otros cinco. Algunos vecinos cuando se enferman los niños y no hay nada, de improviso se enferman, entonces sabían traer un huevito, un poquito de papa”. Enfatiza en que con esto su padre vivió y pudo cuidar de la familia.

De esta manera, el saber medicinal que Agustina fue aprendiendo de la mano de su padre, es un saber ligado con las plantas que viven en el territorio y que, por consiguiente, de su cuidado depende la vida de las mujeres. Sembrar la vida es cuidar y reproducir las plantas que ayudan en su conservación, y mama Agustina ha tenido una relación especial con ellas, como hemos visto y como veremos más adelante. A continuación, nos detendremos en una dimensión del camino de conocimiento misak que nos permitirá observar el tejido relacional del que se compone, dentro del cual se configura asimismo la legitimidad del conocimiento, me refiero al *piap* o sueño.

### ***Piap*: Aprendizajes, visiones y ensueños con la naturaleza**

*El sueño es un lugar de conocimiento.*  
Eyder F. Calambás

Es preciso poner aquí de relieve que el mundo de los conocedores locales o médicos tradicionales –mejor llamados conocedores o «sabios» del territorio, en lo cual seguiré aquí a Calderón (2018)– y el flujo de sus saberes, sólo puede comprenderse en relación a las prácticas articuladas al territorio y a la naturaleza como condición de posibilidad del diálogo,

el aprendizaje e interacción entre comunidades de seres y generaciones que se inscriben allí, en tanto lugar de vivencia de la memoria y de las relaciones entre humanos y no-humanos que habitan una naturaleza relacional (Ulloa, 2014).

Es la naturaleza, en cuanto dotada de vida, la que posibilita y dinamiza la producción y transmisión de saberes a partir de la interacción de todas las formas de vida en ella y de sus relaciones. Esta visión emana de la cosmovisión misak y del *Nuisuik* o pensamiento mayor, que sitúa la naturaleza como actor dinámico en dicha producción de saberes al brotar de ella todos los seres y las formas de diálogo para su continuidad. La Misak Ley establece este carácter al expresar: “la naturaleza es nuestra madre y espíritu de vida, los elementos del mundo y del cosmos son un solo conjunto” (p. 3). Deviene también lugar desde donde se desenvuelven los conocimientos propios, en el entendido que: “la naturaleza es la primera escuela que nos educa (...) es sabia y educadora, para quienes la interpretan en las plantas, en los animales y en los sitios sagrados” (Proyecto Educativo Guambiano).

El conocimiento, desde esta perspectiva, dimana y depende de esta relación entre los seres humanos con la naturaleza, como posibilidad de saberes para la continuidad, equilibrio y preservación del flujo de la vida, para lo cual ella enseña a través de todos los seres en el territorio; en esta medida, es preciso aprender a leer en ella, interpretarla y comunicarse, trabajo en el cual los especialistas por excelencia son los conocedores o sabios del territorio, cuyos saberes y formas de apropiarlo y transmitirlo dan cuenta de los procesos de re-existencia.

La relación con la naturaleza y sus seres determina las posibilidades de acceso al saber, los tipos de saber, los conocedores y sus roles. En otras palabras, es ella, como fuente de conocimiento, quien lo concede y hace posible trabajar a partir de él. En la cosmovisión, tal relación se expresa a través de la figura de *Pishimisak*, ser principal, voluntad creadora que encarna el espíritu de la naturaleza y del páramo, como el centro desde donde la vida se origina y desciende, en tanto lugar privilegiado de producción del agua que da sustento y articulación al territorio con su fluir y el sentido de vida a los *Hijos del agua*. *Pishimisak*, ser de las sabanas del páramo, “dueño del agua, del humano, de todo” (A. Dagua et al., 2015), es el “espíritu mayor” protector de “los seres naturales” (Proyecto Educativo

Guambiano); “protector en la vida y en la muerte, el que tiene el poder de mantener el equilibrio entre el hombre y la naturaleza” (Segundo Plan de Vida, 2008); materializa, además, el ideal de vida misak: el *pishi*, estado de frescor, calma, tranquilidad, que define a los hijos del agua y su ideal de virtud: *pishintø waramik*, esto es, la “empatía y afectividad entre el territorio y el indígena, estar en armonía, paz y tranquilidad con la vida del territorio” (Calderón, 2018). El trabajo de los médicos o sabedores tradicionales y de los Mayores consiste en mantener el *pishi*, el bienestar y equilibrio (Vasco, 1993) en el cuerpo–territorio, y el de los guambianos es reproducirlo en la vida cotidiana. Para ello, su principal trabajo espiritual es realizar el *pishimarøp*, refrescamiento, para conservar o restablecer este equilibrio de frescura y serenidad del cual pende la salud y armonía a nivel individual y colectivo.

Para comprender el rol de los médicos tradicionales y las parteras, es necesario explicitar sus vínculos con la naturaleza y sus seres, con quienes mantienen un diálogo y aprendizaje constantes. En este orden de ideas, es *Pishimisak* quien concede el acceso al saber y los dones para realizar los trabajos; como enfatizan Dagua, Vasco, Aranda (2015): “enseña cómo vivir, da el poder y los sentidos, (...) da el poder por medio del sueño de curar enfermedades. El que interpreta todo es el *møøpik*, el que sabe ver”<sup>71</sup> (p. 30). El conocedor por excelencia, el médico o «sabio propio», se convierte así en la persona a quien la naturaleza –o *Pishimisak*– faculta, a través de sentidos, visiones y sueños, para ser intermediario y restablecer el equilibrio físico y espiritual; como lo definen los misak, el *pishimarøpik* o médico natural: “es la persona elegida por la misma naturaleza para ayudarnos en todos los aspectos de la vida; siente, ve, oye y armoniza cuando hay malas energías que pueden enfermar a las personas; él dice cómo prevenir, qué hacer para vivir bien” (Proyecto Educativo Guambiano, p. 21). En efecto, la medicina propia es entendida

---

<sup>71</sup> Siguiendo la definición de Vasco (en *Juan Bautista Ussa: Møøpik y gran pintor guambiano*), *møøp* significa trabajar, *pi*: agua, *ik*: sentido de actor; así *møøpik* significa “trabajador del agua”, “son sabios que tienen el poder de trabajar con el agua”. Esta facultad es atribuida desde Antigua a algunos sabios o conocedores que tienen la capacidad de realizar trabajo espiritual a partir del agua o, como Vasco lo afirma, de “hermanarse con ella”, ya sea facultados con el poder de atraerla, alejarla, sembrar los ojos de agua e incluso lagunas, hablar con ella, curar a través de ella, entre otros poderes atribuidos, don que es concedido por *Pishimisak*.

en este contexto, como la facultad de “pensar, sentir e interpretar el lenguaje de la naturaleza y el cosmos (...) es la práctica que permite a las familias y a la comunidad mantener en equilibrio y armonía con la naturaleza”.

Además de instituirse en autoridades dentro del territorio, como destaca Calderón, y de restablecer el equilibrio y “limpiar y purificar el ambiente contaminado” al igual que “renovar y reparar las fuerzas de los humanos” (B. Muelas Hurtado, 2018, p. 7), los conocedores o sabios del territorio poseen un conocimiento profundo de las plantas, de los diferentes pisos térmicos, de los seres y lugares de respeto en el territorio y de las formas de comunicarse e interpretar el lenguaje de la naturaleza, cuanto constituye uno de los papeles más importantes dentro del mundo misak del cual depende no solo la preservación del bienestar en diferentes planos sino también la continuidad de la identidad y de las prácticas propias. Mama Bárbara Muelas<sup>72</sup> (2018, p. 7) destaca el trabajo de estos como aquellos que también “[son] los intérpretes de las señas y los sueños”. Así mismo Vasco, Dagua, Aranda, (2015), Calderón (2018) y Obando (2016), destacan la cualidad de los médicos no solo de trabajar con los sueños o desde los sueños, sino también de aprender y comunicarse a través de ellos. En efecto, los sueños provenientes de la naturaleza o *Pishimisak* constituyen el principal camino de visión, iniciación y aprendizaje, en el entendido que, a través de la espiral del sueño, la naturaleza revela, guía, enseña, concede el don para realizar determinado trabajo para el cual se requiere un sentido particular.

---

<sup>72</sup> La mayora enfatiza en que son mal llamados «médicos tradicionales» (aunque debido a su amplia difusión ella misma hace uso del término) y, en el mismo sentido de Calderón, exhorta a que desde el pensamiento propio deben entenderse mejor como «sabios, conocedores del territorio», de las relaciones de vida en este (B. Muelas Hurtado, 2018, p. 29). Es importante precisar, como Vasco, Dagua & Aranda (2015, p. 30) bien lo detallaron, que no hay un tipo específico de *mørøpik*, pues son varios según sus roles y dones: “Hay el *mørøpik*, que ‘siente’ y sabe quién puede hacer el trabajo. Hay el *pishimarøpik*, el que hace, y se encarga de realizar los trabajos. Hay el *ashipik*, que ve en la noche y trabaja de acuerdo con los sueños. Hay el *shøtøshipik*, que escoge quién debe hacer los remedios”. Johnny Calderón (2018), destaca el que se desenvuelven bajo los sentidos del cuerpo y resalta tres de sus herramientas de conocimiento: los sueños, las señas o pulsaciones, las visiones o apariciones. Todas estas categorías manifiestan el complejo de saberes y roles de los especialistas en la cultura misak que, aun cuando fueron silenciados durante siglos, resisten a través de diferentes prácticas en el territorio y vuelven a hablar en las últimas décadas del siglo XX, como señala Vasco, para retomar el hilo del saber y la palabra en el contexto de lucha y re-existencia.

---

En *namtrik* la palabra que denota la dimensión del sueño es *piap*. Éste constituye en el mundo misak la principal herramienta cognoscitiva, pues “si se está soñando, se está sabiendo cómo son las cosas” (Vasco, 1997) o, siguiendo a Calderón, el *piap* significa “aprender mediante el dormir”. El que puede *ver* a través de los sueños es el que *sabe*, el que puede percibir la dimensión profunda oculta tras el mundo de la vigilia. Para saber, lograr aprender y trabajar conforme a ese saber, se requiere el don y este es conferido a través de sueños y visiones por *Pishimisak*, es él-ella (ser dual) quien concede el permiso y abre la puerta al aprendizaje. Por esto, es una constante para los médicos tradicionales sostener que “la autoridad viene con los sueños y ellos enseñan desde la naturaleza”, como expresa el taita Manuel Julio Tumiña (Arcia, 2020). Para los guambianos, la dimensión del sueño se torna omnipresente en la vigilia: se observan los sueños al despertar, se narran los sueños alrededor del fuego, se conecta con los sueños para «ver» y «sentir», se pregunta a los sueños, se pide permiso y visión a través de ellos, se sube a la laguna a soñar o a pedir el don a través de ellos para aprender, se trabaja con el médico tradicional a través del sueño, se toman precauciones y decisiones a partir de él, se narran e interpretan los sueños para guiarse en el cotidiano. El sueño no se escinde de la vida consciente, la permea, la llena de narrativas y significaciones.

Antes que reducirse al mundo apacible de silencio y oscuridad contrapuesta a la excitación vespertina, al mundo del resplandor matutino, la dimensión onírica constituye un mundo en sí donde lo invisible e imperceptible se manifiesta con clarividencia. Como bien lo expone Tobón (2015): “los sueños no son experiencias incognoscibles, son experiencias vitales utilizadas por cada cultura bajo prácticas y conceptos propios”. Los sueños, siguiendo al autor, señalan caminos hacia el “autoconocimiento, aprendizaje y comprensión de la realidad social compartida”. Como también señala Langdon (2004) en su trabajo con los Siona, los sueños constituyen en muchas culturas uno de los principales medios de adquisición de conocimiento y poder; señalan predestinación y vocación para procesos iniciáticos (Portela, 1997). Ellos median entre lo conocido y lo desconocido, son una llave de acceso al saber (Langdon, 2004). En el caso de los misak, ya bien lo señaló el taita Manuel Julio Tumiña, la autoridad la confiere el haber sido elegido, esto es: soñado, para tener la llave de entrada al otro mundo, para el cual la misma naturaleza hace el llamado a través del

*piap* y confiere la vocación de trabajar en armonía con el territorio. El mundo del sueño nos sueña: los artesanos sueñan, los músicos sueñan, los constructores sueñan, los agricultores sueñan, pero, sobre todo, es importante la autoridad de los sabios, médicos y parteras, a quienes les fueron concedidos sus dones y saberes a través de los sueños, lo que a su vez les otorga respeto y reconocimiento en la comunidad hasta la actualidad, pues de allí “viene la autoridad”.

Los sueños son por tanto uno de los lugares privilegiados de pervivencia y trasmisión del conocimiento, pues representan el símbolo de autoridad conferida por el hecho que la vocación sea otorgada por algo más-que-humano, esto es, *Pishimisak*. En este sentido, la pervivencia de esta forma de autoridad se convierte en el principal mecanismo de resistencia del pensamiento misak, como nos recuerda Johnny Calderón, dada la imposibilidad de destrucción de este medio de recreación de la memoria. Ahora bien, la revelación del don a través de sueños y visiones es una de las narrativas más recurrentes al dialogar con las parteras, y con ello se da por sentado su idoneidad e integridad para trabajar, tal y como lo vemos en la niñez de mama Agustina Yalanda. Un giro clave en su narrativa de vida fue «recibir el sueño» a temprana edad (pre-adolescencia), después de haber pasado por la iniciación en la partería de la mano de su padre gracias a las vivencias cotidianas en el hogar. Presentaré a continuación una versión resumida, aunque más extensa de lo habitual, de las revelaciones de este sueño que fue contado con detalle una noche en su *Nakchak*, pues considero que el relato es sumamente valioso para comprender no solo las relaciones con los seres del mundo invisible, sino también la construcción de la vocación y la autoridad frente a la comunidad, así como la significación del propio camino de vida guiado por los seres del territorio y los ancestros.

Agustina:

[1] La abuela se me presentó en el sueño como una maestra. Imaginé que debía ser un sueño enseñando. La Abuela me ofrecía la casa de ella, piso de tierra, techo de paja, alrededor lleno de jardín y plantas medicinales sembradas en orden y bien limpiecitas, cuando me encontré con ella me dijo:

- tiene que tener la casa limpia, aun cuando casa feita, siempre bien limpio y alrededor con jardín y tiene que cuidar las plantas: la casita sin jardín alrededor es como casa de muerto, casa abandonada. El jardín tiene que tener muchos colores, muchas plantas. Son medicina.

Ella me iba explicando así... ya después dijo que hace tiempo andaba buscando: -“un reemplazo para mí, para irme tengo que encontrar el reemplazo. Como usted llegó aquí a mi casa, pues tú me reemplazas”. Como yo andaba pensando en un libro de plantas medicinales, ella me dijo:

- Usted anda buscando el libro pero yo te voy a dar el libro, te voy a dar la casa, te voy a dar el huerto, pero si me haces un trabajo que te tengo que poner a hacer y cuando haces todo eso bien, te entrego la casa, el libro, el huerto...

[2] Entonces yo estaba pensando: ¿qué será lo que me va a poner a hacer? Entonces me dijo “-tiene que subir a una loma”, entonces yo dije que sí lo voy a hacer. Dijo que primero tenía que subir a esa loma alta, que: -“allá usted tiene que prepararse para volar”. Dicho eso, me cogió de la mano y me llevó y al ratico no más llegamos allá y la loma era altísima, no había árboles ni nada. Allá ella me dice:

-Pare aquí, tiene que estar agilizando los pies y las manos para poder volar. Yo le dije ¡que si me caía! Y ella me dijo: -“usted no se va a caer, tiene que volar”. Y ella me dijo: -“tenes que volar todo el territorio de aquí y si te sobra tiempo tenes que volar a otro territorio donde también te van a necesitar. Ya después que salgas de allá volvés aquí mismo”. Ya después yo pensé: ¡me caeré pues! Ya vi abismos, pasar por encima de laguna, abismos feos de donde salía humo, había un pueblo alto con tierra colorada y grande, alcancé a volar por allá y me dio como miedo en ese pueblo desconocido. Me devolví otra vez y busqué la pista para volver acá al territorio, venía viendo si iba llegar y alcancé a ver a ella chiquitica en la loma, alcancé poco a poco a llegar. Ella ya me dijo: -“lo hizo bien, ahora le falta otro”. ¡Y yo que pensaba que ya era todo y ella diciendo que falta otro! Me trajo por la mano al camino y había una tarima bien grande que estaba arreglada con la mesa y había mucha gente de diferentes vestidos, gente de acá y gente de otras partes, con plumas, con collares de diferentes colores. Cuando llegué allá ellos hablaron diferentes lenguas y entonaron músicas diferentes, ahí me quedé sorprendida y ya ella me dijo: - “la gente está esperando a usted que hable”. Antes de subir, como yo no había estado en la escuela, yo le dije: -Yo me equivoco, que no he estado en la escuela. Y ella me dijo: -“usted no se va a equivocar”, “que usted tiene que leer esto en voz alta para que escuche el pueblo”. Y me pasa los papeles dicho esto, y yo todavía le decía: ¡yo no puedo, no he estado en la escuela!, y ella me decía solo tiene que poner cuidado y así no más... Yo cogí los papeles, ni supe que leí, pero leí despacio y la gente aplaudía y no me dejaron leer bien pero luego se calmaron y terminé. Me dijo: *-Usted nunca diga que no va a poder, ¡usted sí va a poder!*

Me dijo: -“ahora falta otro”. Entonces dejamos eso y me llevó de la mano otra vez y ahí cerca había un gallinero, había un corral con gallinas y pollitos enfermos y yo veía y me llevó ahí y me dijo:

-¿Usted sabe qué tiene esta gallina? Y yo le dije: “la gallina está enferma”. Y ella me dijo:

-“la gallina no está totalmente enferma sino que no ha podido poner huevos, por eso es que está así, por eso cuando usted toque a la gallina ella va a poner los huevos”. Ella me pasó la gallina que era grandota y estaba dormitando y me dijo: - “con su saliva de la cabeza a la cola hágale masajes”, y luego me pasa unas hierbas y que le haga masaje cuatro veces y así lo hice abrazándola haciendo eso. Y la gallina se puso

a aletear y se fue y volvió corriendo y en mis manos me colocó el huevito y se puso contenta y se fue aleteando y se perdió. No supe por dónde se metió...

Luego había un pollito que dormía. Y me dijo: “este pollito está golpeado. Usted tiene que sobarle con estas plantas y el pollito cuando usted sobe, se va a mejorar”. Entonces me pasaba y me decía que el pollo está golpeado, entonces yo sobé el pollito, lo mismo que a la gallina, varias veces y empezó a aletear y se puso contento, bajó, subió, volvió a bajar aleteando. Ya el pollito también se perdió y no pude volver a verlo. Ya cuando terminó eso, me decía: -“faltan otros dos”. Yo pensaba qué será, me pondrá otro trabajo más duro... Ya cuando me di cuenta que donde estaba el gallinero ya había era detrás una peña y asomaban unos ovejitos. Pero los ovejos estaban enredados en una raíz, metidos las patitas ahí, querían bajar pero ellos estaban bien enredados: *“a ellos tienen que ayudar a desenredar, a liberarlos”*. Yo le dije: “¡están muy altos!” Y ella me dijo cómo desenredarlos y arrancar raíz. Pues le hice un gran esfuerzo y lo desenredé todo, bajé uno por uno los cinco ovejos y ya ellos jugaron alrededor mío, subían a una piedra y volvían a bajar y después se repartieron en varias direcciones ¡y se perdieron también los ovejos! Entonces ya cuando ella dice:

- Ya todo lo hizo bien, pero falta el último. Cuando haga bien el trabajo le entrego el libro y la casa... Entonces ya cuando me dijo que falta uno ahí no había sino un camino, cuando ya me doy cuenta que donde estaban desenredando los ovejos ya había por ahí era una carretera donde estábamos parados, y ya ahí parados me dijo: -“ahora hay que desalambrar”. Ya ahí en ese momento había un patio y me dijo: -“tiene que desalambrar”. Había un alambrado y yo le dije: “yo cómo hago si es un alambrado nuevo”, y ella me dijo: “espérese”. Me pasó un cuchillo nuevo que sacó y me dijo: -“hay mucha gente que no va a dejar hacer su trabajo, y también hay mucha gente que quiere que ayude a limpiar las barreras, hay mucha gente que tienes que ayudar a desatar, hay mucha que va a estar atado como alambres y hay que ayudar a desalambrar, a romper las barreras”. Yo iba escuchando y cortando y los alambres caían enrollados en la carretera. Me dijo que: -“cuando usted va desalambrando te van a perseguir los que hicieron el alambrado, pero usted no se deja coger, usted siga cortando que a ellos mismos los va a envolver el alambre”. Ella me explicaba que: - “cuando usted sea adulta, en el camino de su vida, le van a pasar muchas cosas pero que después de ese aprendizaje: -*“vas ayudar a desalambrar a otros, ayudar a desatar y cortar barreras”*. Eso me decía. Cuando ya terminé de cortar el alambre ya se paró y me dijo:

-La persona que sabe de medicina, hay que ayudar a las gallinas y a los pollos para que vivan, *¡y que vivan en abundancia!* Y otra vez me dijo: -“lo que usted hizo es romper barreras, pero no es ahora sino cuando ya con el proceso, la edad, cuando vayan pasando los años, *vas a pasar muchas cosas y vas ayudar a mucha gente, a desenredar muchas personas*”. Ya después dijo:

[3] -¡Ahora sí, tome el libro! Iba con las manos vacías pero ahí ya saca el libro y me entrega, me dijo: “el libro es suyo, observe que no más tiene... la casa es suya, el huerto es suyo”. Pero ella recomendaba otra vez que tiene que tener la casa limpia, el jardín limpio, decía que: -“Yo voy a venir otra vez a visitar a ver si usted está haciéndolo bien. El libro, obsérvelo”. Abrí y era grande.



La primera página tenía escrito y la primera parte era todo plantas medicinales a color y la segunda parte era como parecido a salmos de la biblia. Y la segunda parte había visto un salmo que decía: “El árbol plantado sobre la orilla del río es el que permanece siempre fuerte...”, así decía una frase de un salmo parecido que había visto en la Biblia<sup>73</sup>... [silencio].

Ya después antes de despedirse me dijo que por favor: ¡la casa hay que tenerla limpia, y ya después a otras y otros tiene que enseñar a tener la casa limpia! Ya después dijo eso y se fue... Y ya yo me quedé con el libro en la mano y me desperté con miedo, como que sudaba, como si hubiera caminado bastante. Yo tenía doce años.

[Epílogo]

Esa mañana yo le conté a mi papá porque los abuelos sabían hablar de los sueños antes de prender el fogón, uno tenía que limpiarse con agua cuatro veces de derecha a izquierda, sabían decir. Yo le conté a mi papá y él decía: -“Ése sueño es bien bueno para usted”. Él decía: “de abuela pues no ha habido una médica, yo creo que con el tiempo, según lo que usted soñó va a haber una abuela, la va a buscar mucha gente, yo creo que a usted el mismo que me enseñó a mí le dio ése sueño a usted”. Esa misma tarde me hizo una armonización y me hizo sentar a un lado hablando con mi mamá, me dijo: “ahora ya la dejamos armonizado pero yo creo que más adelante usted va a heredar la herencia mía y la de una tía, eso de los pollitos es de partera y de los ovejos es de curar niños”; lo del leer él decía: “nosotros no hemos puesto a la escuela usted completo, tal vez usted deba hacer lo posible para ir a escuela, para aprender, para hablar en público, pero yo creo que usted solita va a salir adelante, va a superar y va a ayudar, mucha gente va a venir a buscar y ayudar”. Siempre yo me acordaba de eso hasta que ya pasan los años y siempre llegaba la gente a buscar a él y ya como se puso tan enfermo lo que yo alcanzaba a ayudarle... a hacer las aguas a los niños... ya él me decía: “cuando yo no esté si usted quiere ayudar, hágalo lo mismo que yo lo hago”, decía él siempre. Ya luego le dio trombosis cerebral y no podía hablar. Él siempre decía: “va a estar viniendo mucha gente y no es de aquí sino de afuera”. Siempre él decía: “por filas van a saber venir...” Siempre mi papá vio

---

<sup>73</sup> En el momento de la narración la voz de Agustina se quebró, se produjo un silencio prolongado en la cocina que no supe a qué atribuir; luego de rememorar recobró de nuevo lentamente la palabra. Este hecho llamó mi atención por lo cual indagué a qué podía hacer alusión, encontré así que se refería a un conocido salmo que reza: “*Será como árbol firmemente plantado junto a corrientes de agua, que da su fruto a su tiempo, y su hoja no se marchita; en todo lo que hace, prosperará*” (1:3). Para ella, era evidente, poseía una especial significación en la narrativa de sí misma o en ese proceso que Langdon (2004) denomina «construcción del sí mismo» posibilitado a través de los sueños, vinculado a la expresión de sentimientos y subjetividades. Es importante recordar en este punto la incidencia de los procesos de evangelización en Guambía, lo cual se hace manifiesto en el sincretismo de las expresiones espirituales que se puede seguir en personas como Agustina que, si bien mantienen viva la cosmovisión misak y los conocimientos que emanan de ella, debido a su relación en diferentes procesos y etapas en su vida con organizaciones como Visión Mundial y con los franciscanos, sus narrativas por momentos dejan entrever tal hibridación.

todo eso que me iba a pasar, ya él anunciaba todo ese gentío que me iba a buscar, todo lo que iba a pasar...



Figura 14. *Nakchak* de Agustina Yalanda. Fuente: Luisa Loaiza, 2019.

En mi encuentro con Agustina, la narrativa del sueño a través del cual se reveló su don de médica y partera cobró especial atención, pues este tipo de experiencias visionarias son una epifanía en la que se abre una puerta de diálogo con seres sobrenaturales o ancestrales, quienes señalan la predestinación a la adquisición de facultades o dones especiales que definirán el camino de vida en lo sucesivo. En esta medida, como señala Langdon (2004), los sueños importan y no son asimilados como experiencias ilusorias, ya que se tiene consciencia de su repercusión en la vida cotidiana. Siguiendo a la autora, las narraciones de sueños en estos contextos pueden comprenderse como parte de una tradición narrativa en donde se presentan “características metafóricas, poéticas y gramaticales comunes en los mitos”. En efecto, el sueño de Agustina, además de evidenciar toda una *performance*

---

narrativa vinculada al contar estas experiencias<sup>74</sup>, muestra una estructura mítica donde el «héroe» (en este caso, heroína) es llamado por los seres sobrenaturales a atravesar las pruebas puestas en su camino para, finalmente, hacerse merecedor de la llave de acceso a lo oculto, al conocimiento profundo, que implica una nueva condición ontológica con la que deviene un nuevo ser o una nueva condición humana, a partir del trayecto de transformación emprendido.

Así, en la primera escena [1], la manifestación de los seres sobrenaturales toma forma concreta en la figura de la Abuela, una mayora asemejada con los sabios y ancestros, comúnmente referida como una de las manifestaciones de *Pishimisak*<sup>75</sup>. Allí ofrece el libro del saber, la llave que abre la puerta al conocimiento, en particular el referente al cuidado de la casa–cuerpo–territorio y de las plantas medicinales. Tras manifestar estar buscando “un reemplazo”, alguien que herede ese saber, y dado que la intuición de Agustina la ha llevado a buscar en el mundo invisible del sueño el saber de las plantas (ya manifiesto en la cotidianidad desde pequeña), la mayora expresa que, de lograr superar las pruebas (realizar los trabajos asignados) serán concedidos tres regalos: el libro (el saber), el huerto (el acceso al manejo de las plantas que curan), la casa para cuidar (casa–cuerpo–territorio). En la segunda parte [2] se desenvuelve el nudo de la narración, constituido por las pruebas que le son planteadas a Agustina a fin de lograr transformarse a sí misma a partir del vencimiento de los obstáculos puestos en su camino, esto es, su proceso de transformación y devenir de una nueva condición existencial como mujer–de–medicina o mujer que «sabe», quien puede ver y sentir desde una dimensión más profunda, oculta tras lo aparente.

La primera de ellas, implica el transitar por diferentes territorios, el desenrollarse para finalmente, después de transitar mundos, enrollarse o retornar de nuevo al territorio; el ir y

---

<sup>74</sup> Langdon (1999, 2013, 2015) ha profundizado en ámbitos como el *performance* y las narrativas, donde plantea el acto de narrar como una experiencia dinámica emergente de la interacción social, así como pedagógica, estética, emocional y corporal, que permite procesos de re-creación, reflexividad y transformación, fundamentales en la oralidad y en la trasmisión y producción de saberes y nuevas narrativas.

<sup>75</sup> Suele afirmarse que una de las manifestaciones femeninas de *Pishimisak* es Mama Dominga (Vasco, Dagua, Aranda, *Historia del señor aguacero*), ser del origen que encarna la sabiduría y entregó el saber de las plantas y rituales, entre otros. También toma la forma de una Mayora o abuela para presentarse en visiones y sueños, como se manifiesta en la narración del sueño de Agustina.

venir de caminos y aprendizajes que se desenvuelven y retornan siempre al origen, en el marco de la espiral de vida misak. La segunda, subir a la tarima y hablar frente a un público prolífico y diverso, da cuenta de su proceso de aprender por sus medios a tomar una voz propia y alzarla para hacerse escuchar y dialogar desde su saber a diferentes pueblos y escenarios. Aquí es fundamental la adquisición de confianza en sí misma al recordar, pese a no haber estado en la escuela, que los mayores la llaman a creer en sí misma, en su intuición y a no temer expresarse pues le reiteran: “usted sí va a poder”. La tercera, implica la unción de sus manos que reciben el don de sanar y ayudar a alumbrar, señalando su predestinación como partera; en este caso, a través de la visión de la gallina impedida para poner los huevos, frente a lo cual el espíritu le confía que, con su toque de manos, la gallina lo logrará. A continuación recibe también las plantas con las cuales tendrá el don de sobar y masajear para ayudar especialmente a gestantes y niños<sup>76</sup>. La cuarta prueba expresa la misión de ayudar a “desenredar y liberar” a las personas de sus problemas y obstáculos en el camino, esto es, la construcción de sí como guía y acompañante en diferentes situaciones de conflictos a nivel individual, familiar y colectivo. Ello va en la misma dirección de la última prueba, el “desalambrar”, esto es, vencer barreras, ayudar a desatar el espíritu de las personas y superar los obstáculos manifiestos en el mundo material y espiritual; allí, se le advierte que muchos se opondrán a esta misión para lo cual tendrá que estar preparada.

En el desenlace [3], luego de sobrellevar todas las pruebas, adquirir los conocimientos necesarios y vencer barreras, se entregan los dones prometidos no sin antes la «mayora» sentar la advertencia sobre el cuidado que debe tener con cada uno de ellos y su regreso a

---

<sup>76</sup> Langdon (2004), en sus análisis sobre el papel de los sueños en la cultura Siona, recurre al concepto de Basso [1987] sobre «imágenes canónicas del sueño», es decir, una suerte de “teoría de la interpretación” de temas generales vinculados a determinados símbolos e imágenes que sustentan interpretaciones compartidas por el grupo. Ello es evidente en la cultura misak. En el caso concreto de las parteras, la revelación de su don está signado por sueños con animales como gallinas u ovejos, en donde estos tienen dificultades para poner sus huevos o dar a luz, además de ser aquejados por dolencias para las cuales será decisiva la ayuda brindada por la persona que sueña con la guía de los seres espirituales. Recibir este tipo de sueños anuncia y legitima el saber para ejercer la partería a partir de este «llamado». Luz Miriam Aranda (entrevista personal, junio 20 de 2017), reconocida partera, explica cómo se diferencia entre quien recibe el saber de modo teórico o práctico frente a quien lo recibe en visiones, sueños o por herencia familiar; sólo este último grupo, implica la predestinación para adquirir saber en un nivel mucho más profundo que el obtenido por otros medios. Incluso se considera indebido el ejercicio de esta práctica de parte de quien no «recibió el sueño». En el campo, se hizo de modo reiterado este contraste para referirse a la legitimidad del saber poseído.

---

supervisar el trabajo realizado con el saber otorgado. Allí hace un importante señalamiento sobre la virtud de quien trabaja con medicina: “debe ayudar a que otros vivan, y que vivan en abundancia”, esto es: vivir bien. Y se ausenta no sin reiterar la visión que definirá en lo sucesivo los cimientos de la construcción de sí que hace Agustina: “ayudar a mucha gente”, para lo cual ella construye una imagen de sí como alguien que debe llegar a ser fuerte como el árbol plantado cerca del agua, que “no se marchita” y “en todo lo que hace, prospera”.

Por último, el epílogo da cuenta de los procesos de socialización de los sueños en la vida cotidiana y las prácticas vinculadas a ellos (narrar, aconsejar, predecir, armonizar o refrescar). En este caso, el sueño, como espacio de trasmisión de conocimiento, evidencia el comienzo de un camino de vida señalado por los mayores. Como es común a partir de las narraciones de sueños en el contexto familiar, en este caso es el padre de Agustina quien interpreta y reflexiona sobre el presagio y el camino que tendrá la niña en el futuro hacia un aprendizaje *de otro modo*, esto es, signado por los seres invisibles que le han otorgado un don, como mucho antes le fue entregado por ellos mismos a su padre, determinando su herencia, su destino de llegar a ser Abuela o mujer que sabe de medicina y de las plantas que curan, siguiendo el llamado de la naturaleza.

En la adolescencia, los sueños con la “abuela” o “maestra de los ancestros”, como denomina Agustina al ser que a través de ellos se manifiesta, se tornaron reiterativos. Ella continuó siendo «llamada», pues las imágenes desalambando y desenredando los ovejitos al igual que otros aprendizajes, emanaron de sus sueños por un tiempo, lo que llevó a que en su memoria quedaran plasmadas las enseñanzas recibidas. Entre tanto, manifiesta, en el resguardo pasaban muchas cosas: “mucha gente joven estaba muriendo, se tiraban al agua o se ahorcaban muchas niñas porque tenían problemas en la casa, o por problemas de pareja, y me daba pesar, era una preocupación muy grande para mí... Yo me preguntaba si podía hacer algo para hablarle a ellos”. Su padre continuaba atendiendo mucha gente, pero dado su volumen de pacientes, Agustina intensificó con el paso del tiempo su apoyo en estas actividades: recogía las plantas para los brebajes, tomaba el pulso, machacaba las plantas (común en la preparación de emplastos), acompañaba en los partos, atenta siempre a qué hacía su padre, qué plantas usaba, cómo sahumaba los niños; así fue “tomando la práctica”. Estas experiencias a temprana edad determinarían su camino de vida, pues, expresa: “a mi

desde ahí mi corazón me mostró que era para ayudar y servir, eso venía en mi mente, como que yo siempre podía hacer algo con todas las cosas que venían pasando, eso venía cada día naciéndome...” (26/07/2017).

### **Caminar en redondeo arrojando semillas. Construcción cultural del conocimiento y el liderazgo.**

El «redondeo»<sup>77</sup> es una figura con una carga expresiva en el mundo misak que se manifiesta de manera recurrente en el pensamiento, en el territorio, en el tejido, en la cosmovisión y en la existencia. La vida de Agustina, en sus distintos recorridos, es un claro ejemplo de este «redondeo arrojando semillas»; de las plantas que le han enseñado y acompañado; de sus saberes sobre los ciclos de vida misak y la partería; de sus historias sobre ser mujer misak; de sus *refrescamientos*. Para apreciar su redondeo se observará con un poco más de detalle cómo ha sido ese ir y venir en el aprendizaje con las plantas en el cuerpo–territorio misak, para lo cual *pensar con* el concepto de lugares de conocimiento (Ulloa, 2016) será de gran utilidad en tanto con él podremos comprender de otras maneras estas relaciones de aprendizaje. Además, sus saberes, legitimados socialmente, han contribuido al fortalecimiento de los espacios de participación para la recuperación y reafirmación de los mismos, en especial aquellos vinculados a la salud propia.

Su legitimación como médica y partera, se ha dado gracias a su conocimiento de la visión de mundo misak, del cuerpo–territorio y sus seres, en particular, plantas y animales. Así como ocurre en el caso de muchas otras mujeres y hombres, parteras y parteros, conocedores del territorio o médicos propios, entre otros sabedores o líderes que han dado sus aportes a la re–existencia misak en las últimas décadas, la legitimación se consolida de un modo procesual en las distintas etapas de una vida, en un redondeo de camino y de palabra, enrollándose y desenrollándose desde y hacia el territorio. En ello, la vivencia y memoria

---

<sup>77</sup> El redondeo hace parte de la comprensión del espacio-tiempo en espiral o caracol, el enrollar y desenrollar que marca la temporalidad misak y que implica: “completar un ciclo para comenzar otro que será distinto y será igual” teniendo en cuenta que “un ciclo no es un círculo, es movimiento: ir y venir” (Orjuela, 2018).

---

de éste son constitutivos de la participación en diferentes espacios comunitarios que implican el devenir «*mama*» o «*taita*».

En su caso concreto, después de las experiencias decisivas en la infancia y adolescencia, Agustina pasaría un largo tiempo dedicada a su cotidianidad familiar, durante el cual experimentaría una sensibilidad especial hacia las plantas que la llevó a desarrollar un vínculo estrecho con ellas a lo largo de su vida; aunado a ello, el legado de su padre y la cercanía a sus prácticas, le valdría muchos años después el reconocimiento de la comunidad no sólo como partera, sino además como médica, conocedora del territorio y de las plantas que curan. La íntima relación que Agustina estableció con las plantas desde temprano, representó un camino de aprendizaje en el que cultivó formas particulares de reconocerlas y clasificarlas –a través del olfato y los sentidos–, así como una sensibilidad para escucharlas en distintos lugares de conocimiento. Bajo el lente de esta historia veremos que el conocimiento no es un objeto que se pueda asir, poseer o dominar; implica una interrelación entre el cuerpo, el territorio y sus seres; nace, crece y se fortalece, a partir de los vínculos establecidos por medio del diálogo entre humanos y no-humanos, conformando un tejido de memorias y saberes anclados a la tierra, corporizados, y guiado por los mayores y los seres del territorio en un diálogo e interacción fluida.

### **Las plantas en la cosmovisión misak**

Las plantas, junto a los animales y los «sitios sagrados del territorio» (páramos, lagunas, ríos, entre otros) hacen parte de los seres espirituales concebidos Mayores (Calambás, 2019). Bien puede apreciarse desde las narrativas de origen en figuras como Mama Dominga, espíritu mayor, originario, al que se atribuyen las bondades frescas y acuáticas de las lagunas y páramos, y quien en el origen dona la coca, planta sagrada que facilitará el pensamiento y la salud del cuerpo físico–espiritual. Ella trasmite la sabiduría, la palabra–pensamiento y el arte de trabajar la tierra que define la comunidad de la gente, los humanos. Este ser de conocimiento, manifestado a través del saber de la planta andina, expresa la salud en un sentido integral, que depende y está siempre referida en el mundo misak a las plantas y al saber de mama Dominga.

Las plantas ocupan un lugar central dentro de la visión de mundo misak, pues son la posibilidad misma de la salud, entendida como cuidado físico y espiritual del cuerpo–territorio, de la comunidad. Imprescindibles para el bienestar social y la armonía son: *Pishinkalu* (orejuela, planta del refrescamiento y el equilibrio); *Kasrak* o *Alegría* (imprescindible en el ritual de armonización); *Wañitsi* o Rendidora (planta de la reciprocidad y equidad); *Kashpura* (maíz, base de la alimentación guambiana, pilar de la vida y la abundancia) (Segundo Plan de Permanencia misak, 2008, p. 22). En efecto, las plantas erigen los cuatro pilares que sostienen la Casa Grande ancestral, sus cuatro columnas –como lo indica el Plan de permanencia (2008)–, las que, a su vez, posibilitan el estado de bienestar y armonía social en todos los demás ámbitos.

Las relaciones de aprendizaje con estos seres no sólo las sitúan en un lugar diferente (en el sentido ontológico), sino que además muestra los distintos lugares de conocimiento o la diversidad epistémica de los pueblos–territorio, como lo explica el médico tradicional Manuel Julio Tumiñá: “desde las pequeñas plantas hasta los grandes seres del territorio son nuestros maestros. La planta es una escuela. Esa es la escuela que nos enseña a nosotros. Es una escritura también”<sup>78</sup>. Por su parte, para Agustina el sueño visionario que la predestinó al saber fue producto de la relación particular que había entablado con las plantas medicinales desde muy niña; en diversos encuentros narró que de pequeña ellas eran su compañía al caminar, las recogía y las llevaba a casa para sembrarlas, poniendo cuidado en su proceso de crecimiento: “así era mi curiosidad y tanto amor por las plantas y las flores”, sostiene, dejando siempre en claro que “las plantas tienen espíritu” y “son medicina”.

### **La vida de las plantas**

Acercarse a la vida de las plantas desde el pensamiento misak, conlleva asumirlas como seres dotados de conciencia, intencionalidad, capacidad de comunicación y, por tanto, agencia; es decir, son *gente*, cuya comunidad –al igual que la de otros no-humanos [animales, lugares, fenómenos]– está definida por relaciones sociales, vínculos afectivos,

---

<sup>78</sup> Conferencia sobre la espiritualidad misak dada por el taita en La María, Piendamó, Cauca, octubre 27 de 2018.



---

compañerismo, intercambio, autoridad o respeto (Descola, 2002). Esto, claramente, demanda situarnos desde una ontología relacional, más acorde con el universo amerindio, que invita a replantear las concepciones de «naturaleza» y sus seres más allá de categorías binarias, excluyentes y jerárquicas. Desde esta perspectiva se abre el campo de comprensión de los procesos de aprendizaje con las plantas, dado que se posibilitan las relaciones simétricas con ellas y por tanto se multiplican y diversifican los *lugares de conocimiento con ellas*, tal y como lo podremos observar a través de las narrativas de Agustina Yalanda. Se da por entendido, entonces, que de esta manera se privilegia el conocimiento misak arraigado en la vivencia del territorio, por encima de las abstracciones y clasificaciones botánicas, que han negado de múltiples formas estos conocimientos y a los conocedores, al tiempo que han facilitado procesos de apropiación del saber (Nieto Olarte, 2006).

En tanto las relaciones con los no-humanos son un *continuum* de vida, con las plantas en particular, se da una co-constitución afectiva. Así, por ejemplo, Agustina nos explica el origen de una importante planta para la salud misak: la *pishinkalø* (verdolaga u orejuela). De ella nos cuenta que era una mujer y siempre permanecía en lugares fríos: “este es el símbolo de la mujer. *Pishi* es equilibrio, las mujeres somos equilibrio. *Kashak* (maíz) y *pishinkalø* son pareja; *kashak* relaciona al sol y *pishi* a la luna, ellos desde que se unieron vivieron en equilibrio y alegría con la naturaleza; son las dos plantas para armonizar nuestros trabajos” (07/2020). Vemos en ello que una de las plantas empleada para los refrescamientos vincula no solo a otra planta (el maíz) –en su historia propia–, sino también al sol y la luna bajo el concepto de equilibrio; al maíz con el sol y al *pishi* con la luna (lo frío). En el acto de nombrarla está conjurando al sol y la luna, lo caliente y lo frío, en busca del equilibrio. De allí, que el aprendizaje con las plantas se vincula a la historia propia inscrita en la lengua<sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup> Cabe recordar aquí los procesos pedagógicos adelantados por mama Bárbara Muelas que, fundamentados en la recuperación y fortalecimiento de la lengua propia, las narrativas, los topónimos, la manera propia de nombrar el mundo y sus seres desde el namtrik, han sido una parte vital en sus luchas por la re-existencia (ver capítulo I).

En este sentido, los caminos del aprendizaje son tan diversos como lo son los lugares de conocimiento. A este respecto, bien ha puesto de relieve Ulloa (2016), que las mujeres mantienen una especial cercanía y cuidado de los no-humanos, en este caso las plantas, a través de sus prácticas cotidianas en *las chagras, cultivos y jardines medicinales*. Estas actividades constituyen la base de dos ámbitos fundamentales e interdependientes para el bienestar: la alimentación y la salud; ambos, referidos al cuerpo físico y espiritual, a lo individual y lo comunitario, en un sentido integral. Desde esta perspectiva, enfatiza E. Escobar, flora y fauna “más que elementos biológicos o materias primas, son almas, sus aliados para la vida”, con los cuales se establecen vínculos de reciprocidad, afecto y respeto, avivados a través de la vida diaria, en pocas palabras, plantas compañeras (Flores, Echazú Böschemeier, & Greco, 2019). Ya sea en la cocina preparando alimentos, bebidas, medicinas, o en la chagra al sembrar, limpiar o recoger las plantas y comestibles, las mujeres pasan una importante parte de su tiempo cuidando estos *lugares de conocimiento* donde, además de compartir saberes entre ellas, afianzan vínculos con sus hijos al inscribirlos en el territorio, acercarlos a la tierra, las plantas, los animales y a los conocimientos que, como destacaron mama Cecilia Almendra y Miriam Aranda en el campo, son decisivos para aprender a vivir como misak: acompañar, escuchar las historias y conectarse con la tierra, abrir la mente y el corazón a ella desde los primeros años de vida.

Es claro que los lazos establecidos con las plantas a través de la experiencia cotidiana son de afecto y cuidado, de un modo similar a las relaciones familiares. Las mujeres les dispensan atención, cariño y tiempo; a ellas se habla, se solicita su favor cuando se usan en rituales y en procesos de curación en la medicina propia. La relación está así mediada por el diálogo, la protección, la reciprocidad y deriva en un aprendizaje constante, en virtud de lo cual bien pueden ser llamadas, en palabras de Descola (2002): “maestras de los jardines”. Diferentes etnografías (Descola, 2002; Ulloa, 2012, 2016; Mahecha, 2004) dan cuenta de esta relación en términos de un vínculo «maternal», equiparado sólo al cuidado prodigado a los hijos y a la familia, pues en últimas la salud de estos depende de las bondades posibilitadas cuando ellas crecen con el cariño y conocimiento suficientes puestos en el proceso, en ello va su poder curativo; en esta medida: “se cuidan las plantas como se cuida de los hijos”, nos recuerda D. Mahecha (2004) desde el contexto amazónico. Tal relación es

atravesada por la reciprocidad; esto es, las plantas en virtud de su agencia e intencionalidad, cuando lo desean, protegen, enseñan, guían, brindan sus beneficios y aparecen en el camino o en los sueños de aquélla persona a la que desean revelarse. Esta ha sido la experiencia de Agustina; como relató, desde niña las plantas se le presentan con facilidad, se comunican, brotan cerca de ella, han rodeado su camino y la han guiado hacia el aprendizaje:

La gran maravilla que cuando voy en el camino las plantas me aparecen, me las encuentro como en un jardín y cojo -pido permiso a los espíritus- y las huelo... las que huelen amargas uno se da cuenta que deben ser analgésicos; las dulces deben ser buenas para los niños. Así uno va imaginando y va encontrando... Fuera de lo que uno tiene cultivado, también hay plantas que nacen solitas. Aquí en el patio empezó a nacer las plantas que yo necesitaba. Pensaba traer y sembrar el piecito y aparecen ahí, los pájaros traerán la semilla y la tiran por ahí, nacen. ¡Para mí fue tanta alegría que aquí en mi patio nació lo que no he sembrado! Nació el diente de león, el cordoncillo, el laurel. Todo lo que toca ir a traer lejos, ellas aparecieron aquí en el corredor [...] entonces es la misma maravilla de la naturaleza que ayudó a botar las semillas hasta acá sembrando por medio del viento y con los pájaros [...] Yo aprendí probando las plantas: iba por ahí, las recogía en el camino y las probaba, pensaba para lo que debía ser... y luego veía que daba un gran beneficio.

Las palabras de Agustina dejan entrever el conjunto de relaciones que componen su amistad con las plantas, su respeto por ellas y su modo de ser curandera misak. Para empezar, vemos que la chagra no es el único lugar de conocimiento de las plantas, en realidad es el cuerpo-territorio que Agustina habita como misak, incluso todo aquel que recorre en su caminar en redondeo; porque sus caminos también incluyen los territorios de *afuera*. Es en este caminar que, gracias a su vínculo afectivo con estos seres mayores, se le aparecen en el camino y brotan con facilidad en su jardín; es decir, la buscan y han permanecido siempre cerca de ella a lo largo de su vida<sup>80</sup>. Luego apreciamos el cuidado de su relación con ellas, en un

---

<sup>80</sup> Una emotiva narración durante el trabajo de campo en casa de Agustina a partir de la cual ella quería ilustrarme que las “plantas tienen espíritu”, da cuenta de este vínculo profundo y la forma en que ellas a partir de su capacidad de acción e intencionalidad mantienen una cercanía y diálogo con los humanos. Aquélla noche, en torno al fuego de la cocina, relató cómo un sobrino que cuidó de su casa mientras ella viajaba, rozó –en razón de su ignorancia sobre botánica- todo su jardín, y así cortó hasta la raíz todas sus plantas tan cuidadas: rosas, siempreviva, manzanilla, toronjil... Al llegar a casa y ver lo sucedido, Agustina irrumpió en llanto y reclamos frente a esta afrenta cometida: “yo lloré como si se hubieran muerto mis hijos. Y después de dos días, me soñé que cada una de las plantas me decían: -El que me hizo así no sabe nada. Pero él sin importarle nada nos hizo esto, nosotros estamos aquí secos. Usted no lloré más, no bote más lágrimas: nosotros volvemos a

delicado gesto de respeto al pedir permiso a los espíritus para tomarlas, sembrarlas y trabajar con ellas. Este gesto representa el reconocimiento del ser–otro de la planta, de su subjetividad, al igual que del tejido espiritual en el que se inscribe en el cuerpo-territorio misak. Y, como parte de todo este relacionamiento y aprendizaje, las plantas son *incorporadas, imaginadas*, en la práctica de conocimiento y de entendimiento de su ser. El conocimiento de las plantas es un conocimiento incorporado (Vargas Roncancio, 2017); tal y como lo expresa con claridad en sus propias palabras: “*yo aprendí probando las plantas: iba por ahí, las recogía en el camino y las probaba, pensaba para lo que debía ser... y luego veía que daba un gran beneficio*”.

Como se afirmó con anterioridad, el *continuum* de vida expresa una comunidad social que incluye los seres más–que–humanos. Esta porosidad ontológica que abre la capacidad de afectar y ser afectados, por ejemplo por las plantas, se traduce a su vez en una corporalidad abierta y co-extensiva tanto con la casa como con el territorio. Se entiende entonces que bajo esta ontología relacional, la reciprocidad sea una cualidad de las relaciones afectivas y de aprendizaje con las plantas. A ellas se les cuida y ayuda en su proceso de crecimiento, al tiempo que ellas se instauran como seres guardianes de la casa, de sus habitantes, sus animales y alrededores. Para Agustina, por esta razón es fundamental rodear la casa de variedad de plantas, flores y animales, mantener limpios los sembrados y jardines (tal como le recordaba la maestra en los sueños): “ellos son protección”, afirma, y gustan de estar siempre acompañados. Así, participan en el sostenimiento del bienestar en el cuerpo–casa–territorio, como un todo interrelacionado atravesado por la reciprocidad.

En consecuencia, el *conocimiento incorporado* de las plantas, atañe tanto al propio cuerpo como a ese otro extendido, el cuerpo–casa–territorio, dentro del cual las chagras juegan un rol determinante. Es lo que Pinzón, Suárez & Garay (1991) han documentado (con curanderos del Valle del Sibundoy), mostrando el papel que desempeñan las chagras y los jardines medicinales como lugares de inscripción de la memoria y el saber: allí se materializa

---

parar otra vez... [llora]. Yo les puse agua y les sembré otra vez y preparé agua de refresco en balde y eché en cada mata a todos... a un mes todo había crecido, haber cortado hasta la raíz y todo había retoñado... a los tres meses todo se había vuelto a llenar”.

---

el camino recorrido durante toda una vida para llegar a acceder y manejar a profundidad el saber de las y los médicos tradicionales, curanderos o sabedores. Ellos constituyen la evidencia del aprendizaje, de los vínculos intergeneracionales al igual que entre humanos y no-humanos para llegar a su concreción en procesos de curación y bienestar comunitario; en esta medida, pueden ser significados como centros de saber y pensamiento. De hecho, “en la chagra se inscribe el conocimiento y poder ganados en el proceso de aprendizaje. Esto valida socialmente al curandero para ser reconocido como tal en la comunidad” (Pinzón, Suárez, & Garay, 1991).

En el caso de Agustina, su hijo (Tunubalá Yalanda, 2017) refiere que utiliza en sus trabajos más de 100 plantas medicinales. Este amplio saber le ha valido el reconocimiento social dentro y fuera de la comunidad, lo cual pude constatar con diferentes interlocutores en campo<sup>81</sup>. El dominio profundo de sus múltiples usos, efectos, preparaciones y clasificaciones<sup>82</sup>, al igual que de los pisos térmicos propios de cada una, los polinizadores, los rituales en los que pueden ser usadas así como las narrativas de origen y seres espirituales a los que están asociadas, dan cuenta de un conocimiento producto de un largo camino acompañada de estos seres, el cual ha puesto al servicio de la comunidad, el territorio y, en especial, de las mujeres e infantes. Durante el trabajo de campo, tuve la oportunidad de hacer recorridos por varios jardines y chagras –siguiéndola por diferentes territorios o recibéndola en casa, lo cual constituyó una experiencia de inmersión en el universo botánico—. En estos, ella reconocía una amplia variedad de plantas presentes en los distintos lugares, llamándolas por sus múltiples nombres, al tiempo que gustaba de relatar sus usos medicinales, dar recomendaciones de cuidado, preparaciones y tratamientos para diferentes dolencias o situaciones (ya bien en bebidas, emplastos, baños, cremas, etc.); intercambiaba plantas, recogía para llevar a sembrar en otros territorios y regalaba de las que siempre traía consigo, en un caminar caracterizado por viajar acompañada de ellas.

---

<sup>81</sup> Me refiero a médicos tradicionales, autoridades misak y distintas personas de la comunidad a quienes ella sirvió como partera; al igual que muchas de las personas que hacen parte de las redes externas que la han involucrado en múltiples procesos de transmisión de sus conocimientos herbolarios y de partería.

<sup>82</sup> Las plantas se suelen clasificar en masculinas y femeninas, así como en frías y calientes o dulces y amargas, siguiendo las explicaciones de Agustina. Sobre este sistema de clasificación puede verse Portela (2006).



*“uno anda regando semillas, la cosecha será de los jóvenes”.*

### **Las plantas en perspectiva: la visión de Agustina**

Cuando hablábamos sobre plantas –tema que siempre surgía en nuestras conversaciones–, resaltaba la singularidad de su recorrido y la necesidad de transmitir los conocimientos a las nuevas generaciones dentro y fuera del territorio, así como de que las parteras jóvenes continúen su trabajo de una manera profunda; lo cual desde su perspectiva significa con conocimiento de las plantas, sus usos, el territorio, al igual que de las historias de origen, ya que esto se ha ido perdiendo –lo que le causaba tristeza–, pues hoy no se aprende y existe una ruptura intergeneracional (cierta dosis de recelo, de un lado, y desinterés de los jóvenes, por otro) que afecta la trasmisión de estos saberes en la actualidad. En una ocasión, expresó al respecto:

Para mí como partera fue una misión bien tremenda [risas], porque ninguna otra partera ha hecho este caminar o este proceso de ir investigando, de ir buscando las plantas y mirar para qué sirve; para el ciclo de vida de las niñas, los recién nacidos, para los baños, qué plantas son efectivas, todo eso fue una gran enseñanza que ella misma me había puesto en el camino [la “abuela” o su “maestra” de los sueños] para buscar yo misma y tampoco no tener guardado, como otras parteras que dicen: “lo que es mío, yo no voy a enseñar a nadie” (...). Yo pienso que mucha gente joven necesita conocer y aprender... las plantas algunas son para dolencias, algunas son tranquilizantes, algunos son para armonizar, algunas son del centro, otras del clima

---

frío, otras del clima más caliente; para las personas que son de clima caliente son efectivas las plantas del frío, para los que son del frío les sirven las de tierra caliente, todo eso hay que saber... *La partera tiene que conocer las plantas. Partera que no conoce las plantas no es partera.* Tiene que conocer los ciclos de vida de las plantas también. Eso me lo enseñó una maestra [en los sueños] y la herencia de mi papá. El resto lo fui explorando yo misma...

En sus palabras podemos observar que, por una parte, la particularidad de su conocimiento herbolario y de partería se encuentra inscrito en una cosmovisión misak dinámica y actualizada (la idea de esparcir sus semillas al caminar dentro y fuera de su territorio para los jóvenes que quieran recogerlas, esto es, continuar los procesos de aprendizaje); es la emergencia de la relación con las plantas, con los Seres Mayores, con los sueños y los seres que enseñan en el territorio, entre otros. Y, por otra parte, en coherencia con su caminar, el vínculo entre partería y saber profundo de las plantas (conocer sus historias de origen), es indispensable para las nuevas generaciones, lo cual se traduce en la lucha por la pervivencia, por la re-existencia misak emprendida en las últimas décadas. Así, la vida de Agustina en su caminar en redondeo arrojando semillas se ha convertido en un ejemplo más de las formas que ha adoptado la re-existencia misak y que se manifiesta como un legado para las nuevas generaciones, pues como expresa: *“uno anda regando semillas, la cosecha será de los jóvenes”*.

Por estos motivos, el recorrido de mujeres como ella, a través del conocimiento y su dinámica en espacios y lugares cotidianos, se torna aquí importante de exponer en virtud de constituir un testimonio del rol de las mujeres en la producción y conservación de conocimientos, lo cual –como analiza Huenchan, (2005)- “no siempre es reconocido en el debate interno de los pueblos indígenas” y, claramente, está ligado de modo inexorable a la conservación de la diversidad biológica y cultural. En sus prácticas cotidianas, las mujeres ponen en circulación variedades de plantas, medicinas, semillas, alimentos, recetas, historias; ellas recogen, intercambian, comparten, cuentan y enseñan, en niveles que hoy suelen trascender lo local. Sin duda, como resaltan Pinzón y Garay (1991; 1993), ello evidencia un conocimiento profundo de las relaciones ecológicas más significativas y complejas: vincula condiciones ambientales, climáticas, polinizadores, relaciones entre suelos, plantas, animales y especies, además de implicar años de experimentación y

sistematización; lo cual incide en la “creación de biodiversidad”, en consecuencia de la predominancia de los policultivos, así como del intercambio de conocimientos y material biológico entre diferentes territorios y micro-climas.

### **2.1.1 Partería: la práctica de la siembra de vida**

*Las parteras, además de ser practicantes de la re-existencia y lideresas espirituales, también son imaginaciones insurgentes que luchan por mantener la relacionalidad de sus mundos.*

Arturo Escobar (2016, 2018)

*Nuestros úteros son nuestro primer territorio [...] El verdadero mandato radica en romper con lo que nos han impuesto, con lo que nos ha violentado, con el dolor que nos han heredado. La sanación es un acto político y estamos comprometidas e involucradas con ese sentir.*

Mujeres en Trueque e Intercambio de Saberes asociados a la partería.  
Guambía, febrero 15 de 2020

En el resguardo de Guambía, la partería constituye en la actualidad uno de los saberes más visibles en el proceso de recuperación cultural de las últimas décadas. A través de él, se afirma la re-existencia misak, el pensamiento, la cosmovisión y los valores propios, al tiempo que se recrean los vínculos sociales, familiares, afectivos, no solo entre humanos sino también con no-humanos y con el territorio. En él, la comunidad se observa y reflexiona sobre la continuidad o discontinuidad intergeneracional de sus saberes, el reconocimiento de estos y de sus practicantes al igual que los procesos de re-creación cultural. Es así mismo, un saber con el que se replica y fortalece la medicina tradicional, la botánica y la espiritualidad, donde se afianzan los lugares de conocimiento, los espacios de resistencia, los lazos intergeneracionales y, en especial, entre mujeres. El parto es un proceso trascendental dentro de la visión de mundo misak; por supuesto, comprende más que el dar a luz. Es un momento cumbre a nivel físico y espiritual donde se celebra la vida, donde se ponen en circulación las prácticas en torno a ella, donde se trenzan y anudan los hilos de los ciclos de vida. En este contexto, las parteras son guardianas y sembradoras de las semillas



de vida, de su germinar y crecimiento; el carácter relacional de sus prácticas incide en la salud y el bienestar a diferentes escalas: cuerpo, comunidad y territorio.

Hoy, en el contexto de reactivación cultural misak, la partería constituye un “*saber vivo de la esperanza*”, retomando la definición de Tatiana Bachiller (2020). Las parteras<sup>83</sup> en Guambía recorren acompañando, y su *acompañar* abarca mucho más que el parto. Ellas son tejedoras de los puentes que cruzan quienes llegan del otro espacio a este, el «mundo del medio», porque las niñas y niños no nacen: «llegan». Son mujeres que guían con su sabiduría el proceso de la siembra y gestación de la vida en relación con los astros, los seres y la vida del territorio, a través de rituales, cuidados y consejos<sup>84</sup>, velando por un buen nacer como condición de posibilidad para el buen vivir; lo cual implica parir con amor, en la alegría y el calor del hogar, del fuego donde se ombliga la vida, en compañía de los seres de la comunidad y de la familia. Ellas son guardianas del calor de los úteros, de los vientres, de las placentas y del hogar; sus herramientas de trabajo son la fuerza de sus manos<sup>85</sup>, de su

---

<sup>83</sup> Hablamos de parteras porque el diálogo se enfocó en ellas, a partir de la narrativa de Agustina Yalanda y de los diálogos con Luz Miriam Aranda, y porque en Guambía son mujeres en su mayoría. Sin desconocer aquí que este también es un oficio de hombres, que hace muchos años era común que ellos lo ejercieran, así como que las mujeres al parir en sus casas contaran con la ayuda principalmente de sus esposos, al igual que de sus suegras y madres. En su indagación, Tatiana Bachiller (2020) anota que en la actualidad son sólo tres los hombres que ejercen esta labor en Guambía. La autora, además, brinda a partir de su muestra de campo una caracterización de estas sabedoras que es pertinente referir aquí con algunas cifras: el 65% tiene más de 60 años de edad; un 35% no posee ninguna escolaridad y sólo el 14% tiene una escolaridad sobre quinto de primaria; el 80% habla namtrik como principal lengua; el 60% apoya su trabajo en los aprendizajes recibidos dentro del núcleo familiar (madre, padre, abuelos); el 71% ha ocupado cargos de autoridad en el Cabildo; el 64% apoya su trabajo en la medicina tradicional con armonizaciones, refrescamientos, entre otras prácticas espirituales propias; el 21% son seguidoras de iglesias evangélicas, por lo que no se apoyan en la cosmovisión propia; el 80% no cuenta con aprendices a quien transmitir sus saberes. La mayoría de ellas ha experimentado algún tipo de minimización de su labor frente a médicos convencionales. La mayoría recibe retribución en especie por su trabajo (gallinas, huevos, hortalizas) y cuando es económica varía entre 20.000 y 40.000 COP, lo cual es insuficiente para su subsistencia. De otro lado, refiere que la cifra de partos atendidos por las parteras tradicionales en Colombia, es cercana al 30% del total de los partos presentados en las zonas rurales y urbanas marginadas, entre otros datos arrojados por la autora (véase Bachiller, 2020).

<sup>84</sup> En los diálogos con la partera Luz Miriam Aranda, expresó que desde el primer mes de engendramiento el niño ya es un «ser» que pertenece a la comunidad y está inscrito en la cultura; también sostiene César Tunubala (2017), que la concepción de «feto» no existe para los misak en tanto es considerado alguien que ya *es* y ha *llegado* al territorio desde el momento en que se engendra. En esta misma dirección afirma Portela (1999), antes que de un parto, se trata del «recibimiento» del niño (a). Desde los primeros meses de gestación, la madre es acompañada a través del consejo por parte de los abuelos y mayores, agrega Mama Luz Miriam Aranda.

<sup>85</sup> Hugo Portela (2006) enfatiza en que la técnica por excelencia de las parteras es el *sobar* o acomodar, un trabajo indispensable de cara al proceso de parto: “es un saber donde los brazos y las manos se convierten en

pensamiento, su capacidad de ver, de sentir y de leer la naturaleza, sus palabras de consejo, sus diálogos con las plantas, el rezo y la invocación de los seres espirituales que les guían a través de visiones y ensueños.

En este apartado se observará el saber puesto en circulación con la partería, el rol de las parteras y la consolidación de su liderazgo en las últimas décadas al tomar visibilidad dentro y fuera del territorio, además de constituirse en una de las principales fuerzas de la re-existencia misak, donde se reproduce, circula y se afirma la cosmovisión y las prácticas de vida. Así mismo, se lo podrá apreciar a través del largo trayecto recorrido por Agustina hacia este saber, avisado en los sueños pero afianzado por años de experiencia, aunado al liderazgo que ellas ejercen en diferentes ámbitos de la comunidad. En relación con todo ello, se observará cómo la partería constituye hoy un lugar a través del cual se re-piensa y confronta lo propio frente al cambio, la transformación e irrupción de procesos ligados al embate desarrollista propio de la modernidad, como la colonización de saberes, del cuerpo, de los espacios propios y los retos de Guambía a través de su re-existencia.

### **Configuración del liderazgo a través del tejido cuerpo-territorio-comunidad**

Como se ha mostrado con anterioridad, en la vida de Agustina el aprendizaje intergeneracional vivido en el hogar, aunado a las relaciones establecidas desde temprano con lugares y seres de conocimiento como la huerta, el territorio, las plantas y los seres de los sueños, inclinaron su vida hacia el saber. Este camino, cuyo punto de partida fue el hogar y la educación propia ligada a él, le permitió sumergirse en «otros modos» de conocer. Y aunque son largos los recorridos de aprendizaje y abarcan todas las etapas de una vida, cada una de estas etapas previas a la adultez fue decisiva en la vida de Agustina para llegar a ser una partera reconocida, para lo cual tuvo que pasar por un período de *corporización* del saber en su historia personal como curandera. Hemos visto en los relatos de este proceso,

---

instrumentos de conocimiento” (p. 171). El «acomodar» al bebé en el vientre para que tenga la posición idónea una vez llegue el momento del parto constituye un saber vital para el bienestar de la madre y la criatura.

---

cómo esta *corporización* implica, a su vez, un devenir con el *territorio* a través del conocimiento de las plantas, de los lugares de pago y de la relación con los seres tutelares en las distintas prácticas espirituales. Es por ello que será solo en la adultez cuando sus conocimientos, puestos durante años al servicio de la comunidad, le permitirían ser convocada, escuchada y abrirse lugar en la esfera pública a través de la participación en el diseño y construcción comunitaria de espacios ligados al proceso de recuperación y fortalecimiento de la identidad misak, acelerado en la década de los ochentas y noventas. Este trabajo comunitario es, precisamente, lo que permite el devenir «mama» o «taita»: persona que ocupa un lugar destacado y activo en la vida comunitaria en tanto ha servido a su pueblo; de allí que detenta autoridad. A continuación, se observará el proceso de Agustina para llegar a ser partera, con el fin de mostrar con su historia las relaciones cuerpo–territorio–comunidad.

En sus memorias, está vivo el recuerdo de cómo cuando tenía poco más de veinte años, comenzó a realizar procesos de curación porque su padre se vio impedido para atender pacientes, a causa de una enfermedad grave, hasta fallecer meses después. La gente estaba preocupada por no tener a quién acudir con sus dolencias y continuaba llevando los niños a su casa en busca de ayuda, aún después del fallecimiento de su padre, lo que despertaba su angustia. Recordó entonces cómo su padre usaba en sus curaciones una piedra para machacar los remedios, una mochila para guardarlos y un totumo donde ofrecer las bebidas; a estos elementos imprescindibles para él, ella se aferró y se empeñó en conservar cual amuletos. Cierta día, al llegar un niño en muy mal estado de salud, ella, preocupada, acudió a estos utensilios y elaboró el trabajo aprehendido; preparó las mismas bebidas, acomodó el pulso, hizo sahumeros, masajeó el cuerpo del paciente e invocó al espíritu de su padre solicitando ayuda: «yo le dije a él: “si usted ha dejado estas cosas, si espiritualmente me ayuda, yo voy a curar estos niños”». Este sería el comienzo de una larga trayectoria como médica reconocida, atendiendo pacientes en casa y en sus diferentes trasegares: “ya después fueron contando entre vecinos y empezaron a traer más niños (...), eso no era pues como de decir que no. Ya de ahí empezaron a llegar en filas, se calmaban un día y al otro día llegaban otros”. Fue así que –hacia los años ochenta– se popularizó su trabajo como curandera, en principio entre vecinos y en Cacique, su vereda natal, luego en toda la comunidad.

Otro evento que también destaca en esta etapa de su vida, fue cuando se vio requerida a auxiliar mujeres en emergencia de parto que no alcanzaban a llegar hasta el casco urbano para ser atendidas, por lo cual los vecinos acudían en busca de su ayuda. En consecuencia, la voz empezó a correr y a llegar más gente; aunque enfatiza que también tuvo mucho que ver la recomendación que de ella hizo el médico tradicional de la zona, quien para entonces ya la reconocía como una mujer con conocimiento de plantas. Ante estos sucesos, regresó al sueño visionario de su adolescencia y pensó: “¡ese sueño ha sido realidad!”. Pero este era apenas el inicio de su trabajo en la comunidad, de la realización de las visiones y enseñanzas de los seres de los sueños, y de los saberes heredados de su padre. Sería en los años posteriores, hacia sus 30 años de edad –tiempo en el que ya es madre cabeza de hogar–, cuando se da a conocer aún más, ya que en esta década su vida estuvo vinculada a la escuela de Cacique alrededor de doce años.

Rememora con agrado su trabajo en la escuela, donde fue contratada como cocinera. Sin embargo, ante las diferentes dolencias que estudiantes y maestros presentaban y, en lugar de enviar los niños para la casa –el servicio de enfermería no era común en las escuelas de las encumbradas montañas andinas–, lugar donde sabía que no iban a contar con medicina alguna, improvisaba una cama, les «acomodaba el pulso» y les preparaba bebidas a base de plantas. Así, su saber se popularizó más, tomó reconocimiento por parte de la comunidad de la vereda y se volvió frecuente que los niños y niñas la buscaran para contarle sus dolencias e incluso los problemas familiares asociados a ellas y recibir sus cuidados. Allí, relata, a veces tenía que pasar de hacer el almuerzo para 150 personas, a correr a auxiliar urgencias de parto de mujeres que no alcanzaban a ser trasladadas desde las montañas hasta el hospital, en la cabecera municipal de Silvia.

A raíz de su proceso colaborativo en la escuela, comenzaron a convocarla para «ayudar a pensar» en los diferentes proyectos en que trabajaba la comunidad relacionados con la recuperación cultural, en las décadas de los ochenta y principios de los noventa. Sus actividades se intensificaron en este momento debido a que en torno al espacio de la escuela, como lugar de re–unión, giran varios proyectos en los que participa con docentes; y además, es el tiempo en el que se estaba convocando a mucha gente para unir ideas desde abajo, en un «redondeo» de pensamiento. Es el tiempo de importantes líderes como Lorenzo Muelas,

Misael Aranda y Avelino Dagua, quienes trabajan en proyectos en pro de la autonomía (muchas veces en compañía de «solidarios» externos). Agustina lo recuerda como un buen tiempo, cuando en el resguardo se convocaba y escuchaba a los mayores sin necesidad de apelar a un título profesional, pues resalta que así eran las cosas en la época de liderazgo de Lorenzo Muelas. De su pluriactividad en este momento, destaca:

Yo que no había estado en la escuela ni nada y ayudando en las tareas a los profesores. Siempre llamaban que los ayudara. Después empezó el tema de educación propia, cuando estuvo el taita Lorenzo Muelas, fue que empezó ese Proyecto Educativo Guambiano. Entonces ahí también me vincularon para que ayudara a pensar. Estuve en ese proyecto del plan educativo misak hasta que terminara. Luego empezó el Plan de Vida del pueblo misak, y me metieron también allá, yo estando en la cocina y que fuera ayudar día sábado-domingo, hasta que terminó ese proyecto. Luego empezó otro, Hogares de Bienestar, ahí también me metieron y me nombraron de tesorera. Ya estando ahí, el Cabildo empezó con un proyecto de Justicia propia, entonces como yo había hecho un proceso de derechos humanos, supieron de eso y me metieron, que apoyara ese proyecto de justicia propia. Después el Plan de Vida, después el Comité Educativo. Eso fue hasta el 2000, estando dentro de esa escuela. (...) Cuando estaba el taita Lorenzo Muelas invitaba a colaborar en mucha cosa, yo era reconocida, siempre me invitaba a pensar el proyecto Ley Misak, el Plan de Permanencia Cultural, éramos buenas cabezas para pensar con todos los taitas. (...) Ya después ahí iban a hacer el proyecto de Comunicación y ahí unos profesores me tenían visto que yo expresaba bien el español, entonces ahí me vincularon. Los primeros comunicadores de aquí éramos nosotros, antes de la emisora. Yo cogí bien rápido ese tema de entrevistas, grabaciones. Yo traducía y salíamos por radio.

Es un tiempo agitado y creativo en el proceso de pervivencia cultural misak a través del cual, poco a poco, los mayores van “retomando el hilo de la palabra” (Vasco, 2002). Allí comienza el Comité de Historia, la recuperación de la tradición oral, de la educación propia centrada en la lengua *namtrik*, de los rasgos culturales como el vestido, el sombrero *tampalkuari*, las narrativas de origen, los topónimos, entre otros, derivados de la lucha por la recuperación de la tierra. Agustina pone de relieve los frutos arrojados por este trabajo comunitario vinculado a un proceso tan importante como es la redacción del Plan de Vida. Resalta que, a nivel educativo, los resultados fueron la creación de los colegios precursores de la educación propia: colegio Agroguambiano, colegio de la vereda Campana, Las Delicias, entre otros. La importancia de este periodo de trabajo la realza también al señalar: “la casa

de plantas medicinales, los puestos de salud, el Hospital Mama Dominga, la emisora comunitaria, el proyecto de primera infancia, todos esos son los resultados del Plan de Vida”.

Como suele destacar sobre esta etapa de su vida adulta, su experiencia de mundo no se redujo al quehacer en la cocina: “en la escuela no estaba untándome de grasa no más o de tizne, aprendí y ayudé mucho”. Este aprendizaje por más de doce años, la llevó al comienzo de una larga trayectoria no solo como popular curandera y partera, sino a tomar voz y lugar en la comunidad a partir del trabajo colaborativo de pensamiento y creación que emergía desde las bases, convergiendo en un redondeo de pensamiento que definiría la vida misak las décadas siguientes. Cabe destacar que para algunas mujeres que apoyaron procesos en esta época, su liderazgo estuvo vinculado al espacio de la cocina como lugar de pensamiento, de palabra y planeación–acción. Vale la pena llamar la atención sobre la referencia constante al hecho que el trabajo en el Plan de Vida se dio «pensando y cocinando», elementos que en Guambía están ligados y que hacen del *Nakchak* el espacio por excelencia de circulación del conocimiento, de la historia propia y de las palabras que enseñan y forman, al igual que de vivencia de lo comunal y de resistencia<sup>86</sup>.

En los años noventa estos procesos siguen consolidándose. Muchas personas –entre ellas Agustina y jóvenes líderes– se forman escuchando las enseñanzas y la tradición oral en la voz del mayor Avelino Dagua, quien orientó talleres en los cuales se buscó el rescate de la historia propia. Por entonces, ella comienza un camino de participación en actividades fuera de la comunidad, vinculada al ámbito de los derechos humanos; realiza trabajo teórico y de

---

<sup>86</sup> Catherine Walsh [entrevista] reflexiona en torno a la cocina como espacio de pensamiento y participación política en las resistencias indígenas; esto lo ilustra con su experiencia en una de las caracolas del EZLN en México, donde pese a su rechazo inicial de, como mujer, tener que asumir el ámbito de la cocina, después de compartir con las mujeres zapatistas comprendió la importancia de éste en tanto espacio político de resistencia, de palabra, convergencia y planeación de las luchas. En Guambía, se ha observado en esta línea, la trascendencia del despliegue de pensamiento y palabra que emerge desde la *Nakchak* y el *Nakuk*; por lo cual nos recuerda Vasco (2002) en su trabajo etnográfico: “de la cocina sale el manejo de un pueblo. De ella se coge el hilo del respeto del amor. Por eso decimos que el derecho nuestro sale de las cocinas. Allí los mayores hablan y en su voz caminan la sabiduría y el conocimiento de los anteriores. (...) allí [los hijos] se hacen guambianos” (p. 386). Jacinta Dagua (citada en Acosta, 2002) rememora que los mayores suelen afirmar: “desde la cocina tienen que hablar”, lo cual recoge el carácter político y formativo de la *Nakchak*.

---

recopilación de cifras en esta materia<sup>87</sup>. Pero tal vez su participación más destacada de estos años, donde se consolidaría su rol de médica tradicional y partera, se da hacia finales de la década (años 96 y 97) cuando empieza un vínculo con Sierra Morena –espacio de la salud propia y las plantas en Guambía– donde con el médico Richard Schumacher, quien organizaba en ese momento lo referente a la salud, impulsó la medicina tradicional y surgió la idea de agrupar a las parteras de la comunidad a fin de que pudieran ejercer su trabajo en un espacio destinado a ello. Agustina deja entonces atrás sus días en la escuela y participa de planes encaminados a fortalecer la salud propia. Como destaca, empezó a plantear que era importante sacar adelante el sistema de salud y convocar a parteras y médicos tradicionales para “pensar a dónde estamos yendo”. De este trabajo quedó un aprendizaje que afianzó su liderazgo, ya de por sí visible en Sierra Morena durante varios años, tiempo durante el cual se fue consolidando este espacio de saberes alrededor de la medicina tradicional, las plantas y la partería, crucial hasta hoy en el proceso de re–existencia y un lugar, además, de pensamiento y reunión en torno a diferentes proyectos.

En la actualidad, ya cerca a sus setenta años, en virtud de su larga trayectoria de aprendizaje y de sus aportes a los procesos en la comunidad, Agustina resalta en el contexto nacional como una de las parteras más respetadas por su conocimiento de la medicina tradicional, de las plantas, de la cosmovisión y las narrativas propias, cuanto integra en las prácticas que lleva a cabo. Ello le ha valido ser llamada hoy “Embajadora del pueblo guambiano” (Bachiller, 2020), debido a su caminar dentro y fuera de la comunidad que redundó en una visibilización no solo de la práctica de la partería en el resguardo, sino más allá de sus límites, en diferentes departamentos de Colombia, en una itinerancia de diálogo–enseñanza

---

<sup>87</sup> Esta experiencia de aprendizaje marcó la vida de Agustina porque significó el comienzo de una itinerancia adentro–fuera del territorio, por varias ciudades del país e incluso otros países. Además, implicó participar en talleres, recoger estadísticas de desplazados por la violencia de los pueblos originarios, víctimas del conflicto armado, desapariciones forzadas, reclutamiento de menores, etc. Detalla que tuvo que dejar de ser integrante debido a la agudización de la violencia en esa época, pues se estaban produciendo muchas amenazas y asesinatos en el Cauca. Hoy en día, resalta que de este aprendizaje queda que hoy cuente con la experiencia para apoyar procesos como el de *Ruta Pacífica de las Mujeres* (organización feminista y pacifista de carácter político que surge en 1996 “como respuesta a la grave situación de violencia que sufren las mujeres en zonas de conflicto”, que se define: “un movimiento feminista con accionar político de carácter nacional, que trabaja por la tramitación negociada del conflicto armado en Colombia y por hacer visible el impacto de la guerra en la vida y en el cuerpo de las mujeres”; véase al respecto: [www.rutapacific.org.co](http://www.rutapacific.org.co)).

sobre la necesidad de resignificar el nacimiento, la crianza, la importancia de caminar acompañados con las plantas, con los animales, caminar también sanando nuestros úteros, nuestros hogares, nuestros territorios, la morada física y espiritual, en correlación con la cosmovisión andina y en un trabajo conjunto con líderes espirituales de diferentes pueblos originarios en el contexto nacional y latinoamericano.

Como nos recuerda la voz de las parteras mayores, ellas *crean e hilan conocimientos de vida y de re-existencia* (Tunubala, 2017, p. 28). Su camino de vida ha convertido a Agustina en defensora de la transmisión del saber propio, de la medicina tradicional y del parto natural, como formas de resistir desde el afecto, desde el calor y la unión dentro del hogar y desde los conocimientos locales:

El parto desde la medicina misak ha sido un trabajo milenario de nuestras abuelas, de generación en generación se ha transmitido a las nietas e hijas y ha quedado un legado. Por ejemplo, mi legado ha sido de mi papá. A través de un sueño fui asumiendo ese trabajo; muchas veces nos han querido acabar o se han acabado [las parteras] por la presión de la medicina occidental. Yo no rechazo la medicina occidental que para muchas cosas ha servido, pero a los pueblos originarios nos tienen que respetar nuestras medicinas. (Risaralda, trabajo de campo, 2019)

### **2.1.2 Nacer bien para vivir bien. Saberes que siembran y cuidan la vida.**

*El parto es como un río que fluye, con sus propios tiempos, ritmos y cantares.*

Mujeres en Trueque e Intercambio de Saberes asociados a la partería.

Guambía, febrero 15 de 2020

En su investigación, Tatiana Bachiller (2020) evoca la afirmación de M. Odent: “para cambiar el mundo primero hay que cambiar la forma de nacer” (p. 43); lo cual indica que cuidar las formas de llegar al mundo y ser guiados en él, constituye el primer paso hacia la transformación de nuestras relaciones con el conjunto de la vida, hacia la sanación de su tejido desde el hilo que se desprende de cada ser. En esta perspectiva, vale la pena profundizar en la repercusión del trabajo de las parteras en el proceso de re-existencia, al



---

practicar un cuidado que, aunque comprende en principio la gestación y el nacimiento, tiene incidencia en todos los ciclos de vida posteriores. El proceso de acompañamiento que empieza durante la gestación y se continúa en la crianza, brinda la posibilidad de aprender a vivir en clave *misak*, esto es: fresco, tranquilo, sereno (Arcia, 2020) y en armonía con el cuerpo, la casa, la familia, el territorio. Es a lo que la autora llama «resistir» desde la práctica del «cuido» que, como enfatiza, alude a algo más que lo denotado por «cuidado», pues comprende *acompañar* desde una crianza entendida en clave de los mundos andinos como: “el vínculo que eslabona y anuda a cada uno de los seres que pueblan el tejido comunitario. Criar es cuidar, cultivar, amparar, proteger, anidar, ayudar, asistir, alimentar (...) Se trata de una conversación afectiva y recíproca entre equivalentes” (Rengifo, 2003, como se citó en Bachiller, 2020, p. 26).

En este contexto, el quehacer de las parteras es diverso; su rol influye en la salud del territorio (a través de diferentes trabajos espirituales para su saneamiento), de la comunidad y, por supuesto, en el cuerpo físico, en especial de las mujeres y los niños. Esta diversidad de prácticas abarca, además de la llegada de la vida y su siembra en el territorio, asistir –principalmente con ayuda de las plantas– en situaciones de infertilidad, enfriamiento y acomodación de la matriz o del bebé antes del parto y del pulso, expulsión de la placenta, proceso de lactancia, alimentación, cuidados en el puerperio, acompañar en la crianza, en los rituales propios de la menstruación y en la salud reproductiva. Todo ello implica baños especiales, sahumeros, sobar, y trabajo espiritual en general para estar en armonía con el territorio y evitar procesos de desestabilidad física o emocional que acarrear enfermedades o conflictos.

Sus prácticas afianzan lazos de solidaridad entre mujeres a través de sus conocimientos y cuidados. Una sororidad perdida en la atención del parto dentro del sistema médico hegemónico, es devuelta a través de los vínculos y el respeto por sus cuerpos, sus tiempos y procesos. Ello reivindica la autonomía de las mujeres en el parto, estrecha vínculos familiares y sociales al tiempo que pone en circulación saberes intergeneracionales entre ellas. Las parteras son asimiladas como «madrinas» (Tunubala, 2017), pues en determinadas circunstancias deben velar incluso por las condiciones materiales para el recibimiento del

bebé; si faltan algunos elementos indispensables, ellas ayudan a su consecución<sup>88</sup>. La importancia de su rol destaca aún más al considerarse las complejidades propias del contexto colombiano, un país con inmigrantes, desplazados por la violencia, falta de acceso equitativo a servicios básicos (entre ellos, el de salud), violencias emergentes dentro del sistema médico hegemónico, violencias y soberanías de hecho ejercidas por diferentes actores armados en disputa por territorios, condiciones geográficas de difícil acceso y poblaciones apartadas de los conglomerados urbanos muchas veces abandonadas por el estado; múltiples barreras sociales que inciden en mayor medida sobre las mujeres en contextos rurales. En medio de todo ello, las parteras actúan como importantes agentes de salud a nivel local que contribuyen a reducir la mortalidad materno–infantil y dinamizan conocimientos para el cuidado del cuerpo–territorio y de la vida.

Respecto a su labor como partera, Agustina explica que implica trabajar con dos vidas: “la de la madre y el bebé”, así como un fuerte trabajo desde la espiritualidad propia que consiste en “acompañar a la mujer gestante, aconsejarle, conversarle; darle plantas especiales durante el embarazo, acompañar con las plantas, también espiritualmente para que estén en equilibrio con la naturaleza, con el *Pishimisak*, para que no nos enferme”. El territorio y sus seres tienen incidencia en el bienestar de la casa, del hogar, del cuerpo y, claro está, en la gestación y «llegada» de cada ser. También los astros, en especial la luna, influyen en el cuerpo de la mujer y en el proceso de gestación.

Una forma de vivir que claramente hace parte de la visión relacional de la vida misak donde el cuerpo está inmerso en el territorio, con el cual guarda correspondencia y continuidad. Para las parteras esta relacionalidad se hace evidente de distintas maneras; por ejemplo,

---

<sup>88</sup> Por ejemplo, en una de nuestras charlas en casa, Agustina me relató que venía de paso por el Eje Cafetero -donde tiene muchas conocidas que buscan su acompañamiento durante el embarazo- y acababa de atender en Salento (Quindío) un parto de una pareja joven de migrantes que había llegado hasta allí caminando desde Venezuela con la mujer en estado de gestación. La madre se negaba a ir a urgencias pues estaba indocumentada y no contaba con seguridad social. Conocidas en la zona llamaron a Agustina y ella la asistió de manera gratuita; me contó entonces con mucha emotividad cómo los padres, que no tenían nada material para recibir al bebé, lloraron de felicidad al haber tenido la oportunidad de un parto afectuoso en casa y en el cual todo salió de forma exitosa para la madre y la criatura; también relató que, ayudándose de sus contactos en esta zona, llamó a sus conocidas en el Eje Cafetero para que colaboraran haciendo recolección de pañales y ropa para el bebé, pues se encontraba preocupada por su situación.

---

Mama Miriam Aranda sostiene: “con el río Piendamó y la laguna [homónima] hay una relación como si fuera un cuerpo. Es una relación con la mujer como si fuera el útero, la vagina, y el nacimiento del feto; el río Piendamó es como si fueran las venas, es una relación vital y es sagrado”. Así mismo, explica que el cuerpo humano, la naturaleza, los astros y el fogón constituyen un solo cuerpo. Mama Agustina, por su parte, recalca que “el útero es territorio sagrado de nuestro cuerpo” precisamente porque guarda relación con “las aguas vivas durante el embarazo y es un lugar sagrado que se relaciona con las lagunas y los ojos de agua”. Hugo Portela (2006), en esta línea, pone de relieve que las parteras “dan cuenta de una concepción sobre el cuerpo femenino muy particular, inmersa en un contexto cognitivo que relaciona cuerpo–naturaleza–cultura, que sustenta buena parte del saber y la práctica de la salud” (p. 174); de ello da cuenta además, siguiendo al autor, la asimilación del cuerpo como un territorio compuesto de agua, tierra, fuego, entre otros elementos naturales y topográficos.

Esta continuidad fue latente en diversos diálogos de campo. Desde las primeras charlas que tuve con Luz Miriam Aranda, me explicó cómo el cuerpo “está en relación con toda la naturaleza: el sol, la luna, las estrellas, las parteras lo vemos y lo sabemos (...) debe entenderse el cuerpo como parte de la naturaleza”. Agustina, de otra parte, afirmó: “Es una relación con todo lo que hay en el entorno: el sol, la luna, el agua, los pájaros, con la madre tierra. Dentro de nuestra cosmovisión no estamos solos, estamos en relación”. El cuerpo, por tanto, se asimila a un microcosmos que contiene todo lo que hay alrededor, como bien lo sostiene Fernando Urbina (2013). En esta medida, cada parte de él tiene su correlato en el territorio: las lagunas, en la matriz; los páramos, en la cabeza; las peñas, en el corazón; los valles y montañas, en el resto del cuerpo (Tunubala, 2017; Obando, 2016; Portela, 2006).

Los astros, en especial la luna en el caso de las mujeres, guardan una fuerte conexión: la fase en que se da el engendramiento determina el sexo y el carácter del ser que llegará: “como indica también el momento de la siembra, así mismo indica la siembra de la vida” (Tunubala, 2017); de igual modo, revela el día y el momento en que comenzará el trabajo de parto y el alumbramiento. Por esto, como suelen enfatizar las parteras: *todo está en relación*; de allí, que su campo de acción rebasa el cuerpo humano e implique «saber leer» en los astros, en la naturaleza, en el territorio y sus seres para mantener el equilibrio. En efecto, el parto

demanda trabajo espiritual para armonizar con los seres del entorno y de la casa, pues abarca un círculo afectivo que comprende tanto no-humanos como la familia y la comunidad humana. Así, Agustina es enfática en la importancia de que las criaturas sean recibidas en la calidez y la armonía de la casa, en la alegría del hogar, porque avivar allí el fuego y el cariño permite tejer y sanar vínculos.

La práctica de la partería está inmersa en una compleja espiral de saberes que nutren la vida y sus inter-relaciones. El fogón constituye el centro de la espiral, donde la vida queda ombligada y asentada en este plano material del territorio. En especial algunas prácticas ancestrales mantenidas por las parteras son determinantes para la pervivencia cultural, la identidad, la salud, entendida como el equilibrio en la casa-cuerpo-territorio y la vida en esta dimensión del espacio-tiempo misak; a continuación, se describen algunas que inciden en que estas sabedoras sean claves en el proceso de re-existencia.

### **Sembrar la vida en el territorio**

En lo hasta aquí observado, se ha podido entrever el carácter espiritual atribuido al proceso de parto, lo cual repercute en dos visiones: en primer lugar, no es asimilado como un asunto de dolencia u hospitalización; es una situación de celebración, alegría, calor de hogar, donde son cruciales los cuidados y el acompañar. En segundo lugar, rebasa los límites de la familia, pues posee un carácter social atravesado por la concepción de vida del grupo y de sus relaciones (Dias-Scopel, 2014). Ello tiene su fundamento en que no es “un evento meramente fisiológico. Es un tránsito ritual, la llegada” (Bachiller, 2020, p. 88). Pero ¿qué significa «llegar» bien al territorio?, ¿qué implica recibir y cuidar la vida en la perspectiva misak? Sin duda, ser guiado en el tránsito de un mundo a otro, ser bienvenido y recibido en la calidez del fuego y del afecto que celebra la vida; armonizarse con la casa, con la familia, con los seres y espíritus que acompañan, conlleva una serie de rituales desde la sabiduría ancestral de las abuelas, parteras y mayores, que inciden en el equilibrio entre el individuo, su comunidad y el territorio. Ello da lugar a una serie de prácticas espirituales para afianzar el hilo de vida: “atarlo a la raíz” (Vasco, 1997). Por esto, las parteras insisten en la

---

importancia de que el bebé sea recibido “con alegría en el territorio del que hace parte” (Miriam Aranda).

El nacimiento constituye un evento trascendental con influencia sobre toda la vida posterior. En esta medida, se distancia de la concepción biomédica que tiende a asumirlo como un asunto de peligro o dolencia. En él “se prepara la llegada del nuevo ser”, lo cual requiere trabajar desde lo espiritual “abriendo el camino” (Tunubala, 2017). Antes del arribo, las parteras han estado acompañando a la familia, a la madre, a la casa, para este momento a través de una serie de preparativos que van desde la armonización, el refrescamiento y los consejos, hasta los alimentos requeridos para la mujer en el proceso de puerperio y lactancia, las plantas y todo tipo de elementos necesarios. El parto es un momento donde impera el calor (Portela, 2006); por ello, para las parteras es fundamental que se mantenga avivado el fuego, el recinto debe ser cálido al igual que los alimentos [por lo mismo, el hospital que es frío desde su mismo diseño representa desequilibrios], en miras a mantener en este estado el cuerpo de la madre. En el proceso de parto, Agustina relata que fuera de la casa los «abuelos» deben permanecer en un trabajo de armonización, en diálogo con los seres del entorno y, además, calculando las horas que faltan para dar a luz. La luna indica el día y el momento en que se producirá. Cuando nace el bebé, la partera realiza una serie de tareas como coger el pulso, soplar, cortar el ombligo, amarrar en este algunas plantas a fin de que no “caiga el frío”, en la placenta se deben poner también plantas como altamisa, tabaco, ceniza caliente para proteger el útero de la madre y el ombligo de la criatura; después, señala, “hacemos el ritual de la placenta y sembramos”.

Aquí se da lugar a uno de los acontecimientos más importantes para la vida misak, semantizado como «atar el hilo a la raíz» (Vasco, 1997, p. 7) de la espiral de vida: la siembra de la placenta y del ombligo<sup>89</sup>. Está en clara relación con la siembra de las semillas para que haya un germinar: “significa vitalidad y potencia, como la siembra” (Portela, 2006). En este proceso de asentar la vida en el territorio, la placenta es considerada «un ser vivo»

---

<sup>89</sup> Vasco (1997) profundiza en el significado de este importante ritual: este enterramiento sella el arraigo, sustenta el tener raíz en el territorio del que se forma parte. En lo sucesivo: “toda la vida del guambiano es un desarrollar ese hilo que está enraizado ahí, al lado del fogón en su hogar” (p. 8).

(Tunubala, 2017; Portela, 2006; Bachiller, 2020): su agencia es determinante en toda la vida posterior de la madre y la criatura; ella tiene la potencia de sanar y prevenir tanto en la dimensión física como espiritual. Si no se guardan los cuidados debidos, se puede dar lugar a la enfermedad y a todo tipo de desequilibrios manifiestos sobre el cuerpo, el hogar y lo emocional; ella seguirá conectada al cuerpo en toda la vida posterior y permitirá conservar su vitalidad en tanto raíz de cada ser. En palabras de Portela (1999): “sigue estando unida, simbólicamente, a la madre y al niño; lo que le suceda repercute en ambos” (...). Es la “mochila del parir”, el primer recinto de la vida o, como nos recuerdan las mujeres misak al afirmar este saber en Guambía: *nuestro primer territorio*; al constituir la primera morada del ser, demanda importantes cuidados para que haya buen florecer. La placenta se siembra en un lugar de calor para que no caiga el frío o la enfermedad, para darle un lugar en el punto cero de la espiral de vida misak desde donde todo se «desenrolla». Debe, además, estar en un lugar donde nadie pise, aclara Agustina, pues se considera “una reliquia: es sagrada”. Ella resalta los significados e importancia de esta práctica ancestral mantenida hoy en Guambía por todas las parteras, sin importar la diversificación e hibridación de sus creencias religiosas articuladas en sus prácticas<sup>90</sup>:

La tradición de la placenta es de nuestros ancestros, viene de generación en generación, es muy sagrada, es armonizada y sembrada. El significado es: para que al bebé no le caiga infección en el ombligo ni infección en el útero a la madre porque tirada se enfría entonces la mamá empieza con problemas, con quistes. El otro, es que la enterramos cerca de la casa para que el niño misak nunca se vaya del territorio; se van lejos pero ya para morir se vienen al territorio, es como un arraigo que nosotros no podemos desprender del territorio, aun cuando me voy años, pues puedo volver. El otro es el ser Misak: no olvidar nuestra lengua, nuestras comidas, nuestra medicina propia, eso es a lo que ayuda el cuidado de la placenta (...). Hoy ya se ha perdido el respeto por los mayores en muchas partes. Ellos me cuentan: ‘¿qué pasará que la niña, el joven, no quiere estar ya?, que se quiere ir de la casa, que el niño es muy rebelde’... Son niños que no han nacido en la casa, llegado en el calor de una familia,

---

<sup>90</sup> Tatiana Bachiller (2020) señala en su investigación que, pese a que muchas parteras ahora participan en diferentes iglesias evangélicas que cada vez toman más presencia en el resguardo (lo cual incide en que muchas de ellas no trabajen de la mano con las plantas y no realicen rituales ancestrales como el *refrescamiento* al ser mal vistos desde dichos credos), todas ellas, sin importar su espiritualidad o vinculación religiosa, sí coinciden en realizar el ritual de entierro de la placenta después de atender el parto, lo que hace de esta la práctica por excelencia de re-existencia misak.

---

ya nacieron en un hospital, dejaron la placenta allá, entonces ya llegaron dispersos. Es tan difícil sanar esas heridas, volver a sanar esa placenta que está tirada, volver espiritualmente a traerla a la casa...

Esta práctica constituye una de las más importantes en el proceso de re-existencia misak, puesto que guarda relación con los pilares más profundos que sostienen la vida en el territorio: la salud del cuerpo físico, la permanencia, el arraigo, la conexión vital al lugar donde la semilla propia está sembrada, al igual que la memoria de todos los rasgos de la identidad del ser misak-misak: la lengua, la cultura, la práctica de la medicina y espiritualidad propia, en todo ello va la posibilidad de pervivencia del mundo guambiano. Pero hoy, como resaltan los diálogos de Agustina, este enraizamiento se ve amenazado por el parto hospitalario en el que la placenta se semantiza como residuo orgánico, desecho inerte que debe ser arrojado después del parto. Así, se produce toda suerte de desequilibrios en el cuerpo-territorio que caracterizan nuestro tiempo, al igual que la desconexión madre-criatura, el no ser, el no pertenecer, la llegada en ‘dispersión’, como lo describe Agustina.

Son “heridas profundas” que amenazan la pervivencia y la identidad, la ligazón a la tierra, a la *Nakchak*, a la comunidad. Son, en sus palabras, heridas que inciden en que hoy muchos jóvenes sean rebeldes, dispersos e incluso proclives a enfermedades tempranas, además, guarda relación con los conflictos a nivel personal, familiar y comunitario, pero sólo “si pudiéramos sanar espiritualmente las placentas volveríamos a sanar también nuestro hogar. Todo lo que está pasando es porque la placenta no está sembrada, se está enfriando...” (Agustina). Para ella es evidente que esto conlleva a muchos conflictos de orden natural y social experimentados en nuestro tiempo: “estamos viendo mucho desorden natural porque el ombligo no está en el centro de nuestro territorio”. Siempre que puede, enfatiza que el desechar la placenta, no sembrarla u honrarla, acarrea una falta de fuerza vital y calidez necesarias para habitar en armonía el propio cuerpo y el entorno; es la pérdida de: “el calor del útero, el calor del centro de la familia, el círculo de la cocina, donde se vive bien... Esas

cosas son sagradas para nosotros, por eso hemos venido defendiendo, diciendo que esta medicina nuestra no la vengan a pasar por encima”<sup>91</sup>.

Otras de mis interlocutoras en campo coinciden en reafirmar la importancia de esta siembra. Mama Cecilia Almendra expresó al respecto: “es una costumbre muy nuestra, porque si no se hace, el niño cuando crece no se quiere, no se acepta a sí mismo, no ama lo que es, no quiere a su familia y se va, se pierde muy fácil”. Para Mama Ximena Hurtado, los rituales elaborados por las parteras al nacer generan una ligazón inextricable entre el cuerpo físico y el territorio que determinará en lo sucesivo la salud de ambos cuerpos pues, según explicó, es el mismo *Pishimisak* quien ha permitido esa conexión desde su acogida de cada ser en este espacio material; en tal medida, los rituales de las parteras sellan esa pertenencia que repercutirá a lo largo de la vida en que cada guambiano: “esté donde esté, siempre quiera volver al territorio; siempre que estamos lejos hay esa conexión con el agua y sus fuentes, porque *Pishimisak* nos ha dado esa bienvenida. Los baños que hacen las mamas parteras ratifican esa conexión y que él está con nosotros” (Mama Ximena Hurtado, 2018).

---

<sup>91</sup> Como se ha observado, es reiterativo en el discurso de las mujeres entrevistadas la importancia de enterrar las placentas cerca de la cocina o en el entorno de la casa para mantener su vitalidad y calidez, al igual que la del cuerpo-territorio. El calor es, además, imprescindible en el espacio de la cocina a través del fuego avivado en su centro, lo que marca la cotidianidad misak y la transmisión de saberes en el hogar. La pérdida de este espacio en muchos hogares guambianos, es presentada a menudo por las parteras entrevistadas como la causa de la fragmentación de la familia, del enfriamiento de los afectos al interior de la casa y el advenimiento de situaciones de violencia, la dispersión de sus miembros, la pérdida de los valores y saberes propios por parte de los jóvenes. De modo particular, la transformación de este espacio se vincula con la modernización de las casas, en especial, de las cocinas, pues se viene reemplazando el fogón de leña por hornillas de gas o eléctricas; además, el espacio del calor donde se generaba antes el acompañar y el compartir de historias es usurpado hoy por las narrativas proyectadas por la televisión; como se evidencia en el testimonio de Agustina: “La tradición oral ahora es tan difícil porque los niños están viendo televisión, ya en la cocina no hay nadie escuchando, no hay bancos para sentarse, ahora que hay hornillas el calor de la familia también se ha enfriado, da pesar eso”. Miriam Aranda, al relatar que funcionarios del gobierno años atrás llegaban ofreciendo la adecuación de estufas eléctricas en los hogares, contó que ella expresó su negativa rotunda pese a las insistencias pues si permitía el reemplazo de este espacio en su vivienda ¿en dónde sentaría a sus nietos para enseñarles? Sólo el fuego en el centro, explicó, le facilitaba sentar a todos los niños al mismo tiempo alrededor de él para escuchar consejos y aprender, lo que no comprendía cómo podía hacerse con una estufa.



---

### **La salud y la espiritualidad se hacen cuerpo a través de las plantas.**

En un apartado anterior, se habló del vínculo con las plantas y la espiritualidad en tanto seres mayores del territorio. A través de ellas, la espiritualidad se hace cuerpo; de hecho, los conocimientos más importantes en el ámbito de la salud propia están atravesados por ellas. Por supuesto, los rituales de recibimiento del nuevo ser no pueden prescindirlas. Criatura y madre comienzan después del parto un proceso de baños, sahumerios y vapores fundamentales para armonizar y conectar al bebé con su entorno. Como explican Miriam Aranda y Agustina, ello significa no sólo estar protegido espiritualmente sino también prevenir enfermedades tempranas, pues los baños periódicos son el equivalente al proceso de vacunación llevado a cabo por la biomedicina en los primeros años de vida y ellas suelen reiterar que los abuelos y los mayores de otros tiempos, al realizar siempre este tipo de rituales desde el nacimiento, nunca tuvieron necesidad de vacunas y gozaban de una vitalidad prolongada durante la vejez. Ellos son decisivos: evitan la adquisición posterior de cualidades negativas para la cultura, como el ser perezoso, ser proclive a llorar demasiado, además de prevenir dolencias a temprana edad. Por lo tanto, después del nacimiento la partera continúa acompañando mediante este ritual que debe reiterarse durante los primeros años; de igual modo, a la madre se le preparan vapores de plantas y diferentes bebidas. Sumado a estos cuidados, es imprescindible el chumbe<sup>92</sup>, pues –explica Agustina– aparte de ayudar a darle forma y fuerza al cuerpo del bebé, mantiene su calor y es protección espiritual:

A los niños hay que bañarlos con planticas, igual que las vacunas, cada cierto tiempo para que se vaya acostumbrando a las plantas y ellos van creciendo con esa espiritualidad que acompaña a través de las plantas y la armonización, entonces ellos salen «curados»; así mismo con las plantas tienen protección... A los cuatro días se baña a la madre y al bebé con plantas. Ya cuando pasan quince días, otro baño... ya

---

<sup>92</sup> Tal como describe Vasco (2002) al hablar de los tejidos guambianos, el chumbe es una faja de lana o algodón tejido con que las mujeres sujetan sus hijos en la espalda para mantenerlos unidos a ellas en sus desplazamientos o trabajos cotidianos. Además, en este tejido se dibuja la filosofía misak a través de sus figuras y colores, pues como explica el autor: “El chumbe porta en sus colores al aroiris, elemento fundamental para el trabajo de los sabedores tradicionales y uno de los ejes del pensamiento propio guambiano, como que en él se cristaliza el concepto de *təm*, articulación, que hace que el mundo sea un todo de partes enlazadas, así como el chumbe articula y da continuidad a las dos partes del cuerpo femenino, del mismo modo articula y establece la secuencia entre la madre y el hijo que esta carga a la espalda (...) En el chumbe, la mujer teje y porta al aroírís y, al hacerlo, reproduce la vida de su comunidad”. (p. 599)

después cuando termina la dieta al niño y la madre se siguen bañando y recibiendo vapores. [...] La mamá debe estar tranquila, hacer chumbe para fajar y cargar al niño, hacer gorritos con las manos, criar gallinas, tener ovejos para el momento de la dieta, ahí el niño no necesita vacunas sino la comida sana de la mamá. Así los abuelos no han sido vacunados y han durado 90 años. Hoy, nos hacen muchas cosas pero todos estamos enfermos.

En las conversas con mama Cecilia Almendra, ella reivindicó la importancia de los baños con plantas para la madre, ya que algunos sirven para incrementar la producción de leche materna y, otros, para restaurar sus fuerzas y conferirle tranquilidad durante la etapa de puerperio. Para las criaturas, este primer contacto con las plantas determina que: “el niño sienta y mantenga la armonía con la naturaleza, es un símbolo de que cuando sea grande debe amarla y protegerla”; además, bañar a los recién nacidos con plantas dulces, señala, les permite desarrollar un temperamento amable y tierno durante su crecimiento. Adicional a estos cuidados, desde el carácter preventivo de la medicina tradicional, la alimentación es un factor fundamental que, por supuesto, está vinculado al puerperio, como se observa en el testimonio de Agustina. Las bebidas con plantas, los alimentos a base de gallinas y ovejos que la familia ha venido criando antes del parto, brindan el calor necesario para restablecer las fuerzas de la madre y generar la suficiente leche materna que debe ser el principal alimento en los primeros meses de vida, pues esto repercute en la unión madre–criatura y, con ello, en su salud física y emocional<sup>93</sup>. A tal efecto, la lactancia debe prolongarse el mayor tiempo posible. Cuando sobra leche materna, uno de los cuidados recomendados por Agustina consiste en bañar al niño con esta sustancia –considerada benéfica en muchos sentidos– y darle además con ella forma a su rostro. Al respecto, analiza con preocupación que estos saberes, propios de las parteras mayores, pocas jóvenes los practican; por eso, es necesario que las parteras les atiendan y les trasmitan esta diversidad de conocimientos, pues hoy: “Ya a los dos días los bebés se ventean y no se les arreglan las caritas. Ahora es un

---

<sup>93</sup> Como detalla Bachiller (2020, p. 42), la separación temprana de la díada madre-criatura acaecida dentro del parto institucional, constituye una de las primeras formas de violencia experimentadas por el ser humano. Esta separación forzada, anota, está vinculada a diferentes situaciones que repercuten en la salud y el bienestar de la criatura en su desarrollo posterior e incluso hasta la vida adulta, como, por ejemplo, desarrollo de estrés en el bebé, experimentación de angustia, ansiedad, que en la vida adulta pueden desembocar en diferentes trastornos, crisis, cuadros de depresión o dificultades en las relaciones interpersonales, entre otros.

desorden en el cuidado del cuerpo, de la alimentación, por eso los niños desde pequeños usan gafas, son sordos, todo eso por falta de cuidados”.

Durante los primeros años de vida, el compromiso con que asumen su trabajo muchas de las parteras, las lleva a continuar acompañando los procesos de las criaturas que recibieron, algunas desde el ejercicio de la medicina tradicional, como es el caso de Agustina, quien visita, aconseja y asiste en casos de dolencias. En los primeros años, cuidados como el estar envuelto en el calor y la fuerza protectora del chumbe al igual que la cercanía a la madre al estar siempre cargado en su espalda, ya sea en sus recorridos o en su trabajo en la huerta, generan la unidad madre–criatura que incidirá en la salud anímica, en la vitalidad y la afectividad por el territorio. Para las parteras, esta proximidad a la madre en sus diferentes trabajos cotidianos es crucial para que el bebé corporice aspectos culturales como la lengua y el vínculo con la tierra a partir del acompañar, principalmente, en el *Yatul*, allí: “comienza la relación del niño con la tierra”; en este lugar de conocimiento “va percibiendo y recibiendo la cultura”, “capta el territorio y lo propio”, afirma al respecto mama Miriam Aranda. Estas experiencias, además de abrir su mente y su corazón al territorio, se convierten en el comienzo del camino hacia el aprendizaje de un modo de vida y de relacionamiento con el entorno que establece desde temprano una profunda conexión con la tierra.



Figura 15. Mama Cecilia Almendra acompañada de su hijo en el *Yatul*. Guambía, 2018. Fuente: Luisa Loaiza.

### Avatares de la partería hoy

Antes de cerrar el presente capítulo, como señalé desde su comienzo, es importante observar algunos de los retos y transformaciones que enfrenta hoy el ejercicio de la partería en Guambía, sobre todo, en la articulación con el Hospital Mama Dominga y con los desafíos que supone la continuidad de este saber. Como se ha observado, desde una visión relacional y desde sus prácticas de vida, las parteras constituyen uno de los baluartes más fuertes para la re-existencia misak: sus saberes dinamizan la pervivencia al afianzar vínculos entre mujeres y entre distintas generaciones; al igual que al propiciar con sus prácticas el arraigo, la identidad, y los lugares de conocimiento como el *Yatul*, el *Nakchak* y el *Nakuk* en tanto fuego del hogar alrededor del cual se desenrollan saberes y afectos que brotan del núcleo familiar y que inciden en la salud del cuerpo-territorio. Ellas contribuyen a fortalecer espacios para la autonomía misak, como la casa de plantas medicinales y *Tre Ya* (Casa de partos o Casa de llegada del nuevo sabio), en Sierra Morena, además a la atención materno-

---

infantil domiciliaria y, cuando es el caso, en su articulación con el Hospital Mama Dominga. Sin embargo, es importante analizar que, pese a la reafirmación que vienen haciendo de su saber en los últimos años, su actividad enfrenta varios riesgos. El primero de ellos tiene que ver con la relación establecida con el hospital, donde en la cotidianidad –si bien se intentan articulaciones– los saberes propios, en especial la partería, se encuentran y desencuentran con la medicina occidental, dando lugar a importantes tensiones y resistencias; por ello, ilustraré a continuación algunos de los puntos en esta tensión.

Es evidente que la atención a través de la medicina facultativa se ha expandido en el territorio colombiano en las últimas décadas (Menéndez, 2003), lo cual se observa incluso en regiones apartadas como la andino-amazónica<sup>94</sup>. La creciente reproducción del modelo de atención institucional ha llevado a que el parto sea un lugar cada vez más medicalizado e intervenido, lo cual desnaturaliza la autonomía y la cooperación entre mujeres en dicho proceso (Belaunde, 2005; Dias-Scopel, 2014). Sin duda, esto transforma y atraviesa la experiencia de la maternidad y del parto, de sus cuerpos y saberes, las vivencias y sentires *de y entre* las mujeres, los vínculos establecidos durante todo el proceso entre madre–criatura–familia–comunidad. En el caso de Guambía, a partir de la apertura del Hospital Mama Dominga<sup>95</sup>,

---

<sup>94</sup> Es necesario anotar que, si bien es claro el proceso de expansión de la biomedicina en las últimas décadas, como anota Menéndez (2003), los sistemas hegemónicos no anulan las prácticas existentes aunque sí las modifican e insertan en relaciones de subalternidad. Analiza así, que las personas suelen ejercer un «pluralismo médico», término referido por el autor y con el que señala que la mayoría de la población (no solo en pueblos-territorios sino también en conglomerados urbanos e independientemente del nivel social de los individuos) “utiliza varias formas de atención no sólo para diferentes problemas, sino para un mismo problema de salud”. En esta línea, Langdon señala la coexistencia de múltiples tradiciones médicas en tanto las personas transitan por diferentes sistemas incluso para un mismo episodio de enfermedad. Reichel-Dolmatoff también lo analizó para el caso colombiano; los tratamientos suelen mezclar las fórmulas recetadas por la medicina facultativa con las de medicina popular; sin embargo, sostiene, se necesita cierto nivel social para consumir los productos de la industria farmacéutica pues no son accesibles para todos por los costos económicos. En el caso de Guambía, los itinerarios terapéuticos suelen ser de tipo mixto (Portela, 2006, 284), en tanto las personas acompañan la atención hospitalaria con los itinerarios terapéuticos en Sierra Morena o los procesos indicados por los médicos tradicionales y las parteras que suelen visitar. En el trabajo de campo, Cecilia Almendra ilustró tal mixtura en torno al cuidado al afirmar la importancia que para ella guardan ambos tipos de medicinas así como la de acompañarse de los cuidados de las parteras durante la gestación en paralelo con los exámenes médicos llevados a cabo en el hospital: “Yo pienso que es importante que el parto con partera no se pierda pero hay que hacer también los exámenes médicos para detectar a tiempo una malformación o un problema grave. Entonces hay que relacionar bien las dos cosas sin dejar de lado lo cultural que es lo más importante” (Trabajo de campo, 10/2017).

<sup>95</sup> Mama Dominga, Hospital de Nivel I, opera desde abril del año 2000 en la vereda Las Delicias, Guambía, Cauca. En torno a su presencia en el territorio hay desencuentros. En su diseño comunitario, se planteó como

se ha observado un progresivo rezago de la partería, así como una confrontación entre los representantes de uno u otro saber, además de la apuesta por lograr articularlos. Como veremos, hay diversas razones que contribuyen a las tensiones. Algunas son de tipo estructural; otras, están vinculadas a la visión de mundo, de donde surgen perspectivas, quehaceres, concepciones y relaciones. Otras, están referidas a cuestiones epistémicas: cómo se avalan unas formas de saber–hacer en detrimento de otras, lo que reproduce violencias y marginaciones.

En las de tipo estructural, mencionaré que Mama Dominga no fue desde su diseño y para sorpresa de muchos, lo planeado con los mayores en el Plan de Vida<sup>96</sup>. Se había ideado en principio un lugar con una estructura que correspondiera a la visión propia y en el cual se articulara la medicina tradicional con la occidental, como ya se hacía en Sierra Morena desde años atrás donde médicos practicantes de la mano de los sabedores de la comunidad afianzaban una forma de atención integral centrada en el conocimiento de las plantas con la producción y uso de medicamentos a base de ellas, por lo cual se ha caracterizado hasta la actualidad dicho espacio terapéutico. En cambio, Mama Dominga resultó ser un lugar exclusivo para la medicina occidental dentro del territorio –como evidencia su diseño

---

un lugar para el fortalecimiento de la medicina tradicional o, ya bien, para el trabajo conjunto entre la medicina alopática y la medicina propia. Para ello, se usaron dineros de transferencias del Estado y el taita Lorenzo Muelas aportó 500 millones de pesos de sus auxilios parlamentarios. Sin embargo, desde su apertura, el Hospital no correspondió a lo planteado en principio en el Plan de Vida. Su presencia en el resguardo da lugar a la confrontación de diferentes saberes y visiones. Greta Acosta (2002) ha subrayado que este “constituye una de las desviaciones más grandes al plan de vida”; si bien la investigadora reconoce el orgullo que produce para los guambianos contar con él, sumado a los empleos que genera y la solución que brindó respecto al trato discriminatorio que recibían antes al ser atendidos en otros hospitales fuera del resguardo, el problema se resume en que: “Mama Dominga es una infraestructura occidental que dentro del territorio indígena se ha hecho indispensable” (p. 87) “[...] no es un apoyo para un eventual proceso de fortalecimiento del pensamiento propio sobre la salud y la enfermedad en Guambía; es más, se opone a él, lo ignora y lo debilita” (p. 154). Por su parte, Lorenzo Muelas ha expresado en diferentes entrevistas que la idea y el diseño inicial aportado por los mayores se tergiversaron, a lo cual se suma el manejo burocrático dado debido a su incidencia en el ámbito político de la comunidad: “La idea de construir el centro de salud o casa de parto tradicional, fue cambiada para construir un hospital [...] desde la construcción de Mama Dominga ha habido confrontación en la búsqueda de poder [...] Y como si fuera poco, el Hospital es administrado desde una visión occidental, no están haciendo lo que los mayores plantearon en las luchas sociales” (citado en Tunubala, 2017, p. 77). Otras de las críticas apuntan a que el Hospital incide en el debilitamiento de la práctica de la partería tradicional al imponer medidas y controles que terminan por limitar, cuestionar y deslegitimar el saber de las parteras e insistir en que el parto dentro de este sistema es el más seguro.

<sup>96</sup> En su trabajo, el arquitecto misak Johnny Calderón (2011) ilustra el modelo original con el cual fue concebido el Hospital en correspondencia con la cosmovisión propia.

---

arquitectónico—, en el que los médicos tradicionales y parteras vieron excluido o limitado su quehacer. Mama Ximena Hurtado, médica de profesión y quien ha liderado procesos en este hospital, relató que en un comienzo: “La idea era que en Mama Dominga se viniera trabajando como en Sierra Morena, que estuvieran las dos medicinas, pero el Ministerio de Salud exigía unas normas para la adecuación, unas condiciones para la habilitación del servicio, ahí fue donde se partió la idea que tenían los mayores” (02/2018). En otras palabras, las directrices y los recursos ligados al Ministerio Nacional de Salud terminaron por imponer un modelo y estructura que limitó la autonomía en este espacio.

Para las parteras, esta estructura con su diseño occidental (blanco, embaldosado, cuadriculado, aséptico) no es adecuada para el parto debido a la ausencia de calidez —obviamente no hay posibilidad de darle lugar al *Nakuk* como tampoco de promover la compañía de la familia o de estas sabedoras—, menos aún los trabajos de armonización con los seres del entorno o la realización de los rituales debidos como el entierro de la placenta, pues pedirla en un hospital implica enfrentar el posible desagrado de los médicos. En las conversas con mama Cecilia Almendra, ella lo resumió así: “En un hospital te acuestan desnuda en la camilla, entre baldosas, la gente se enfría, se pierde el ritual y las mujeres adquieren muchas enfermedades. Además el bebé no va a estar bien porque la placenta la botan”; de allí que resalte entonces la casa como el lugar más apto para hacer todos los rituales y rodear a la criatura de afecto. César Tunubala (2017), por su parte, analiza a partir del testimonio de las parteras que la atención en el hospital, al ignorar la cosmovisión misak, lleva a que allí no se realicen las limpiezas rituales o armonizaciones necesarias para contrarrestar los desequilibrios, fríos o energías negativas que producen enfermedades, cuanto repercute sobre la salud de la madre y del recién nacido; en consecuencia, este espacio termina por atraer más enfermedad en el territorio, a lo cual los médicos solo responden con la prescripción de medicamentos farmacéuticos al no saber leer estos procesos en clave de las concepciones locales sobre la salud y la enfermedad.

En cuanto a las razones asociadas a las concepciones propias dentro de cada visión de mundo, es importante observar aquí las relaciones instauradas en ambos sistemas médicos. Diferentes autores (Portela, 1999, 2006; Menéndez, 2003, 2005; Langdon, s.f.) analizan el hecho que la medicina tradicional y la partería, en este caso, observan los procesos de salud

y enfermedad dentro de un contexto más amplio que el cuerpo individual, por ello abarcan e interpretan las relaciones familiares, sociales, al igual que con los seres espirituales y el territorio en donde el ser humano está inmerso. En este sentido, los procesos terapéuticos parten de comprender la vida y el individuo en clave relacional, como parte de un contexto socio-cultural y afectivo (rebasando lo biológico), e implican la escucha, la comunicación, el acompañar e integrar en el proceso a la familia, la comunidad, el espacio (casa-territorio) y diversidad de seres; esto es, sitúan el cuerpo en interdependencia con un conjunto más amplio con el que se guarda continuidad: territorio-naturaleza-cosmos.

El modelo médico hegemónico, por su parte, se fundamenta en la dimensión biológica del individuo<sup>97</sup>, lo escinde de su contexto socio-cultural, se centra en la medicalización y en la eliminación del síntoma a través, principalmente, de productos de la industria químico-farmacéutica; además de apelar a la superioridad y universalidad de la racionalidad científica que ha significado la exclusión o una relación de subalternización con otros sistemas médicos (Portela, 2006). En esta medida, ambos entrañan un tipo diferente de relación médico-paciente latente en la resistencia de los indígenas para acudir al servicio de salud institucional. Mientras el médico tradicional y las parteras acompañan de modo procesual, escuchan, aconsejan, dialogan, como parte de un itinerario que comprende el entorno, las relaciones familiares y/o sociales, en la biomedicina la relación médico-paciente es vertical, prescinde del diálogo, interpretación o percepción del paciente, y la comunicación es cada vez más limitada en el marco de la neoliberalización de la salud que cuantifica con minucia no solo el tiempo de escucha y de atención, sino también los medicamentos dada la actual

---

<sup>97</sup> Langdon (en *Breve histórico de la antropología de la salud*, s.f.) analiza la biomedicina como la predominante en la cultura occidental y cuyo principal enfoque es la biología humana o la fisiopatología; también está ligada a una visión de sí misma como superior a las demás en tanto se concibe como “fuente de técnicas universalmente verdaderas”. Tal y como lo ha mostrado Foucault (2018), quien sitúa el ascenso de la medicina profesional y el entronamiento de la figura del médico hacia el siglo XVIII, cuando se estandariza su formación, se multiplican los médicos y los hospitales inaugurados. Esta figura adquiere “un plus de poder” a partir de su presencia “en todas las instancias sociales”, sostiene. Desde allí, es observable un proceso gradual caracterizado por: “una confianza más grande depositada en su saber y su eficacia; hay también una disminución relativa del valor atribuido a las ‘curas’ tradicionales. El médico se aparta más nítidamente de los otros prestadores de cuidados, y comienza a ocupar en el cuerpo social un lugar más amplio y más valorado” (p. 211 y sgts.). En lo sucesivo: “la asistencia se encamina hacia una medicalización que la legitima al pretender convertirla a la vez en racional y efectiva” (p. 218).



---

mercantilización de la salud. En palabras de Menéndez (2003), históricamente, la biomedicina tiende a establecer relaciones asimétricas y esto, por supuesto, es observable en la del médico–paciente: es de subordinación y exclusión de la palabra, pero ya no solo del paciente, sino además la del médico, quien cada vez cuenta con menor tiempo para expresarse y brindar asistencia.

De hecho, en el sistema de salud institucional la enfermedad es tratada como mercancía; es un bien económico cuya calidad depende del poder adquisitivo, hay escaso sentido de la equidad e impera la lógica de bajo costo en el tratamiento del paciente (Portela, 2006, p. 225). Hoy, la creciente precarización de la asistencia –tanto a nivel local y global– fue puesta en evidencia con la crisis por Covid-19. Pero en un contexto como el del Cauca, a todo lo anterior, se suman otras problemáticas referentes a la ausencia de adecuación al contexto cultural, lo que incide, siguiendo aquí los análisis de Portela (2006), en que los servicios y programas resulten “epidemiológica y culturalmente inapropiados”, sumado esto a una gama de limitantes: “se carece de sensibilidad cultural, hay inaceptabilidad de las prácticas tradicionales de curación, barreras de lenguaje, ambiente impersonal y de desconfianza en los hospitales y clínicas, problemas de actitud frente a personas de otras procedencias socio-culturales” (p. 227), entre otros factores que impiden una atención eficiente.

Es entonces que la actividad de los médicos profesionales se suele ejercer en el territorio desde el desconocimiento de las concepciones locales sobre el cuerpo, la salud, la enfermedad, el parto, entre otros, y de las alternativas terapéuticas allí disponibles; lo cual ha resultado en la imposición de terapias y medicamentos que desatienden el universo cultural, sus concepciones y prácticas, al tiempo que han acarreado procesos de homogenización. En otros términos, no siempre se cuenta con la debida contextualización socio–cultural para los médicos que arriban de capitales como Popayán o Cali, mucho menos ha existido la posibilidad de que ello incida en la visión y tratamiento de las enfermedades o en una articulación con las medicinas e itinerarios terapéuticos locales a fin de brindar un servicio integral, porque se desconocen o se desconfía de su validez y eficacia. Esta subestimación de las concepciones locales sobre la salud y enfermedad, ha redundado en la marginación del conocimiento y la palabra del otro y reproducido las asimetrías insertas en el devenir histórico occidental. Esto ha dado lugar a un espacio de tensión que ha surgido de

las desconfianzas de un sistema médico respecto al otro. En tal contexto, algunas de las críticas apuntan a que el Hospital termina por ser una institución “operada por los misak que reproduce el sistema occidental y deja de lado la medicina tradicional”; un lugar, donde la única interacción con lo propio se fundamenta en que algunas personas allí hablan en *namtrik* lo cual “ayuda a generar confianza para la realización de procedimientos alopáticos” (Acosta, 2002), además de implicar el debilitamiento de la práctica de la medicina tradicional en el territorio.

Sin duda, esta negación del otro y de su visión de mundo constituye un terreno abonado para diferentes formas de exclusión y violencias manifiestas en el sistema médico hegemónico. En los diálogos con Mama Ximena Hurtado, expresó que precisamente las situaciones de maltrato y racismo experimentadas por los indígenas al acudir a hospitales urbanos (principalmente en Silvia y Popayán) consolidaron la idea de un espacio donde se respetara e integrara lo propio, pues estas se traducían en la resistencia a buscar atención médica institucionalizada. Refirió desde su práctica médica universitaria –en la ciudad de Popayán– cómo en diferentes oportunidades ella, en tanto indígena, observó tal exclusión y falta de pertinencia cultural en la atención a personas provenientes de diferentes comunidades del sur–occidente colombiano y trataba de ayudar de una forma diferente a los indígenas que quedaban perdidos o minimizados frente al sistema, muchas veces sin entender el español; otras, sin comprender los procesos o diligencias que debían seguir y sin que nadie se percatara de tales situaciones que, por demás, afectan la calidad y pertinencia del servicio prestado:

Yo llegaba y les ayudaba desde los papeles. Y ellos se asustaban y me decían: “¡tú eres de nosotros!”, y yo les decía: sí [aclarar, porque no llevaba la vestimenta misak sino la bata de médica]. Entonces cada vez que llegaban me iban a buscar o cuando yo los veía iba a ver en qué les podía ayudar porque nadie les explicaba cómo tenían que hacer los papeles, a dónde tenían que ir, qué pasaba o por qué los tenían esperando... Yo veía que los atendían con desdén y yo iba y les explicaba; el médico les había explicado pero yo me daba cuenta que no habían entendido nada y a nadie le importaba. Era muy triste eso (...), uno se sentía en la obligación de hacer ese puente. Inclusive ayudaba la gente de otros resguardos, que si no había quien les explique ellos sienten esa frialdad de una.

---

Dicha invisibilización del otro dentro del sistema médico hegemónico y la negación de sus propias formas de saber–hacer, es palpable para las mujeres gestantes a causa del contraste entre la atención brindada por los saberes propios frente al saber obstétrico. Como se ha reflexionado, desde la partería se trata de instalar en las mujeres una relación de confianza sobre sus ritmos y sus cuerpos, al igual que de empatía y circulación de saberes entre ellas; el parto se comprende allí como un momento rodeado de cuidados y afectos. Mama Ximena Hurtado enfatizó que estos lazos de «confianza» establecidos por la partería hacen de ésta una atención muy diferente, más completa y profunda, que la recibida de parte de médicos profesionales (debido a que la asistencia de las parteras compromete más aspectos). Desde la obstetricia profesionalizada, por otra parte, cada vez se observa un incremento de la medicalización<sup>98</sup> del parto y el establecimiento del control e intervención sobre los cuerpos, procesos y ritmos de las mujeres anteponiéndose el saber médico–masculino sobre sus conocimientos, experiencias y autonomía, con la generalización de las cesáreas en los hospitales que suponen una economía de los procesos y su consecuente aceleración.

Tatiana Bachiller (2020) sostiene que de este sistema médico (ligado al devenir de la racionalidad moderna–patriarcal–capitalista) brota una particular violencia consistente en ejercer el poder de «hacer nacer» entendido como: “un conjunto de prácticas bio–necropolíticas propias de la ginecobstetricia convencional que sobre-instrumentaliza, sobre–medicaliza, sobre–interviene y desnaturaliza la gestación, el parto y el puerperio distorsionando la díada madre–criatura y posteriormente la relación criatura–sociedad y otredad” (p. 18). En este sistema, se acrecientan los controles e intervenciones mientras mengua la afectividad y la autonomía, al tiempo que se impone una posición de dar a luz (horizontal) que desconoce la forma más común y antigua que las mujeres indígenas, ya sea solas o acompañadas de sus familias o de las parteras, suelen adoptar: el parto vertical<sup>99</sup>, lo

---

<sup>98</sup> Sigo aquí el uso que hace Menéndez (2003) del concepto al expresar que: “implica convertir en enfermedad toda una serie de episodios vitales que son parte del comportamiento de la vida cotidiana de los sujetos y que pasan a ser explicados y tratados como enfermedades cuando previamente solo eran aconteceres”. El autor pone como ejemplo la medicalización creciente del parto y la generalización de las cesáreas, muchas veces realizadas de forma innecesaria.

<sup>99</sup> El parto vertical, en el cual insisten las parteras como más idóneo, está anclado al saber ancestral andino y es el practicado antes de la colonización del parto operada por el ascenso del saber médico hegemónico. Para las parteras entrevistadas, es claro que la imposición del parto horizontal se vincula a la usurpación de esta

que suma otro motivo de resistencia para ser atendidas en los hospitales; en ellos, este último no es una opción a ser considerada.

Otras violencias más están ligadas a la experiencia de las mujeres en la atención médica facultativa. Mama Ximena relató en nuestras conversas cómo al hacer la práctica de ginecología sintió de modo particular el sufrimiento de las mujeres indígenas o provenientes de zonas rurales; para ella, era producido porque: “el personal médico es muy frío y se siente muy superior, es solo lo que ellos digan. A veces había maltratos en las palabras, recriminaban a las mujeres: ‘¡entonces para qué tienes hijos, quién te mandó!’”. Según afirmó, estos tratos repercuten en que muchas mujeres no desearan volver al hospital. Los análisis sobre salud materna indígena en el Cauca (Castillo-Santana; Vallejo-Rodríguez; Cotes; Castañeda, 2017), evidencian cómo la falta de conocimiento del contexto socio-cultural por parte de los médicos, genera una incompreensión y falta de empatía con el otro que suele desembocar en la normalización de actitudes desobligantes; maltratos como el alzar la voz son aminorados por el personal de salud pues suelen señalar que ellas “no entienden” o “son cerradas”. Los investigadores hallaron que, para los médicos, la confianza depositada por las madres en las prácticas tradicionales es percibida como un gran riesgo; ellos niegan su validez para el cuidado idóneo de la madre y de la criatura; para este personal, el parto solo es seguro dentro del sistema occidental y acusan, por su parte, a las mujeres indígenas de estigmatizar la atención profesional; es decir, “la cultura es percibida como una barrera”. Analizan, en tal dirección, que solo hay una «interculturalidad funcional» a través de la cual el sistema afirma reconocer al otro, pero en la realidad no se ahonda en el conocimiento de sus lógicas o visiones de mundo, mucho menos se instaura un diálogo real con ellas; en últimas, falta mayor tolerancia, aceptación y conocimiento del otro indígena,

---

labor por parte de los hombres y a la consecuente adecuación de este al ejercicio médico masculino en detrimento de la fisonomía y la comodidad de las mujeres. Castillo-Santana; Vallejo-Rodríguez; Cotes; Castañeda (2017, p. 66), explican la importancia del parto vertical en tanto condensa el concepto de maternidad indígena (participativo, familiar, comunitario), al tiempo que implica relacionar al nuevo ser desde su nacimiento con los tres mundos concebidos desde la cosmovisión: el espiritual, el del medio -el territorio-, y el de abajo.

---

concluyen en su estudio en el Cauca (Castillo-Santana; Vallejo-Rodríguez; Cotes; Castañeda, 2017).

En lo referente a Mama Dominga, testimonios en campo ilustran algunas situaciones de malos tratos e imposiciones para las parteras. Aunque se promueve un trabajo conjunto con ellas, de un lado, hay quienes refieren que reciben inducciones para atender complicaciones, son dotadas con utensilios de asepsia para su trabajo (jabón, guantes, gasas, entre otros), llevan allí reportes y controles de la atención que brindan, lo cual deriva en el choque que hay en la cotidianidad entre parteras y médicos; por otra parte, algunos testimonios apuntan a que son tratadas con desdén, cuestionadas en sus intervenciones o recetas, desautorizadas delante de las pacientes o en frente del personal del hospital, incomodidades que han llevado a algunas como Agustina Yalanda a ser reacias a trabajar de la mano con la institución y a ejercer de manera independiente con quien la solicita o por fuera del resguardo. Si bien el hospital presta un importante servicio de salud cuya idoneidad depende en gran medida de la adecuación y conocimiento que el personal médico posee sobre la comunidad y sus prácticas en torno a la salud/enfermedad, lo cierto es que no ha llevado a una revitalización de la medicina tradicional como en principio se planteó y, por el contrario, está transformando el lugar de las prácticas propias al suponer un desplazamiento gradual de los saberes locales, su deslegitimación, el rezago del rol que siempre han jugado las parteras en la salud materna rural o, ya bien, su integración dentro de una relación de subalternidad, lo cual centra el saber médico occidental y crea dependencia de sus servicios y medicamentos en el resguardo. Tal marginación de las parteras amenaza la pervivencia de sus saberes; según expone Bachiller (2020), desde la instalación de Mama Dominga se ha presentado una disminución de las mujeres que acuden a ser atendidas por ellas: “Aunque fueron incluidas dentro del sistema de salud propio, las mujeres parteras han sufrido un rezago en su papel vital” (p. 63). La autora resalta que en la actualidad ha crecido en Guambía el número de cesáreas practicadas, antes casi inexistentes; además se presenta una tendencia al parto hospitalario porque en los controles médicos se enfatizan los peligros de llevarlo a cabo fuera del sistema.

Para Ximena Hurtado, una médica que ha apostado con su trabajo profesional a fortalecer procesos de salud en la comunidad a través de Mama Dominga y del diseño e

implementación de programas de salud preventivos –basados en los conocimientos propios en torno a la nutrición y las siembras–, hoy existe una apuesta por transformar estas barreras pero aún no es claro si se logrará superarlas con éxito:

Lo que busca Mama Dominga es que hagamos más lo propio (...) Ahora se le hacen las recomendaciones al equipo médico para que sepan que aquí trabajan también las parteras. Ellas venían trabajando años con nosotros y han manifestado problemas con los médicos entonces hemos tratado de atender esa parte. Sin embargo, manifestamos eso aquí en el Cabildo: que haya una orientación esté el gerente que esté o el gobernador que esté, debe haber un mandato donde se diga que debe haber una inducción clara y adecuada para el personal médico y personal externo que ingrese a la comunidad para que no choquen con nuestros sabedores propios ni con la misma comunidad. Por eso ahora estamos tratando de ver la reorientación y ver cómo, desde la parte política propia en Mama Dominga, se reordena. Es difícil. A veces decimos lo vamos a hacer así y encontramos choques en los mismos compañeros. Ha sido complicado.

Un trabajo que resitúe los saberes propios en su interacción con la medicina alopática, demanda acciones concretas sujetas a la disposición y el compromiso de la administración de turno y ésta cambia año tras año, lo que afecta la posibilidad de una transformación a largo plazo. De un lado, está el reto de una articulación real entre ambos saberes a fin de optimizar la salud materno–infantil rural; aunque esta apuesta supone algunos riesgos señalados por Langdon (citada en Dias-Scopel, 2014) al sostener que, de no lograrse las estrategias adecuadas, puede darse una «integración» en términos del saber hegemónico que tiene el poder de decidir cuáles prácticas son válidas –a fin de instrumentalizarlas– y cuáles no lo son, lo que agudiza la relación de exclusión y subalternidad que, evidentemente, conduce a la progresiva transformación de las mismas.

Por otro lado, como concluye Bachiller (2020, p. 66) en su investigación, a partir del rezago de la partería desde la instalación de Mama Dominga, se han limitado las opciones para estas mujeres en Guambía. Tres de ellas son claras: primero, hacer su trabajo asumiendo la relación subalterna con el hospital, lugar donde se dará el parto llegado su momento; la práctica se reduce aquí a acompañar durante la gestación, dar bebidas, consejos, y demás actividades auxiliares que desfiguran su dimensión real porque lo crucial queda sometido a lo institucional; segundo, abandonar esta práctica por la desmotivación y las barreras enfrentadas y dedicarse a otras actividades cotidianas en el resguardo; tercero, como

ejemplifica la misma historia de Agustina, salir a realizarla afuera, dado que en otros territorios e incluso en contextos urbanos las mujeres están cada vez más interesadas en escucharlas, en crear círculos y espacios para aprender de sus saberes ancestrales, de sus medicinas y cuidados, en reconquistar la autonomía sobre sus cuerpos y procesos, al igual que los lazos de solidaridad y conocimientos alrededor del parto. Al hablar de su relación con el Hospital, Agustina expresó:

Me tocó salir no solo del resguardo sino al Valle, Tolima, Caldas, Antioquia, Risaralda, Nariño, a donde voy encuentro gente que quiere tener sus hijos en casa y hacer una red de parteras. Somos invisibilizadas, hacemos un trabajo en la comunidad pero no somos reconocidas, somos malmiradas. Atendemos madres en casa porque a muchas no les gusta salir al hospital, llevamos el informe al hospital de a qué hora nació, cómo nació. La materna tiene que ir al hospital a hacer todos los exámenes pero muchas no quieren ir y están con las parteras. El hospital es occidental y deja solo un poquitico que la partera esté (...) En el hospital ahí mismo separan la madre del bebé cuando nace, la placenta la cortan, traen para jalar para que nazca rápido, quieren hacer cirugía...

Más allá de los muros de Mama Dominga y de las posibilidades de articulación entre lo local y lo occidental, el saber de la partería enfrenta otros desafíos para su pervivencia, como expresé en un comienzo. Aparte de las dinámicas instaladas por el Hospital, un segundo aspecto detectado en campo está dado en la apertura en el resguardo de nuevas iglesias de carácter evangélico, pues este proceso de colonización se ha acelerado en los últimos años y las mujeres con quienes dialogué coincidieron en señalarlo; hoy muchos misak son simpatizantes de estos cultos, entre ellos algunas de las parteras<sup>100</sup>. Ximena Hurtado, por ejemplo, reflexionó que siempre en los espacios comunitarios de trabajo y planeación se trata de hablar con fundamento en la cosmovisión propia, pero ahora aquéllos cuestionan abiertamente los saberes misak, en particular, los vinculados a la salud: “los evangélicos prohíben usar nuestra medicina tradicional, son demasiado tajantes, eso ha sido un problema. La mayoría de ellos prefiere la medicina occidental porque dice que ‘eso es brujería’. Es muy fuerte el discurso de los pastores cristianos frente a ese tema”. Para Agustina y Miriam

---

<sup>100</sup> Al abordar la espiritualidad, Tatiana Bachiller (2020, p. 88), desde su trabajo de campo con ellas, encuentra que, de su muestra, el 21% son evangélicas, razón por la cual no se apoyan en la cosmovisión misak para realizar sus trabajos.

Aranda, dado que en estos credos se descalifican las prácticas propias como ‘supersticiones’, ‘brujería’ o ‘cosas del diablo’, están conduciendo de forma vertiginosa a una pérdida de los saberes y rituales ancestrales ya que muchos dejan de creer y de practicarlos, así se desactivan los procesos de circulación y transmisión intergeneracional al interior de los hogares y en los espacios comunitarios. En algunas conversas incluso surgió que prácticas esenciales del mundo misak vinculadas al *Yatul* y las siembras, se debilitan porque para estas personas antes que dedicarse al trabajo agrícola, es prioritario sentarse a orar o evangelizar en el resguardo todo el tiempo para atraer adeptos; lo que resulta molesto para los misak creyentes en la espiritualidad y la cosmovisión propia, ya que es elemental en ellas el trabajo constante, en especial, con la tierra.

En esta dirección, se observó que los trabajos espirituales en el territorio, necesarios para su saneamiento y armonía (como los recorridos, ofrendas, pagamentos y rituales inherentes a la cosmovisión misak), realizados en páramos, lagunas, ojos de agua y demás lugares de respeto en el territorio, que inciden en la circulación y conservación de la vida en ellos, también han venido presentando un desplazamiento. Para Agustina, cuyo trabajo se ha concentrado en los últimos años en hacer recorridos en el ámbito nacional de la mano con sabedores de diferentes pueblos andinos para realizar este tipo de armonizaciones y ofrendas, en el territorio guambiano esto cada vez es más difícil de lograr, porque cuando son elegidos gobernadores en el Cabildo que no “están fuertes en lo propio” niegan su apoyo para hacer tales recorridos con los médicos tradicionales. Esta falta es interpretada como una de las causas de los actuales desequilibrios en la comunidad que exacerbaban las violencias (intrafamiliares y de género), los conflictos o choques internos, las enfermedades y afectaciones socio-ambientales en general: “si vienen más evangélicos, eso no se va a poder hacer. Ya traen es a pastores, pero cuando hablamos de nuestra medicina propia y armonizar, entonces nadie habla, eso está así. Por eso está el desorden natural, el desequilibrio de las familias”, afirma Agustina. En cuanto a la partería, la amenaza para la continuidad de las prácticas espirituales implicadas en ella está en que, como señaló, las seguidoras de estos cultos se abstienen de continuar los saberes propios; se limitan a acompañar a la mujer gestante y a recibir la criatura en el momento del parto –aunque se mantiene la tradición del entierro de la placenta–; pero incluso el «refrescamiento», un ritual tan propio de la filosofía



misak realizado a base de agua y plantas, queda para ellas descartado. Con preocupación, expresó que estas tensiones se evidencian cuando hay reuniones entre parteras:

He dicho que cuando vaya a empezar una armonización, lavar con «refresco» las manos y ni siquiera eso aceptan... como hay tanta evangélica dicen: 'no, yo no creo en eso, a mí no me hagan eso'. Entonces hay un desequilibrio en el grupo porque ni en eso creen. Dicen: 'yo solo con mi oración atiendo el parto'. Estas parteras no pueden ayudar en el territorio porque ya no conocen nada. Porque ya solo saben recibir el bebé y hacer masaje; más allá no saben de medicina tradicional, de la medicina propia que viene de nuestros ancestros (...) solamente es partera pero no ven el don regalado por Pishimisak, sino solo porque sabe hacer no más. Muchas son evangélicas y para ellas no podemos hablar, es mejor estar calladas...

Antes de cerrar este recorrido por los avatares que enfrenta la práctica de la partería hoy, es preciso referir las condiciones de posibilidad para su transmisión intergeneracional. Como evidencia Tatiana Bachiller con su investigación, la mayoría de las parteras en Guambía están en una edad entre los 60 y 80 años y muy pocas tienen aprendices. Esto lo reafirman las palabras de Agustina: "hay un peligro de que con el tiempo desaparezca nuestra medicina. En casas donde hay muy buenas parteras, no hay nadie aprendiendo". Algunas de las razones atribuidas a este hecho es, de una parte, la falta de interés de las jóvenes generaciones por aprender; al igual que la falta de transmisión por parte de las mayores pues, cabe anotar, en algunas de ellas existen celos y no suelen transmitir de manera abierta sus conocimientos, además, porque estos se significan como un «don» recibido de parte de los seres del territorio, por lo cual no puede ser enseñado si no es revelado. De otro lado, dependerá de la dignificación del oficio y su reconocimiento al interior de la comunidad, que se fortalezca la práctica a través de un apoyo colectivo que permita recrear sus dinámicas de transmisión para su continuidad entre las nuevas generaciones; lo cual, si bien como señala la autora, no debe limitarse al intercambio monetario –porque es donado y señalado por seres espirituales, por lo mismo, el trabajo no está supeditado a ganancias económicas desde la perspectiva de las parteras–, sí es preciso trabajar de manera colectiva para dignificar esta labor de tal forma que se generen unas condiciones de bienestar para las mujeres que la ejercen y contribuyen a su re-existencia; esto es: revitalizar los espacios alrededor de este saber e instalar un «círculo de cuidado alrededor de estas cuidadoras» (Bachiller, p. 93). Esta labor, atendiendo a la investigación realizada por Bachiller y a los diálogos de mi propio

campo, ha sido ya emprendida a nivel interno gracias al fortalecimiento de espacios y a la reafirmación de este saber a través de encuentros, círculos y redes que buscan su visibilización, pervivencia y reconocimiento, para lo que será decisiva la atención y el apoyo del Cabildo así como el trabajo colectivo con las parteras y entre mujeres diversas con quienes se crean redes y espacios interculturales donde circulan y se transmiten sus conocimientos.

Quiero concluir este apartado desde el presente de Agustina, una mayora que, en virtud de su conocimiento hecho vida y de su trasegar dentro–fuera de la comunidad, goza en la actualidad de reconocimiento en diferentes espacios donde acompaña con la convicción de enseñar y dialogar sobre la sentida necesidad de sanar los cuerpos y los territorios, las semillas y los alimentos, los úteros, el calor del hogar y las relaciones en su interior, pues en ello va un primer paso dado desde lo personal y desde lo local hacia la transformación de los conflictos sociales y naturales que hoy amenazan la vida en sus diferentes formas. Para ella, practicar la medicina tradicional tiene aquí un rol decisivo porque:

[A través de ella] podemos limpiar, sanarnos nosotras para poder ayudar a las otras mujeres que tanto dolor sienten. (...) El trabajo como mujeres que nos toca hacer, el principal, es sanarnos nosotras, sanar nuestro territorio que es nuestro cuerpo, nuestro útero sagrado... luego, sanar nuestra familia, sanar los ombligos de nuestros niños que están por venir, los de nuestros ancestros, los de nuestros padres, sanar esas placentas que están tiradas; estamos en desequilibrio, esa sabiduría la hemos ido perdiendo. Luego sanar con nuestras semillas, las semillas de nuestros hijos, sanar también con las semillas de las plantas, las comidas propias, tener nuestras semillas propias, sembrar...

Algunas sabedoras y parteras como ella, hoy juegan un importante papel ya que movilizan con su saber–hacer los procesos de re–existencia en sus pueblos. Estas mujeres dinamizan una itinerancia por diferentes territorios donde a partir del encuentro y diálogo entre comunidades y grupos diversos, se reactivan espacios no solo de circulación de conocimientos sino también de plantas, de semillas, de filosofías y de experiencias al igual que de solidaridad que evocan otros mundos posibles en gestación desde lo local. En el caso concreto de la medicina ancestral y la partería, a raíz del movimiento de las parteras por diferentes regiones, en la actualidad mujeres en diferentes contextos retornan al parto

---

acompañado en casa como forma de resistir frente a los procesos de deshumanización, propios de nuestro tiempo, ligados al capitalismo–patriarcal moderno y a un saber médico conectado en su devenir al disciplinamiento de los cuerpos y de las poblaciones, al estado, al ejercicio de poder, al igual que ha implicado una tendencia histórica a controlar y violentar el cuerpo y la experiencia femenina; conectado, además, a una racionalidad desvinculada del cuerpo, de sus flujos internos y sus sentires. Estas mujeres afirman una apuesta política por la transformación de las experiencias y vínculos en el actual sistema–mundo; apuesta que dialoga sobre la posibilidad de generar cambios, en principio, a partir del vivir de manera consciente la maternidad, la crianza, la alimentación, los lazos familiares, el cuerpo y sus procesos, entre otros, como parte de una defensa de la vida realizada de la mano con la tierra, con las semillas, con las plantas y los alimentos, desde las prácticas locales, en resistencia a los procesos y discursos implicados en el desarrollo, el bio–poder, la colonialidad y la explotación de cuerpos y territorios.

En nuestras últimas conversas en el marco de esta investigación, dialogué con Agustina sobre los tiempos difíciles atravesados a nivel global y local, donde transformaciones y conflictos emergen en diferentes ámbitos (comunitarios, políticos, sociales, ambientales, sanitarios, etc.). Manifestó su preocupación por la pervivencia del pueblo misak, de los conocimientos, al igual que por los conflictos y desórdenes internos en la comunidad, pero, sobre todo, le preocupa la violencia creciente (de género e intrafamiliar), algo que para ella está entrelazado con enfermedades y desequilibrios en el territorio. Al reflexionar, desde su trabajo espiritual con diferentes sabedores, sobre lo acaecido en los últimos años, concluyó:

Desde la visión de la medicina, de los abuelos, nos pusimos a pensar que es, uno: por el desequilibrio de la familia, un gran vacío de la espiritualidad, se está volviendo como un vacío de una casa sola, ya no está el fuego en el centro entonces cada quien por su lado, mucho desorden de la familia y viene el desequilibrio espiritual, el desorden natural que viene cuando la misma naturaleza nos corrige y nos cobra. Cada día se ve mucha violencia intrafamiliar, mucho maltrato y son invisibilizados, nadie dice nada. Lo segundo que estamos viendo es el desorden de las familias que ahora todos los bebés los van a tener en el hospital y las placentas no están siendo sembradas en el territorio sino que están botadas, entonces por eso se nos perdió el calor de nuestras placentas, el calor del útero, el calor del centro de la familia... cuando ya no estamos poniéndole atención a la naturaleza, no estamos haciendo ese

ordenamiento natural que la Gran Madre nos ha dejado, como el gran cumplimiento de hacer pagos a las lagunas, a las montañas, a los lugares sagrados y también con nuestras semillas, con nuestras plantas medicinales, y eso no lo estamos cumpliendo algunos... y entonces por eso es que estamos viendo mucho desorden natural, la misma madre nos está corrigiendo y poniendo pruebas...

Otro factor que podemos ver: la comunidad misak, el 50% se están volviendo evangélicos y no están con lo que nuestros abuelos nos han dejado, esa armonía con la naturaleza. Ellos no creen en nada, no creen en las lagunas, en la armonización ni en las ceremonias, todo es del 'diablo', y ya tienen escuelas propiamente evangélicas para no estar dentro de la comunidad con la educación propia y la tradición oral... Dentro de la comunidad, en el Cabildo, hablan mucho de la medicina tradicional, del respeto de la autoridad, pero dentro de la autoridad no están aplicando la espiritualidad, hay años donde el gobernador es evangélico, entonces no acuerdan en todo el año los pagos, no están haciendo las ceremonias... entonces se está muriendo esa esencia de nuestros ancestros, ese es el gran peligro que yo me he puesto a reflexionar con otras Abuelas, en el mambeo, conversando a través del fuego y estamos encontrando de dónde viene todo esto que nos viene pasando, son mareas, tempestades que vienen pasando fuertes...



Figura 16. Mama Agustina Yalanda haciendo «refrescamiento». Pereira. Fuente: Luisa Loaiza, 2020.

### **3. Serenidad e insumisión. Mujeres que destejen los sistemas de opresión. Cambio y continuidad a través de Ana Graciela Tombé Tunubalá**

*Es el tiempo de la mujer. En el proceso de resignificar y fortalecer la cultura, la mujer es la que está despertando y la sabiduría vuelve a fortalecerse con ella.*

Ana Graciela Tombé Tunubalá

*Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora. Soy zapatista y eso tampoco importa. Soy mujer indígena y es lo único que importa ahora.*

Comandanta Esther (EZLN).



Figura 17. Ana Graciela Tombé en “La Gaitana”, territorio ancestral recuperado, vereda La Marquesa, Guambía.

En los capítulos anteriores se ha analizado el proceso de recuperación de la tierra –en clave de la participación femenina– a través de las luchas emprendidas por el movimiento indígena desde comienzos del siglo pasado, pero cuyos primeros frutos se concretaron hacia la década de los setenta y ochenta. En lo sucesivo, el imperativo con la recuperación de la tierra se tornó “recuperarlo todo”, lo cual, según se observó, incluía lo necesario para reafirmar la vida misak-misak en conformidad con los saberes y la cosmovisión propia: educación, lengua, medicina y espiritualidad, entre otros. Todo ello enraizado en el territorio como espacio de circulación del conocimiento, en un proceso de re-existencia y recreación de la vida guambiana que ha ocupado las últimas décadas y ha sido heredado por nuevas generaciones.

Estos procesos, desde luego, continúan arrojando semillas en el presente y ponen en movimiento dinámicas de continuidad y cambio intergeneracional, a partir del legado heredado de los abuelos y padres. Aquellos primeros terrajeros recuperadores que dieron vida al movimiento y lucha indígena, quienes dejaron un ejemplo de resistencia que aviva las luchas actuales continuadas por nuevos líderes y lideresas en diversidad de frentes: defensa del cuerpo-territorio, autonomía, participación y reconocimiento político, entre otros. Hoy son diferentes los avatares enfrentados, pero se perpetúan también algunos problemas del pasado, entre los que se cuenta el racismo y las violencias estructurales, la prolongación de la colonialidad, la negación, desmedro e invisibilización de saberes, la falta de autonomía real y las desigualdades de género que toman lugar en la cotidianidad y, en especial, en el escenario político. En esta dinámica, aquellas luchas en el marco de los movimientos indígenas del siglo pasado que dieron vida a diversos procesos organizativos, sentaron las bases para la incursión de las juventudes –y en especial las mujeres– en procesos de formación académica y en la economía (Hernández, 2001, 2005) que incidieron en su participación política y apertura en escenarios democráticos en el contexto de las últimas décadas. En esta dirección, la lucha de los mayores en el pasado enciende hoy, en la memoria de nuevos líderes, una consciencia profunda de la historia misak y de la resistencia, traducida en la capacidad crítica de leer los procesos por la defensa de la vida y el territorio y en nuevos liderazgos que siguen adelante en el camino hacia “*recuperarlo todo*”; claro está, en las fases y retos que acarrea el presente.

Es preciso tener en cuenta las dinámicas de cambio intergeneracional en diferentes ámbitos. En la actualidad, los jóvenes tienen la posibilidad de acceder a una educación con mayor énfasis en la visión de mundo y los saberes misak dentro del resguardo (Misak Universidad y Colegio Agroguambiano en Guambía); la educación es bilingüe con énfasis en la recuperación de la lengua *Namtrik*; existen algunas facilidades para acceder a la educación superior; y, sin lugar a dudas, la profesionalización ha transformado la vida y la participación de las nuevas generaciones en la esfera pública, en especial, de las mujeres. Su formación y capacitación a través de la educación formal ha incidido en su visibilización en la esfera pública, constituyéndose en un fenómeno en crecimiento entrado el siglo XXI, el cual les ha permitido centrar sus demandas en torno a derechos y cuestionar las desigualdades en sus comunidades (Ulloa, 2020), pero, así mismo, las dinámicas cambian y las nuevas generaciones enfrentan tanto viejos problemas perpetuados o, ya bien, en metamorfosis continua, como la presencia de otros nuevos. Así es como emergen miradas críticas, revaloraciones, nuevos retos y procesos de luchas y reflexiones en correspondencia con las demandas actuales. En esta línea, la siguiente historia es un claro ejemplo de las puertas abiertas hoy a las mujeres para acceder a diferentes niveles de educación y a la participación política, al igual que de los diferentes obstáculos que aún persisten para cruzarlas. En ello se hace palpable la interseccionalidad de diferentes formas de violencia y opresión que atraviesan las vidas de las mujeres indígenas.

En el presente capítulo se pretende analizar algunos de los procesos de continuidad y cambio en la tradición y en las luchas emprendidas por los misak que perviven hoy con un matiz de re-existencia. Para ello, el foco central estará sobre uno de dichos cambios generacionales más trascendentes, esto es, la creciente presencia de las mujeres en la esfera pública, de la mano con su profesionalización, la visibilidad de sus voces, sus saberes, sus experiencias cotidianas y la emergencia de una consciencia crítica frente a las violencias multifacéticas arraigadas en la vida diaria. En este contexto de transformación, la fuerza y pervivencia de los saberes y prácticas de los ancestros se torna una memoria cuya agencia aviva las luchas actuales e inspira la continuidad de la vida en el territorio y la circulación de conocimientos en él, al igual que suscita en algunos casos revisitarse con mirada aguda la herencia colonial-patriarcal entrecruzada con la tradición, para poner en discusión las desigualdades que

atraviesan las vidas de las mujeres y revitalizar el tejido de relaciones desde la cosmovisión propia como posibilidad de destejer la trama que las sustenta.

Para tal propósito, se partirá de las conversas en campo con Mama Ana Graciela Tombé Tunubalá; pues a través de su trayectoria personal se verán reflejados algunos de los procesos de continuidad y cambio de la tradición, al igual que la apertura a la participación política de las mujeres en perspectiva intergeneracional. Veremos entonces la importancia de la memoria y su capacidad de agencia, sobre todo, el recuerdo de las luchas de padres, madres y abuelos que vivieron la terrajería de primera mano, convertido en un legado que insta tanto a revitalizar como a caminar en la búsqueda de las transformaciones hoy necesarias. En la trayectoria de esta líder y en sus reflexiones se hacen latentes, de un lado, la fuerza de la lucha de sus ancestros por la tierra, de sus palabras—consejos, así como aquella que emana de la herencia y práctica de los saberes ligados a la espiritualidad misak; de otro, una mirada crítica sobre la propia cultura —los problemas que hoy se presentan en el territorio— y sobre algunas de las experiencias que han marcado no solo su vida sino también las de otras mujeres misak, tal y como lo vivió en su trabajo con la comunidad, ante lo cual no duda en alzar su voz con determinación. Sus vivencias hablan también de las transformaciones que ha operado el acceso a la educación formal en la vida de las mujeres y de los numerosos obstáculos que muchas deben enfrentar para lograr sus sueños académicos; sobre la creciente profesionalización en los últimos años y lo que implica regresar al territorio a participar con una voz que las pone en otro lugar y el impacto que puede tener ello en las relaciones familiares o maritales, lo cual ha permitido observar de otras maneras los lugares atribuidos a cada género, para confrontar esas estructuras de poder vividas por sus madres y ancestras, y entender así la manera en que algunas buscan generar cambios en el presente a través de una revitalización cultural entrelazada a un pensar crítico y un actuar rebelde acompañado de un hablar firme y sereno.

Ana Graciela Tombé Tunubalá fue la primera mujer en presidir el programa de Justicia propia, tarea que asumió como una líder joven (poco más de treinta años) cuando Liliana Pechené Muelas, gobernadora de Guambía en el año 2017, la llamó a ser la autoridad encargada de este ámbito en la comunidad. De carácter fuerte, con una voz clara y directa que siempre expresa lo que piensa sin titubear —lo que despierta la admiración de unos y la



---

animadversión de otros— y con una mirada crítica frente a su comunidad, su liderazgo generó tanto el respeto de algunos como el rechazo de quienes no están de acuerdo en que un carácter fuerte represente el deber ser de «la mujer guambiana». Con un pensamiento reflexivo y agudo, esta líder genera disrupciones con lo que para algunos significa el lugar de la mujer asignado por la cultura, a la vez que lucha por el fortalecimiento de la identidad a través de la espiritualidad, la educación y la lengua propia, campos a los que dedica su vida y trabajo desde hace varios años y que resignifica desde las prácticas cotidianas al interior de su familia, con la convicción de que en el *Nakchak* empieza la formación del ser *misak* a partir de los saberes que asientan allí su punto de desenvolvimiento.

El diálogo con Ana Graciela fue muy significativo para el trabajo de campo y las perspectivas abiertas en el marco de esta tesis, porque a través de sus ojos me fue permitido percibir la diversidad de los sentires y experiencias de las mujeres dentro de la comunidad para corroborar que no siempre nos aquejan los mismos problemas ni nos unen los mismos anhelos, tampoco nos atraviesa el poder de la misma manera ni existe un “nosotras” universal (Cumes, En: Pequeño, 2009). De allí la imposibilidad de hablar de «mujer» como un lugar predefinido, homogéneo, sino de atender a un «mujeres» en plural vinculado siempre a la polifonía de sus voces, a la mezcla heterogénea de sus miradas y vivencias. Bien han advertido algunas autoras en esta línea que se debe partir de “reconocer y respetar los diferentes contextos y visiones existentes entre las mujeres indígenas” (Macleod, 2011, p. 58), teniendo en cuenta que sus experiencias de vida son cada vez más diversas y responden a diferentes realidades, aunque se comparta la experiencia común del colonialismo—patriarcal—racista que nos atraviesa. Es importante poner así de relieve que “no existe un nosotras automático ni un mujeres anticipado” y debe problematizarse la idea de la mujer indígena como una unidad esencializada (Belausteguigoitia, 2009; Pequeño, 2009; Lozano, 2010); en este sentido es que Ulloa (2020) nos recuerda que al interior de las comunidades co-existen diferentes concepciones de ser mujer indígena.

Esta narrativa lo ilustra de modo claro, ya que me atrevo a describir a esta lideresa como una mujer fuerte y serena (como lo es el espíritu del páramo, del *Pishimisak*, que moldea el deber ser *misak*), pero no por ello menos rebelde e insumisa a la hora de posicionarse contra las violencias e injusticias que experimentó en su propia piel y en la de muchas otras a través

de su trabajo comunitario. Al respecto, cabe mencionar que Ana Graciela fue una de las pocas mujeres que encontré en disposición de hablar de modo franco y abierto sobre las experiencias de violencia<sup>101</sup> que marcaron algunas etapas de su vida en el pasado, lo cual la condujo a realizar cambios profundos tanto en su quehacer profesional como en su vida personal y familiar, al visitar tales vivencias y reflexionarlas en clave crítica y de género. En esta dirección, su historia permite ejemplificar lo que algunas autoras llaman la «doble lucha» sostenida por las mujeres indígenas: una, en el frente externo, por los derechos y la autonomía de sus pueblos; otra, interna, por transformar las situaciones de inequidad, injusticia o violencias en sus comunidades (Guama; Pancho; Rey, 2009; G. Méndez, 2020; Hernández, 2001).

Comenzaré a tejer esta narrativa desde el momento en que conocí a Ana Graciela Tombé. Como indiqué antes, me había reunido previamente con Liliana Pechené Muelas quien estaba en su año de gobernadora del resguardo. Ella, como mujer líder, procuró involucrar en su mandato a las mujeres y lo hizo al invitar a liderar a 16 de ellas en los diferentes programas de gobierno. Cuando hablé con Liliana sobre mi tesis, recalcó que debía contactar a Ana Graciela, a quien consideraba una persona con una voz fuerte dentro de la comunidad y se perfilaba como una excelente lideresa para ejercer en el futuro cargos de autoridad; la retrató entonces como una persona clara y firme. Con esta indicación, me di pronto a la tarea de buscarla; cuando la contacté ella se mostró muy abierta y amable pese a sus muchas ocupaciones, además que como madre de tres hijos, tenía más responsabilidades aguardando en casa. Su invitación a dialogar fue en la finca La Gaitana, vereda La Marquesa, y a quedarme a descansar pues está alejada del casco urbano de Guambía. Al llegar, me presentó a sus dos hijos y a su hija, quienes me recibieron con amabilidad y alimentos –como es de costumbre– y dispuso un espacio contiguo a la casa, el espacio del diálogo y el fuego: el *Nakchak*, para que habláramos largamente con tranquilidad durante la noche. En este

---

<sup>101</sup> Sigo aquí a Myriam Jimeno (2008, p. 280), quien plantea que anteponer el término *experiencia* al referirse a la violencia permite enfocarse en el punto de vista de los sujetos involucrados, en su perspectiva, en su subjetividad. Según analiza: “El término experiencia de violencia entonces, nos sitúa en aquella vertiente de la antropología que aspira a desentrañar los significados, las motivaciones, las emociones, las prácticas corporales y discursivas de los sujetos en los actos de violencia”.

espacio, donde las mujeres elaboran la vida propia (Orjuela, 2018), donde se despliega la palabra-saber, la palabra de consejo, de reflexión y consciencia a través de las cuales se esboza una política hecha desde y para la vida, ella dio apertura a la conversa centrando sus raíces familiares y su relación con la resistencia indígena, para desarrollar a partir de allí, las comprensiones en torno a su historia y vivencias personales. Empezó con las siguientes palabras: “No todo el mundo tiene el privilegio de venir a cierto lugar, las cosas pasan porque tienen que pasar...”. En efecto, en esta y otras visitas a su casa, al territorio familiar y a la casa vecina de sus padres, comprendí el privilegio de abrir esta puerta al encuentro con ella, de visitar este territorio luchado por sus ancestros décadas atrás, y la razón de estar allí y poder escuchar aquellas historias, en particular la de Ana Graciela, que fue para mí motivo de inspiración y manifestación de “la fuerza de la gente”, no solo de ayer sino también de hoy.



Figura 18. Dialogando con Ana Graciela Tombé. Finca La Gaitana. Fuente: Luisa Loaiza, 2019.

**Los ancestros: una fuerza para re-existir**

Como bien señala Isabel Orjuela (2018) en el mundo misak no existe nuestra escisión entre los espacios público-privado, pues estos se hacen unidad en la politicidad que brota del *Nakchak*, y lo que hace a una persona es su pertenencia a este espacio que conforma su identidad, al igual que lo hacen su camino en familia, su historia. En esta narrativa es observable cómo el *Nakchak* familiar de donde se desprende el trasegar de la familia Tombé–Tunubalá, es el punto de despliegue de su camino que marca una identidad fundamentada en el legado de las generaciones que la presidieron, algo que nunca pierde de vista al narrar sus diferentes roles cotidianos y las experiencias que edificaron su vida.

Desde luego, en aquel primer encuentro alrededor del fuego, en la intimidad de su hogar en la vereda La Marquesa, el diálogo partió naturalmente de las memorias en torno a la recuperación que habían hecho sus padres y abuelos del territorio donde nos encontrábamos, dejándome muy en claro que sus raíces genealógicas y espirituales, sus abuelos y padres, eran exterrajeros humildes que habían peleado por su tierra enfrentando el poder de los terratenientes en las décadas de los sesenta y setenta, el actual territorio donde vivía toda la familia. Éste lleva el nombre *La Gaitana*, una mujer cuya figura simboliza esa fuerza que emana de los ancestros que dejaron un legado de resistencia. Recordemos que la lucha por esta tierra abrió el camino para otras recuperaciones no solo en el Cauca sino a nivel nacional: “este territorio tiene una historia grande de recuperación de tierras, prácticamente lo hicieron mis abuelos, mi papá, mi mamá... este es un sitio bastante emblemático, de todo un proceso de lucha, de colonización, de reivindicación de derechos, esta vereda trae consigo muchos recuerdos” (entrevista octubre de 2017).



Figura 19. Panorámica finca La Gaitana (zona La Marquesa), recuperada y habitada hoy por la familia Tombé-Tunubalá. Fuente: Luisa Loaiza, 2019.

Las memorias de aquella época, guardadas por la familia como un estandarte de fuerza, fueron profundizadas en otro encuentro posterior por su madre, Mama Ascensión Tunubalá, y por su padre, un reconocido líder de aquellos tiempos: Álvaro Tombé. Resaltaré en especial el encuentro con mama Ascensión, porque ella se dio a la tarea de contarme de modo vívido todo lo ocurrido en aquel tiempo y sus narraciones fueron reiterativas respecto a la participación femenina en aquellas luchas que, como ya se ha visto, suele ser invisibilizada o apenas mencionada sin rescatar para la posteridad los nombres de las mujeres que fueron claves, dejando “sus contribuciones condenadas al silencio” (Amador; Chilo; Granados; Velasco, 2020). Pero sí existen nombres propios de estas terrajeras que se enfrentaron sin temor a los poderes de la época, como se analizó ya en el primer capítulo con mama Jacinta Muelas; uno más en la lista es el de Ascensión Tunubalá. Sus narraciones hablan del amplio campo de acción que ellas tuvieron y el apoyo que significó para concretar logros; una resistencia donde no importó asumir riesgos al enfrentarse al poder y a la policía incluso con sus hijos e hijas a espaldas; madrugaron con ellos, cocinaron con ellos, enfrentaron o huyeron de la policía con ellos, persistieron y acompañaron cuando sus

compañeros eran encarcelados. Teniendo en cuenta que Ana Graciela sentó su relato sobre sus memorias familiares y el liderazgo de sus padres en la recuperación del territorio a donde me había invitado, haré aquí una breve digresión para contextualizar su mundo familiar vinculado de modo inexorable a la lucha, lo cual constituye para ella un gran motivo de orgullo y el hilo principal con el que teje la comprensión de sus raíces y vivencias en una perspectiva intergeneracional que se torna clave para su horizonte de interpretación de mundo y para su accionar político cotidiano.

Ana Graciela partió de la afirmación de la pertenencia al territorio de la Marquesa desde que la familia tiene memoria, desde siempre. Mama Ascensión, empezó por contarme igualmente cómo creció allí y, a su vez, sus padres y abuelos. Ella vivió los tiempos del terrateniente Mario Córdoba, quien luego vendió las tierras --con gente incluida-- a Pacho Morales, con quien las familias terrajeras creyeron que sus condiciones de vida mejorarían. Él les prometió ser “un buen patrón” y dejarles cultivar las tierras, pero Ascensión recuerda que cuando las arreglaban y sembraban, él les pedía todo una vez trabajado y que para ellos limpiaran y sembraran más arriba, y así los desplazaba hacia las partes más frías al tiempo que concentraba las mejores tierras, cultivos y cosechas. Como se vio en anteriores historias, los animales de los terrajeros no podían alimentarse con el pasto de los potreros del terrateniente, ni la leche o los mismos frutos que eran producto de sus siembras: todo tenían que entregarlo, mientras el hambre marcaba la cotidianidad en sus hogares. Entretanto, los dirigentes de la lucha –Trino Morales, Javier Calambás y Julio Tunubalá– pasaban por las casas concientizando a los terrajeros de que la tierra les pertenecía y que iban a planear recuperarla, para que se unieran a las reuniones clandestinas nocturnas. Ellos fueron quienes “empezaron a organizar la gente, nos vamos a reunir en tal parte, vamos a recuperar”, recuerda Ascensión.

Mama Ascensión me contó que muy joven, al casarse con taita Álvaro, no tenían tierra ni animales: nada. Su padre comenzó a hablarles de la recuperación que se planeaba y su esposo decidió unirse. Como en la recuperación de otros territorios en Guambía, aquí no fue la excepción que se enfrentaran entre los misak, ya que muchos defendieron a los terratenientes con afirmaciones que aún no olvida: “nosotros no vamos a recuperar, ¿no ven que el patrón es buena persona?, ¡cómo vamos a enojar al patrón!”. Así, la planeación debió continuar de

---

forma clandestina, con demasiado cuidado, concertando quiénes estaban dispuestos a salir a trabajar; en principio fueron muy pocas personas, no muchos se arriesgaban a participar y asumir las consecuencias. Pero, siguiendo su testimonio, las mujeres estaban en firme para movilizarse y en estas acciones insurgentes participaron de forma activa:

Nos decían a las dos de la mañana levántense usted y su mamá pa' ir a hacer café y arepa de mote, para ir a picar el pasto del patrón. Y madrugamos de la casa y llegamos a las cuatro de la mañana con café y arepa, solo comíamos sopa de maíz, solo cafecito con arepa. Así nos vinimos, salimos y la gente, de los que quedaron de acuerdo para salir, solo salieron 11 terrajeros, con eso no más empezamos a trabajar. Cuando ya clareó, empezamos a trabajar hasta las diez de la mañana, trabaje y trabaje yo con mi hija que tenía en la espalda, ella tenía solo tres meses, Álvaro, mi mamá, mi papá, yo, y once terrajeros. No salieron de miedo; como habían dicho que los echan a la cárcel... Entonces nosotros picamos todo el día... y en ese primer día no llegó el mayordomo. Nosotros teníamos miedo de que llegara. Así nos fuimos para la casa ya cansados, y otra vez madrugamos al otro día y anduvimos trabajando. (...) Como a las dos de la tarde llegó la policía. Subieron y nos dijeron: buena tarde señores, cogían solo a los hombres, a las mujeres no nos cogían. Ahora ustedes tienen que ir para Silvia: ¿a ustedes quién los mandó? Les decíamos: éste [señalando el estómago]. “Con mucho gusto vamos, como nosotros no estamos robando, ¡esta tierra es nuestra!” Y así la policía dijo: “caminen pa' Silvia todo el mundo”. Echaron a los hombres pero las mujeres nos fuimos detrás pa' ver qué les hacían. Ya en Silvia los llevaron directo a la cárcel. Ahí solamente cogieron a los hombres. Entonces ya las mujeres nos fuimos pa' la casa hablando. Yo decía: “mañana por qué no seguimos nosotras no más. Aunque a los hombres encierren en la cárcel, pues nosotras seguimos picando, ¿las mujeres por qué no seguimos?”. Entonces las compañeras dijeron: bueno, nosotras también venimos; bueno, hasta las hijas ya habían traído; al otro día nos vinimos y no llegó el mayordomo. Como ya metieron a los hombres debieron haber pensado que ya las mujeres no venían y nosotras ahí picando [risas] y picando ese potrero hasta por la tarde. Ya pasaron los días y nosotras picando. Después vino el mayordomo y nosotras corriendo [risas]. Así anduvimos. El domingo íbamos a visitar a los que estaban en la cárcel. (...) Los dirigentes nos dijeron: “pobrecitas ustedes que trabajan solas, ya no vayan, estamos llegando a un acuerdo con el Incora, el Incora va a pagar la tierra, pero ustedes tienen que pagar el crédito”. Los hombres estuvieron 45 días en la cárcel. Nosotras anduvimos escondidas picando en el monte y después no nos dejamos coger.

El testimonio anterior manifiesta la multiplicidad de maneras en que las mujeres apoyaron y mantuvieron firme la lucha. Una de ellas fue continuar las presiones sobre los terrenos cuando los hombres estaban en la cárcel, pues la mayoría de ellas se salvaba de este espacio debido a su condición de madres; otra, fundamental, fue apoyar desde las cocinas, teniendo en cuenta no solo lo imprescindible de esta sino su carácter político como espacio de reunión, planeación y participación, lo cual reitera dos hechos claves: la cocina como lugar vital en la lucha indígena y el alimento como un campo de resistencia, siguiendo las reflexiones de Amador et al. (2020). Sin el rol de las mujeres desde la cocina (con sus cuidados en torno al alimento y sosteniendo este espacio de re-unión) y por fuera de esta al apoyar la lucha y sostenerla por medio de sus labores, tal vez no se hubieran concretado los frutos logrados a su tiempo.

De otro lado, es preciso aclarar que en el caso de La Marquesa la forma de entregar las tierras fue una mediación de compra; es decir, en la práctica los terratenientes -por medio del Estado que entregó subsidios para la adquisición- recibieron el dinero por el valor de la tierra y así no perdieron nada, simplemente les significó tomar este y salir del territorio pero, como lo muestra el testimonio, las familias de terrajeros tuvieron aun por delante muchos años más de esfuerzos y trabajos para librar los créditos con los que habían quedado endeudados por mucho tiempo con el Incora. Fue una vida dura no solo durante la terrajería sino además después de esta; como enfatiza mama Ascensión Tunubalá:

Agarramos a trabajar y era buena la tierra en ese tiempo, cogíamos papa, sembrábamos trigo, trajimos ganado, sacamos crías, ¡nos tocó que trabajar durísimo! Seguimos trabajando igual que en la terrajaría para poder pagar la tierra. El patrón lo único que hizo fue salir y vender, y el Incora nos puso los precios, y nosotros hicimos el crédito, el Estado ayudó al hacendado porque le convenía (...) En ese tiempo el Cabildo no estaba de acuerdo, nadie nos apoyaba. Todo el mundo estaba en contra pues de nosotros. Cuando salíamos al pueblo luego de haber recuperado la tierra, los mismos Misak nos decían: ¡ahí vienen los ladrones de tierra, ahí vienen los ladrones!?. Pero ya pasó...





Figura 20. Mama Ascensión Tunubalá.



Figura 21. Mama Ascensión Tunubala en su finca *La Gaitana*. Fuente: Luisa Loaiza, junio 2019.

Es en este territorio recuperado desde donde se desenvuelve la vida de varias generaciones familiares y a donde están ligados los primeros aprendizajes de Ana Graciela alrededor del *Nakchak*; donde están inscritas sus memorias y son puestos en circulación diferentes conocimientos y relaciones con los no-humanos en medio de las prácticas espirituales heredadas y revitalizadas hoy por ella en el fuego de su propio hogar y en sus recorridos en el territorio, cuanto confiere sentido a su mundo de la vida. Desde su historia familiar, aún hoy en los trabajos cotidianos que asume, encuentra inspiración en las palabras de consejo de sus padres y abuelos, narrativas que conformaron su equipamiento (Langdon, 1999; 2015: 2013) para enfrentar y entender la vida, lo que trasmite –en su papel de madre, tía, maestra y autoridad– a las nuevas generaciones que ocupan allí un lugar alrededor del fuego. En especial, resaltó el rol de sus abuelos quienes le hablaron desde muy temprano sobre la importancia del trabajo, de la autonomía e independencia que debía lograr como mujer, sobre la riqueza que brota de la tierra cuando es labrada con dedicación:

Nosotros desde niños crecimos en ese entorno de los abuelos, ellos eran personas muy espirituales, muy dadas a la enseñanza, al aprendizaje, ellos siempre nos

enseñaban desde niños que debíamos trabajar, aprender a ser personas autónomas y algo muy bonito que me enseñaba mi abuelo, me decía: usted, mujer, tiene que aprender a ser hombre y a la vez mujer, porque usted no necesariamente tiene que esperar del hombre que le haga todas las cosas o que le dé, sino que tiene que valerse por usted misma. Siempre me decía eso. Eso yo siempre lo llevo en mi mente y desde muy niña (...) como decía la filosofía de mi abuelo, nosotros no teníamos por qué pasar hambre en ningún momento, porque la madre tierra nos proveía de todo. Entonces decía: lo único que usted tiene que hacer es cultivarla y la tierra es para cultivarla, y ustedes niños, ustedes tienen que trabajar la tierra, sembrar, criar animales, porque ahí está todo.

En las raíces de su infancia está anclada la memoria de sus ancestros, bisabuelos y abuelos, practicantes de la medicina tradicional, «sabios» como ella los denomina, quienes dejaron grabada en su espíritu la existencia de la espiritualidad propia. En particular su abuelo Narciso Tombé, médico tradicional fue, como expresa, un gran conocedor cuyas huellas ella se esmera en seguir a través de los saberes que emanan del territorio. Este vínculo ayudó a surgir desde la infancia la consciencia de los conocimientos arraigados en la cosmovisión misak: “Nosotros desde muy niños siempre fuimos conscientes que existía la espiritualidad, que existía el *Pishimisak*, que las lagunas eran nuestro espacio de fortaleza, que el territorio era de respeto, de armonización, de todo eso nos hablaban”. En el presente, como madre, tiene una apuesta clara por seguir los caminos y las enseñanzas de los mayores que recorrieron antes el territorio y reactivar en él sus prácticas espirituales para trasmitirlas a sus hijos y sobrinos, herederos de esas tierras; por ello, se esfuerza por ser en su hogar una guardiana de la espiritualidad, la lengua y las prácticas de medicina heredadas, ámbitos fundamentales en su visión de la educación propia, consciente de todo el valor que entrañan para los procesos de re-existencia, por lo que es común que Ana Graciela en compañía de su hija, sus hijos y familiares, recorra las lagunas, duerma en ellas para comunicarse con los seres del territorio y ponga en circulación en él sus conocimientos, cuanto es guardado como la herencia más valiosa que ha sido legada por los mayores y que tiene para trasmitir a los más jóvenes en los diferentes roles de su vida cotidiana.

Sus primeros aprendizajes se desenvuelven así desde la realidad del *Nakchak*: de una parte, la expresión de la fuerza de la política propia y las memorias de resistencia ligadas a este espacio vital; de otra, la calidez y la protección que emanan de él y que se traducen en

---

alimento, consejos, oralidad, escucha de los mayores, identidad; un espacio de saberes y cuidados cruciales en los primeros ciclos de vida y que marcan toda experiencia posterior. Como recuerda al narrar sus primeros años, hasta los doce años anduvo por la vida feliz y descalza: “Para nosotros fue mucho mejor. Éramos niños felices porque nos gustaba el agua, nos embarrábamos, hacíamos de todo”. Su infancia temprana se alimentó de las memorias de la resistencia, de los conocimientos y la formación en la espiritualidad propia que recibió de sus ancestros, lo cual actuó como una fuerza inspiradora que la llamaba de vuelta a casa en diferentes momentos de su vida adulta. Pero aquél mundo cálido y seguro, hecho de barro y fuego, donde habita la palabra de los mayores que guían, pronto se transformaría: primero, al entrar a formar parte de un sistema de educación católico en una sociedad atravesada por procesos de evangelización y al emerger la consciencia de lo que esto acarrea para las representaciones sobre lo femenino; segundo, al experimentar diferentes violencias y desigualdades que permearon su realidad dentro y fuera del territorio.

### **3.1 Violencias entrecruzadas: dolores más allá de la piel**

*If a woman rebels she is a mujer mala*  
Gloria Anzaldúa

Enunciar la realidad de las otras a partir de conceptos como violencia u opresión supone un cuestionamiento. En primer lugar, surge la pregunta por la necesidad de hacerlo y el cómo, sin encasillar allí toda la riqueza del mundo de la vida de las mujeres. Sin embargo, en los diferentes diálogos en campo, atendí y respeté siempre los diversos temas en que decidían hacer énfasis en sus narraciones. Un narrador (a) decide de algún u otro modo, consciente o inconsciente, los tonos, relieves, diferentes matices y extensiones mediante los cuales deja fluir el manantial de palabras con el que su experiencia adquiere sentido para otros; determina el recorte de su relato: qué cuenta y para quién lo hace, es dueño de sus palabras y sus silencios. En los diálogos estuve atenta a respetar el curso natural de las conversaciones con las mujeres, lo que ellas se mostraban interesadas en contar, enfatizar o callar; los aspectos aquí abordados responden a esa necesidad de narrar y a su propio discurrir.

También me es preciso aclarar que la violencia no es un concepto con el cual pretendo demarcar la realidad de las mujeres indígenas; considero que esta nos atraviesa en diferentes escalas –porque nuestras realidades son, por supuesto, diversas–, por eso es tan urgente observarla y confrontarla. Desde mi propia experiencia, en los diferentes roles de mi vida personal (familiares y laborales, como docente, amiga, hija, hermana) he percibido de cerca cómo su sombra, su atmósfera sobrecogedora, puede llegar a eclipsar nuestros sentires, nuestras voces, la confianza en nosotras y en nuestros mundos habitados, sin ningún reparo o distinguo de los conceptos que usa el orden para clasificarnos (clase, raza, nacionalidad, etc.) y muchas veces sin que las instituciones o funcionarios que representan el Estado actúen por contrarrestar su presencia o efectos; en otras palabras, se ha hecho palpable para mí –una mujer mestiza de clase media en Colombia– el aminoramiento e impasibilidad del que es revestida en nuestra sociedad.

En el campo, algunas mujeres nunca tocaron este tema en sus propias vidas o apenas hicieron alguna mención de manera superflua sin querer ahondar, dando a sus relatos otros énfasis según el curso que tomaban sus relatos e intereses. En los diálogos con Ana Graciela, sin tapujos y desde el comienzo, ella fue abierta con estas experiencias en su propia vida y en lo referido a la comunidad, siempre reflexionando con una perspectiva crítica, buscando comprender y enfocarse –más que en el dolor que había sufrido– en el sentido y el significado que les atribuyó y cómo transformaron su perspectiva derivando en la mujer que es ahora. El dolor aparecía entonces con un potencial clarificador que le permitía situarse, tomar posturas personales y decisiones políticas, sin la intención de victimización. Por ello destaco aquí, como lo han hecho otras autoras, que: “las mujeres no se enfrentan a estas situaciones como seres devastados contra quienes la enajenación se ensaña, sino que, al vivir se enriquecen, confrontadas, conflictuadas, con unas inmensas motivaciones para cambiar esta situación” (Guama; Pancho; Rey, 2009). Aunque otros trabajos han puesto el acento en las mujeres misak como seres marcados por la tristeza (Zacipa, 2019), de la mano con Aída Hernández (2006) me sitúo en ponerlo en que las mujeres cuentan sus historias de discriminación y tristezas no desde “una posición de víctimas sino de quien se asume constructora de su propia historia” (p. 19). Esto corresponde de modo más sincero y certero a los contextos en que tales situaciones fueron referidas: más que buscar centrarse en las

---

aflicciones e injusticias, el hilo y tono de la palabra se encaminó hacia la fuerza con que se emergía de estas situaciones y cómo derivaron en la capacidad de observación aguda para afirmar un *no* rotundo y tomar determinaciones en respuesta a lo vivido.

Al retomar la pregunta inicial sobre la necesidad de hablar sobre las violencias, debo resaltar de la mano de Jimeno (2008), la importancia de que las ciencias sociales den un lugar y dialoguen con las experiencias de dolor; en el entendido, además, que ignorarlo hace parte de una tradición de pensamiento que escinde las emociones de lo cognitivo, lo subjetivo de lo objetivo, lo personal e íntimo de lo político, en tanto razón binaria que históricamente excluyó ámbitos vitales de nuestra experiencia del mundo y los marginó de la producción de conocimiento científico. En este sentido, se pone de relieve darle un estatus y la dimensión que corresponde a las vivencias de dolor narradas por las mujeres, porque estas hablan de sus mundos e implican atender a su necesidad de sanar narrando y de historizarlas, de comprenderlas y encontrar un sentido a la luz de los espacios internos y externos que habitamos, todo lo cual es descubierto muchas veces en el acto mismo de contar, el cual implica no solo comunicación y entendimiento sino incluso liberación. Poder hablar sin miedo, sin juzgamientos, poder comunicar y ahondar en las raíces y consecuencias del dolor, es un hecho que considero esencial (un acto que puede ser semantizado incluso de rebeldía y resistencia) y que contribuye a hacer memoria de la cotidianidad de las mujeres desde la diversidad de los matices que la integran. Conuerdo aquí con M. Jimeno (2008, p. 262) cuando afirma la importancia de encontrarnos con los otros a través de la comunicación de estas situaciones, ya que: “el proceso que permite superar la condición de víctima pasa por la recomposición del sujeto como ser emocional, y esto requiere la expresión manifiesta de la vivencia y de poder compartirla de manera amplia”. Para esta investigadora, el relato permite, además de la comunicación emocional, el restablecimiento de la comunidad política, de la memoria, del vínculo socio-afectivo, al igual que constituye un mecanismo de reconstrucción personal y colectiva; el acto de narrar conlleva, en suma, a “encontrar sentido a lo vivido” (p. 278).

Es preciso acotar que si bien no se deben hacer generalizaciones dado que la postura de cada mujer es situada (Ulloa, 2020), sus experiencias particulares –entre ellas, las de dolor– evidencian el tejido de relaciones establecidas en la familia, en la comunidad e incluso en la

nación y, como tal, son parte constitutiva de sus mundos, de sus verdades y sentires y, en esta medida, tienen mucho por decir sobre las configuraciones sociales y políticas; por ello, es fundamental escucharlas y no contribuir a ignorarlas o aminorarlas. Al abordar este tema en su trabajo, Nieto (2017) llama la atención sobre el hecho que los impactos de la violencia suelen ser invisibilizados y “permanecen en los bastidores del dolor de cada mujer”. Orjuela (2018), en su campo con las mujeres misak, encuentra en esta misma línea que las historias de maltrato suelen quedar “relegadas a la privacidad de la casa”. Urge así analizar porqué la violencia de género es considerada un asunto sin mayor trascendencia más allá de las fronteras del hogar, de lo íntimo o lo privado y cómo contribuye este hecho a marginar del ámbito público su debate y, con ello, acrecentar su impunidad.

De otra parte, poner el foco sobre las violencias es importante porque permite observar la interseccionalidad de las opresiones. Debe tenerse en cuenta que estas no operan de modo compartimentalizado, por lo cual es fundamental comprender sus articulaciones (Cumes, 2009). No puede perderse de vista el hecho que “las diferentes violencias coexisten y se retroalimentan mutuamente”, como observa Marcela Amador (2018) en el contexto caucano. El análisis de cómo se entretajan el género, la clase y la etnia, permite observar los modos en que se cimentan las desigualdades y cómo se anclan en las experiencias cotidianas y los retos que supone combatirlas. Aquí concuerdo con Segato (2018) cuando encuentra en la modernidad–colonialidad un punto histórico de inflexión en la minusvaloración de lo concerniente a la vida de las mujeres de los pueblos originarios, en tanto implicó la marginación de su voz y exclusión de la esfera pública (superinflada a partir de entonces y de carácter patriarcal):

La intervención colonial, del pasado y del presente, en lo que he llamado el mundo-aldea, ha terminado por minorizar todo lo que respecta al mundo de las mujeres (...) minorizar alude aquí a tratar a la mujer como “menor” y también a arrinconar sus temas al ámbito de lo íntimo, de lo privado y, en especial, de lo particular, como temas de “minorías”. Los elementos que determinan la minorización de las mujeres están relacionados con la transición de la vida comunal a la sociedad moderna y, en América Latina, al tránsito de los pueblos que habitan los territorios nacionales de nuestro continente a la modernidad colonial (...) (p. 99)

---

Para los pueblos-territorio, siguiendo a la autora, la colonización ha implicado la despolitización de lo doméstico, su relego a lo privado, su pérdida de trascendencia en los asuntos colectivos. Este proceso conllevó, aparte de deshilar el tejido comunitario y la pérdida de importancia del fogón, de la política hecha desde el cotidiano, desde el hogar y la familia, a la exacerbación de la violencia contra las mujeres, porque allí, en el hogar como ente privado y sin trascendencia colectiva, sus voces y sus vivencias son relegadas en esta forma colonial de entender lo político como mandato masculino. Es, por tanto, esta situación continuada la que ha implicado desplazar, minorizar y «guetificar» todo lo que respecta a la vida de las mujeres, excluir su presencia y su voz de los grandes asuntos políticos. Por ello, siguiendo a Segato (2018), la violencia contra las mujeres lejos de ser el problema de un grupo particular, constituye “el semillero de todas las otras formas de violencia y dominación” y, en esta medida, las agresiones y abusos cotidianos en el hogar y las nuevas formas informales de la guerra ensañadas contra el cuerpo femenino son el termómetro que permite diagnosticar y entender la sociedad como un todo (p. 105); en consecuencia, no se trata del problema de un género, de un grupo poblacional, de una minoría, es la cuestión de cómo transitan, cambian y se heredan los modos de dominación y de las condiciones de posibilidad para descolonizarse de los constructos que los sostienen.

En relación con lo anterior, es importante analizar que si bien gran parte de este continuum de violencia es producto de la herencia colonial que implicó la transformación de las relaciones de género que emanan desde las cosmovisiones nativas (según postulan en esta línea Segato, 2018; Marcos, 2011, Kellog, 2005, entre otras) debe observarse que la tradición se usa en algunos casos para su justificación. En esta dirección, algunas autoras han abordado las limitantes externas e internas para reconocer y cambiar las situaciones que perpetúan las desigualdades de género. Por ejemplo, Margarita Chaves (2007) sostiene que una de las dificultades está dada en “la idealización de los pueblos indígenas como reflejo invertido de nuestra sociedad” (p. 8), lo cual impide cuestionar la violencia sustentada en nombre de la tradición; otra, a nivel interno, consiste en que “los intereses de las mujeres pasan por principios de lealtad a sus pueblos” (p. 8), por lo tanto, sus demandas no ocupan un lugar crucial en la arena política en el entendido que pueden implicar debates que cuestionen las costumbres, las autoridades y la justicia propia, entre otros. Así, encontré en

su trabajo la negativa a discutir de modo abierto y público las asimetrías; tal y como lo resalta también Ulloa (2020), pues el que las mujeres planteen sus demandas a nivel interno suele conllevar tensiones. Marcela Amador (2017, 2018), en sus investigaciones en el Cauca, analiza que hay gran recelo de parte de las autoridades e incluso de las mismas mujeres, pues se suele considerar que anteponer sus reclamos atentaría contra la unidad al interior de los pueblos y los movimientos indígenas; asevera que allí hay temas que son sistemáticamente silenciados, entre ellos, las violencias intradomésticas e intra-comunitarias.

En la actualidad, se hacen sentir las voces de mujeres indígenas que desde diversos pueblos han comenzado a cuestionar estas situaciones y reclaman acciones en pro de la erradicación de la violencia y las desigualdades; sin importar lo que en lo personal acarree para ellas a nivel interno, han comenzado a exponer que “la violencia que existe en nuestras sociedades es un tema que no se puede negar” y “la negación del problema no conduce a nada positivo para los pueblos indígenas”, en el entendido que: “la lucha por los derechos de los pueblos indígenas y la lucha por los derechos de género son la misma lucha (Guama; Pancho; Rey, 2009). Andrea Pequeño (2009) llama la atención que la violencia que experimentan: “es un tema que transversaliza toda América Latina. Pese a ello, la realidad de los distintos países coincide en una generalizada inexistencia de datos estadísticos confiables que consideren la violencia de género con variable étnica” (p. 13). Estas voces críticas y situadas son elevadas por mujeres que desde diferentes territorios reflexionan tales situaciones al interior de sus comunidades, toman una postura insumisa que busca poner en evidencia la raíz de esas violencias y plantean sin miedo y abiertamente las transformaciones que urgen en sus contextos para visibilizarla, erradicarla y tejer otras relaciones desde las prácticas cotidianas. Una de ellas es la de Ana Graciela Tombé.



---

*«La escuela fue el espacio de evangelización»*

Más allá de los juegos de infancia, del calor del *Nakchak* donde hablaban los abuelos, y de los recorridos en el territorio, a medida que iba creciendo Ana Graciela experimentó una cadena de opresiones enraizadas en los procesos coloniales. Esta experiencia implica –no solo en su caso, sino en el de muchas mujeres indígenas, como advierten diferentes autoras que es común observar– la emergencia de una «doble mirada»; es decir, su capacidad de observar sus pueblos y sus costumbres como propias y extrañas al mismo tiempo en virtud de la forma particular en que experimentan desigualdades (Ulloa, 2020; Hernández, 2005; Cumes, 2009). En su niñez observa la yuxtaposición de dos mundos diferentes y entrecruzados que dan vida a su entorno, a su mundo social y cultural, así como a sus experiencias de mujer indígena. Al crecer encuentra, de un lado, que el asidero de su realidad estaba fundamentado en la vivencia del territorio y las relaciones que emanaban de él; pero, luego tenían que asistir a un mundo que para la joven Ana Graciela carecía de sentido, pero aun así muy importante en el entorno de la comunidad: ir a la Iglesia, a la escuela, leer la Biblia, hacer los Sacramentos, entre otras actividades. Define estos contrastes como una vida de confusión:

(...) éramos muy dados a lo natural, a lo propio. Desde nosotros siempre partimos de la realidad y la realidad era nuestra comida, que hay un sol, unos tiempos, que teníamos que visitar las montañas, los páramos. Esa era nuestra realidad y nos sentíamos muy contentos y, de vez en cuando, nos acordábamos que teníamos que ir a la Iglesia, a rezar, a una misa.

En este contexto de colonialidad prolongada, asegura que la escuela fue el espacio de evangelización y de asimilación de la identidad nacional con su lengua, sus himnos, sus costumbres y sus creencias en pro de un proyecto de nación católica-conservadora, pese a la por entonces muy reciente promulgada Constitución de 1991 con su declaración del Estado pluriétnico y multicultural. De la relación con la educación en aquellos tiempos aún guarda el recuerdo de las dificultades que encontraban para integrarse en tal sistema y observa de modo crítico ese proyecto de nación al que era funcional:

(...) Para nosotros fue muy duro aprender el español porque desde pequeños hablábamos Namtrik; si acaso sabíamos decir «sí» y «no»... no sé cómo hicimos,

pero aprendimos. Toda la educación fue en español, porque así se hacía (...). De las cosas que me acuerdo es que siempre la escuela era tradicionalista, nos castigaban. Esa era una forma de “hacer patria”, de meternos en la cabeza que todos éramos colombianos y que teníamos que hablar el español, que teníamos que tener una sola religión y que no teníamos por qué creer en cosas que no eran. Otra de las cosas que yo me acuerdo era que decían –no me gustaba porque siempre nos subestimaban- y en la escuela o el blanco, esa deslegitimación del indígena, que nos decían ‘indios’ como una palabra despectiva, y fue con tanto poder que nos hacían sentir pena de lo que éramos, que nos daba vergüenza de salir al pueblo y de que nos miraran; nosotros éramos niños tímidos, entonces nos daba mucho miedo y cuando nos tocó salir aquí ya de la escuela, salir a otros espacios, yo, personalmente, no hablaba muy bien el español, entonces era mal visto. Muchas veces se burlaban de nosotros. Yo siempre tuve algo errado -yo creo que eso partía de la misma concepción de que el indígena era lo peor, lo menos, que no sabía-, yo tenía la concepción en mi mente de que el mestizo era el inteligente y que nosotros éramos los que nunca sabíamos nada; o sea que no podías competir, no podías hablar, o sea yo pensaba que la academia, la escuela, era de gente inteligente, de gente blanca.

Al recordar los primeros años de educación en su niñez, resalta la forma en que vivió la negación de su pensamiento propio y los saberes otros que la llevaron a tener serias dudas frente a sus capacidades, cuanto era dado por supuesto al entrar en relación con ese otro mundo, el de los colonos-blancos-católicos, cuyos principales espacios de expresión fueron la iglesia y la escuela. Su relato pone de relieve las emociones vinculadas a la presencia indígena en tal sistema educativo: negación de una voz propia así como de la lengua que la enuncia, negación de sus saberes, negación de la confianza en la propia realidad y experiencia de mundo, así como en las propias capacidades intelectuales; en síntesis, la relación con el sistema educativo redundaba en una falta de diálogo y validez de la realidad del mundo misak-misak y de sus palabras, lo que traía consigo la emergencia de sentimientos de vergüenza, miedo y timidez al interactuar con el mundo colonial representado por la sociedad mayoritaria y sus instituciones. Es aquí importante recordar –como ya se vio en el primer apartado de este trabajo– la misión principal de la educación asentada en el resguardo y que tuvo en sus manos la formación de muchas generaciones a lo largo del siglo XX: “educar en la religión y las buenas costumbres” (Bachiller, 2020), lo que consistía principalmente en aprehender la moral cristiana, reproducirla y vivirla desde del espacio escolar.

---

En este contexto, narró un episodio que ilustra muy bien el grado de interiorización de ese sentimiento de deslegitimidad intelectual heredado: cuando fue promovida a grado quinto de primaria, sus padres no creyeron que pudiera ser capaz de cursarlo pese a haber sido promovida por los docentes, así que la volvieron a matricular en grado cuarto, entonces se quedó a repetirlo aunque ya conocía todos los temas, ante lo cual concluyó:

Éramos tan desestimados entre nosotros mismos que pensábamos que nunca íbamos a poder. Yo siempre pensé que no iba a poder. Pensé que el estudio no era para nosotros. Ahí me di cuenta de nuevo en cuarto, que mi mente iba muy rápido y descubrí que yo podía.

Tal experiencia le sirvió, en retrospectiva, para despertar la confianza en sí misma, ser muy activa en el aula y percibir la estima que los docentes, poco a poco, depositaban en ella: comenzó a darse cuenta de sus propias capacidades en medio de un mundo que las negaba, pero, al mismo tiempo, muestra el cambio generacional que había en ese momento en la relación con esta institución, lo que hizo un poco más adaptable su experiencia allí y facilitó el cultivo de sus aptitudes. Las religiosas, comenta, exaltaban siempre su «limpieza» y «buena presentación», aspectos trascendentales desde su perspectiva formativa; así que, al recibir este tipo de reconocimientos, comenzando ya su etapa de secundaria, despertó sus ansias de continuar estudiando, de superarse a sí misma –en este caso– a través de la educación formal, para ser “la mejor”. Recuerda que al comenzar bachillerato, en aquél tiempo, ya muchos niños misak hacían parte del sistema educativo católico. Había comenzado otra etapa con su presencia en la escuela, si bien aún persistían sesgos de racismo y clasismo, característicos de la interacción de este sistema educativo con los pueblos originarios cuya misión principal fue evangelizar y menoscabar la identidad cultural: si eran ‘limpios, juiciosos y bien presentados’ (esto es, adoptar las maneras de la sociedad mayoritaria), las monjas los aceptaban sin desdenes; era un tiempo de mayor apertura a su inclusión allí, aunque persistían las imposiciones y perspectivas de este tipo de educación religiosa que servía a un proyecto de nación monolingüe, monocultural y ultraconservadora.

Los años que estudió allí, Ana Graciela trabajó por ser reconocida como una de las mejores estudiantes, siempre apasionada por el conocimiento, con una mente activa e inquieta que la llevarían a persistir en formarse académicamente pese a los numerosos obstáculos que le

implicaría lograrlo. Desde sus primeros años concibió la posibilidad de superarse recorriendo los espacios de la educación formal –sin dejar de lado en ningún momento el cultivo de los saberes propios inculcados por los ancestros–, y esta se volvió una meta que la animó a transformar las perspectivas de lo que quería aprender y hacer con su vida. El testimonio de su relación con la educación impartida en ese momento en el resguardo, da cuenta del carácter ambiguo de esta; de un lado, se fundamentaba en la aculturación y en el desmedro de los saberes y la cosmovisión misak; pero, por otro, terminó por incidir en el aprendizaje del español y la asimilación de un sistema escolar que llevó a muchos guambianos a continuar su formación académica y a usarla como una herramienta a la hora de retomar los procesos de recuperación de la tierra y de los saberes misak, como sería su caso.

***«La condición de ser niña era muy tenaz para mí»***

Algunas líderes indígenas han comenzado a alzar su voz para manifestar que “la violencia doméstica es una realidad que afecta gravemente a la familia indígena” (Guama; Pancho; Rey, 2009). Así que visibilizar y reconocer la problemática es uno de los primeros pasos para evidenciar la situación y demandar los cambios necesarios. No obstante, como se mencionó arriba, existen dificultades para plantear el tema tanto a nivel interno como externo y a la hora de hacer trabajo de campo; una de ellas, consiste en que “se privilegia la mirada sobre la violencia política y las violencias perpetradas por el Estado como un hecho extraordinario ejercido por actores externos a las comunidades”, mientras se silencian las intra-comunitarias (Amador, 2018). Observarlo en perspectiva intergeneracional puede ser incluso aún más difícil pero, como destaca Jimeno (2008), quienes experimentan violencia en su hogar en la niñez “tienen la vocación de la memoria y la necesidad de hablar” (p. 281), y este poder relatar tiene una trascendencia más allá de la memoria individual traumática pues permite “conectar su experiencia subjetiva con otros y convertirla en intersubjetiva y, por lo mismo, apropiable de manera colectiva” (p. 287).

Analizar la violencia desde el ángulo de su continuidad inter-generacional, permite reflexionar y observar de forma privilegiada sus causas y los factores que la perpetúan hasta anclarse en nuestra propia piel. He señalado antes que su presencia en los pueblos-territorio

está en relación con el proceso de colonización aún en marcha que hoy continúa su avanzada de la mano de la irrupción de las instituciones del Estado, las Iglesias (no solo la católica, sino también la arremetida de los cultos evangélicos<sup>102</sup>), las multinacionales y los agentes armados, con quienes aumentan también las agresiones y las formas de crueldad contra las mujeres indígenas, como lo detalla Segato (2018, p. 180; 2015, p. 108)<sup>103</sup>. Ello guarda correspondencia con la tergiversación de las relaciones de género emanadas desde la cosmovisión propia, al entrar en juego concepciones y pensamientos introducidos por agentes externos o heredados de los procesos de colonización que terminan por tener una especial incidencia en las representaciones y las formas de enunciación de lo femenino.

---

<sup>102</sup> William Mauricio Beltrán Cely (2011) y Diego Demera (2006; 2003) analizan la expansión de los movimientos religiosos, entre ellos, los pentecostales, en las comunidades indígenas; en particular, detallan el fenómeno entre guambianos y paeces donde hay una presencia importante de iglesias de corte evangélico en las últimas décadas pero que se remonta hacia la década de los años treinta del siglo XX, con hitos importantes como la apertura en Guambía de la primera escuela evangélica dirigida por una mujer misak en 1954. Siguiendo a Gros, relacionan el fenómeno de la acogida de estos cultos y la conversión a ellos, con una protesta frente al poder terrateniente y a las jerarquías sociales instauradas en el territorio frente a lo cual la iglesia católica se mostró siempre leal. Para los autores, el éxito de estos movimientos entre los indígenas está relacionado, de un lado, con los vacíos de la iglesia católica y del Estado, por otra parte, con los proyectos de desarrollo y educación vinculados en su labor. En el trabajo de campo, en las personas con quienes dialogué, encontré la mayoría de las veces una mirada crítica y preocupada frente a la avanzada de estos movimientos en Guambía en tanto, referían, han incidido en la demonización de las prácticas propias, por ejemplo, las ligadas a la medicina tradicional y, por tanto, están llevando de modo vertiginoso a la pérdida de los saberes, la espiritualidad y la cosmovisión misak. Incluso se refirió que cuando quienes ejercen como autoridad en el Cabildo son adeptos a estos cultos, se presta menos apoyo e importancia a temas como la violencia contra las mujeres, la revitalización cultural a través de las prácticas de medicina tradicional en el territorio, entre otros.

<sup>103</sup> Rita Segato (2018) cuestiona porqué con el incremento de la presencia en los territorios indígenas del Estado, las ONGs, los militares, las multinacionales, las iglesias cristianas, entre otros, se observa también una agudización de las agresiones en contra de las mujeres. Detalla algunas de las modalidades de violencia que experimentan las mujeres indígenas de acuerdo a las problemáticas y caracterización de sus territorios (2015); entre ellas, me gustaría destacar aquí las siguientes pues guardan relación con lo observado y referido en el trabajo de campo: violaciones, atracción al servicio doméstico esclavo o semi-esclavo; asedio de parte de misioneros cristianos que transforman disruptivamente las relaciones de autoridad y los patrones cosmológicos que sirven de referencia a las relaciones de género; introducción disruptiva y perjudicial de ideas de pecado y malignidad asociadas al cuerpo femenino y a la sexualidad con consecuentes prejuicios morales misóginos y homofóbicos que afectan la posición de la mujer y los homosexuales en el contexto comunitario; corrupción activa de autoridades políticas y religiosas, con consecuente ruptura de las formas de convivencia y cooperación entre los géneros; enajenación de la vida familiar y comunitaria y escalada de violencia en los espacios doméstico y público por la exacerbación de la presión sobre los miembros de la comunidad; nuclearización progresiva de la familia como consecuencia del modelo de familia occidental colonial-moderna, con el consecuente debilitamiento del control comunitario y de las autoridades indígenas sobre la vida familiar (p. 108 y sigs.).

En este sentido, el incesante proceso de evangelización que llevó a la introyección de una moral cristiana, permea la cosmovisión con estereotipos sobre la sexualidad, la corporeidad y la naturaleza femenina que han acarreado misoginia, vigilancia y control sobre el cuerpo y el comportamiento de las mujeres cuanto, además, vulnera su posición en el ámbito doméstico y en el público. Tales concepciones foráneas adquieren forma concreta en concepciones, exigencias y violencias, pues el hombre pasa a ser el garante y vigilante de la moral y, en esta medida, a prevenir y corregir –mediante el uso de la violencia física o simbólica– cualquier forma de comportamiento indeseable. En efecto, la violencia contra las mujeres termina así revistiendo la forma de un disciplinamiento con el que el hombre, cuando lo ejerce en la intimidad del hogar, “corrige lo indeseable y alcanza el respeto como autoridad en la familia” (Jimeno, 1998); en palabras de Segato (2018, p. 101), el hombre no-blanco termina por adoptar la figura del colonizador en casa y perpetuar allí, en la intimidad, el mandato de masculinidad aprehendido.

Estos procesos pueden reconocerse en el contexto misak-guambiano. Las concepciones cristianas se materializan en exigencias morales y comportamentales en torno a la corporeidad de las mujeres, que ayer y hoy ponen en marcha diversas agresiones al igual que su impunidad. En campo, por ejemplo, me fue señalada la colonización continua como un factor desencadenante; al respecto, Mama Bárbara Muelas refirió que las prácticas de maltrato fueron heredadas del comportamiento que terratenientes y capataces tenían con los terrajeros en las Haciendas, pues allí: “todo era a los gritos y golpes”. Amador (2018) también ha examinado en el contexto caucano las violencias de género, en especial de carácter sexual, y ha señalado su relación directa con las prácticas introducidas por los terratenientes y su cadena de mando.

En las conversaciones con Ana Graciela, ella me compartió los recuerdos que guarda desde pequeña sobre la estigmatización hacia las mujeres, por decisiones como salir del hogar para estudiar, lo que daba lugar a toda clase de acusaciones y sospechas de dejar de ser `buena mujer`, esto es, la «mujer de la casa», la que permanece en el hogar cuidando de los hijos, la que sabe callar, obedecer y dedicarse a sus deberes domésticos, para convertirse en `mala mujer`: aquella rebelde, que interpela la palabra del hombre, cuyas acciones van en contra de los preceptos morales, pues salir del hogar se consideraba la adquisición o aprendizaje de

---

comportamientos erróneos. A nivel intrafamiliar, este tipo de concepciones se reflejaban en el apoyo de su padre dirigido sólo hacia los hijos hombres para salir por fuera del territorio a estudiar, pese a que ella siempre mostró sus ansias de formarse y de aprender; en aquél tiempo era común que solo los hombres tuviesen esta posibilidad de movimiento adentro-afuera sin dar lugar a cuestionamientos morales.

Sin embargo, de modo paradójico, el espacio escolar donde eran deslegitimados el mundo y los saberes misak, se convirtió en aquél donde –en el transcurso de su infancia y adolescencia– pudo desplegar su amor por el conocimiento y encontró reconocimiento a sus capacidades intelectuales. Entretanto, al interior de su núcleo familiar, percibía en la cotidianidad una profunda desigualdad y desvalorización por el hecho de ser mujer. Tal situación condujo a que sus primeros cuestionamientos con respecto a las relaciones de género emergieran. Esto lo recuerda en los siguientes términos:

La condición de ser niña era muy tenaz para mí. Primero porque desde la religión y desde los mismos lineamientos religiosos la niña era lo de menos, lo de la casa, la que tenía que hacer todo y los niños eran los privilegiados... Entonces yo sentía eso con mi papá (...) Ya a medida que iba creciendo yo sentía ese rechazo, para mí el apoyo fue mi mamá. Yo siempre quise demostrarle a mi papá que yo podía, que yo era una niña muy inteligente, pero mi papá no valoraba eso; él siempre quería más a los hijos, a los varones<sup>104</sup>. Incluso la Universidad, él le dio estudio a mis hermanos, a los hombres. Y yo empecé a tener problemas con mi papá porque era una realidad que pasaba. Entonces yo empecé a preguntarme por qué la condición de mujer es así: yo por eso deseaba no haber nacido y deseaba no haber sido mujer. Yo me preguntaba si me hubiera gustado más ser hombre, pero yo me decía en mi pensamiento que hubiera sido hombre pero no me gustaría ser como son los hombres, porque veía maltrato (...) Yo me decía: por qué pasa con los hombres esto y por qué a las mujeres nos hacen esto...

Tal disparidad en las relaciones intrafamiliares y el machismo vivido en general, al igual que las experiencias de violencia que marcaron su infancia y adolescencia, constituyeron la

---

<sup>104</sup> El anhelo de que los hijos engendrados tengan sexo masculino parece hacer parte del pensamiento de una generación anterior, teniendo en cuenta las narraciones de Ana Graciela, mas también fue referido por otra lideresa (Rosa Tunubalá) en el campo, quien afirmó al hablar de las desigualdades de género que se viven en la comunidad: “aún se alegran más por un hijo varón”, situación que parece ser común.

base para una mirada crítica y situada sobre el género que la llevaron a disentir y a tomar desde muy temprano acciones ‘rebeldes’ para enfrentarlas. Así comienzan sus primeros cuestionamientos a la situación de las mujeres, lo cual, en sus propias palabras, la convierte en una adolescente con una consciencia profunda sobre la necesidad de rechazar y transformar esta realidad vivida desde generaciones anteriores:

(...) en esa rebeldía yo dije: ¡no!, yo no acepto que se tenga que maltratar a la mujer por gusto, por el hecho de ser mujer. Ese fue el primer abrir de ojos con respecto al género. Entonces yo siempre decía que no estaba de acuerdo con el maltrato, que porqué esa desigualdad de trato... Me alejé [del hogar].

Los hechos que tenían lugar en su entorno, lograron apagar en ese momento el fogón y la unidad como familia, y vino así el desenrollarse del territorio: con tan solo 16 años se enfrentó a hacer un camino sola al migrar hacia la capital más cercana –Popayán– en busca de una vida diferente. Conserva en sus memorias el dolor de verse obligada a apartarse de su casa, de su madre, de sus estudios, ante la necesidad de resistir y de situarse con una postura rebelde e insumisa frente a lo vivido en su círculo familiar.

Estas situaciones ponen de relieve que la violencia experimentada en el hogar y los conflictos en el territorio, son algunas de las principales motivaciones que llevan a las mujeres indígenas a migrar hacia la ciudad en la búsqueda de otros comienzos u oportunidades, como ya ha sido analizado en otros trabajos (Nieto, 2017). Allí, es común que una de las actividades que encuentran para subsistir es el empleo en el servicio doméstico, una labor que se presenta como un medio de adaptación al ambiente urbano al tiempo que es fuente de sostenimiento económico, como analiza Nieto (2017). Sin embargo, en estos desplazamientos enfrentan situaciones de discriminación como migrantes y como mujeres indígenas, lo que además les acarrea fuertes confrontaciones existenciales (Guama; Pancho; Rey, 2009; Rappaport, 2008). Tal fue la experiencia de Ana Graciela, al huir de su casa y buscar cómo sobrevivir, el empleo doméstico se presentó como el principal medio de ganarse el sustento, pero esta experiencia resultó igualmente traumática y dolorosa, como producto de la articulación de las opresiones clase–etnia–género:



---

Me fui a Popayán a trabajar en una casa de familia, allá sufrí humillaciones... allá yo sentía que uno como indígena no era prácticamente nada. Luego me fui a coger café, yo como sabía de todo un poco... me ganaba la plata para vivir.

La inestabilidad económica y familiar que vivió en la adolescencia la llevó a moverse por diferentes trabajos y, por un tiempo, fue el obstáculo que truncó su sueño de estudiar para alcanzar sus metas académicas: obtener su título de bachiller, lograr ingresar a una universidad y hacerse profesional. Este había sido su propósito desde muy joven, ya que la felicidad y confianza que había experimentado hasta entonces en su vida, estaban ligadas a su desempeño y reconocimiento en el espacio escolar. Allí su permanencia estuvo atravesada por dificultades e intermitencias, como recuerda: “Yo no podía estudiar pensando en mi mamá; yo me retiré del colegio en Popayán para ir a acompañarla. Yo me retiré por una cantidad de decepciones, de tristezas (...)”. No obstante, persistiría en ver materializado este anhelo. Después de haberse visto obligada a suspender el curso de su bachillerato en varias ocasiones, sólo lograría concluirlo muchos años después –ya casada y en embarazo de su primogénita– trabajando de niñera y en el servicio doméstico en el día y estudiando durante las noches.

Luego de su estancia en la ciudad volvió a sentir, pasados varios años, la necesidad de ese «enrollar» misak que lleva siempre de vuelta al territorio; se angustiaba por su madre, la extrañaba, así que decidió regresar con su familia. Sin embargo, las situaciones que atravesaron su infancia y adolescencia dejaron no solo la huella del dolor sino la necesidad de transformarlo en una consciencia profunda sobre las relaciones de género, lo cual se traduciría en decisiones determinantes al momento de formar su propio hogar: afirmó siempre tener claro que al conseguir un compañero para su vida, no optaría por un hombre de su mismo pueblo pues en aquél momento creía que ello le ahorraría verse inmersa de nuevo en situaciones de violencia intra-doméstica:

Yo tenía la concepción de que los misak, los hombres, eran muy maltratadores y machistas y que yo no iba a repetir eso en mi vida y que yo no quería un misak-guambiano. Por eso, en el caminar, me encontré con otra persona que no era de mi pueblo y yo dije «va a ser diferente».

Rebelarse frente a lo que vivieron algunas mujeres en su círculo familiar, decir *no* frente a la violencia, fue la primera decisión que tomó para cambiar esa realidad y generar cortes radicales con las experiencias del pasado, para construir otro presente de cara al hogar que soñaba formar.

***Cuando la casa permanecía limpia ahí había armonía, hasta ahí no pasaba nada...***

La unión alrededor del *Nakchak* representa el calor, los vínculos, afectos y palabras que guían, así como el sostenimiento del hogar y la vida en términos misak (Orjuela, 2018; Amador *et al*, 2020); cuando se pierde el calor y la unidad alrededor del fuego del hogar, la comunión a través del diálogo y las palabras de vida, cuando sobreviene la desintegración alrededor de la tulpá, emerge la falta de entendimiento, los conflictos, la dispersión, se deshace fácilmente la familia y la pareja. La violencia, además, nos recuerda Butler (2022, p. 47), no es solo acto e institución, es una atmósfera tóxica que invade el aire y potencia el miedo. Pronto en su vida de pareja sobrevino este ambiente enrarecido donde el miedo reemplaza al afecto; el silencio y el control, a la confianza y el entendimiento.

En su vida personal, la primera decisión radical que enfrentó para rechazar la violencia en el núcleo familiar fue salir temprano del territorio, lo que la llevó a atravesar diferentes dificultades en la ciudad. La segunda, fue no formar pareja con un hombre misak, por lo cual se unió a alguien de otro pueblo del sur del país con la ilusión de que tendría una construcción masculina diferente. Sin embargo, esto no la protegería de verse en una situación de repetir los mismos patrones en su vida conyugal con una persona de la que, enfatiza, pensó que ‘sería diferente’. Pero no fue así, y los rasgos de la masculinidad hegemónica heredada del contexto colonial conjugada con una moral religiosa cristiana, pronto tomaron forma en su nuevo hogar imponiéndole un rol de mujer en concordancia con tal herencia. En los diálogos que sostuvimos, ella habló de forma espontánea sobre estas experiencias, buscando siempre conectarlas a las transformaciones que habían implicado en su mundo personal y en su perspectiva como mujer y autoridad en su comunidad; dio especial relevancia a los recuerdos dolorosos de su vida en pareja, a las huellas y decepciones que le dejó esta etapa de su vida, ante lo cual reflexionó:

Yo no estaba ni enamorada, yo no sabía ni para dónde caminaba porque yo estaba llena de tristeza y desilusión. Yo pensé que iba a hacer otra vida, y me decía “voy a hacer mi vida aparte con mi esposo y mi hija” (...) Empecé a darme cuenta que la vida que yo había pensado, que la persona que yo había encontrado, la que pensé que iba a ser diferente a esa situación que yo había vivido joven y de mi mamá, pues resulta que empezó a reproducirse en la vida de pareja de nosotros. Y ahí dije: ¡no! Y a pesar de todas las cosas, yo seguí, hice el intento primero porque yo decía: ‘bueno ya tengo mis hijos, tengo que ser buena compañera, problemas siempre hay... hay que subsanar eso y seguir adelante’. Mi mamá siempre me decía que cuando un marido regaña usted lo que tiene que hacer es bajar la cabeza. Entonces ése era mi percepción y yo me había comido ese cuento y hacía eso: yo bajaba la cabeza, muchas veces lloraba en soledad pero entonces me decía: “yo soy una buena mujer” y por los hijos se aguanta. Yo muchas veces dije: “yo me voy a separar”, pero lo que yo siempre decía era “no, mis hijos, yo voy a aguantar por mis hijos porque no quiero ver a mis hijos sufrir”... Luego ya me dije: yo me equivoqué. Nunca hubo confianza.

Todo lo que yo viví me marcó como ser humano, como persona; entonces yo callaba mucho y se me dificultaba expresar lo que sentía, entonces no dialogábamos, no hablábamos (...) Me dediqué a estar en la casa, a no salir, él formado con la religión que la mujer debe ser en la casa; entonces él salía, trabajaba, yo cuidando los hijos. Entonces cuando la casa permanecía limpia, barrida, trapeada, cuando él me encontraba lavando, que llegaba y yo le servía la comida, ahí había armonía, hasta ahí no pasaba nada, hasta ahí era la buena mujer. Pero hubo un momento en que yo dije: No. Ya han pasado cinco años y quiero estudiar... y mi hermano me animaba, porque él ya había terminado la universidad. Él me dijo: ¿por qué no te metes a la Universidad? Y ahí fue donde llegaron todos los problemas habidos y por haber. Entonces cuando ya empecé a estudiar Ingeniería Ambiental ahí empezaron los problemas (...) Yo pensé que él, a través de su trabajo, me iba a ayudar a pagar la Universidad, que los dos íbamos a salir adelante juntos, eso fue lo que yo quise y pensé, pero resulta que no. Para mí fue muy tenaz porque en ése año que hice yo pasé hambre, la única hora de comida mía era a las doce que despachaba los niños a la escuela y ya con eso el resto de día. Yo empecé a trasnochar, eran trabajos duros pero a mí me iba muy bien; yo me decía: ¡yo puedo! Para mí era un orgullo.

Como se observa en el relato, al elegir su pareja y formar una familia, contrario a sus expectativas iniciales, las situaciones de desigualdad, tristeza y decepción permearon muy pronto el hogar y los patrones de violencia ganaron terreno de modo progresivo. La primera actitud de Ana Graciela frente a estas circunstancias, pese a haber sido rebelde con ellas en su juventud, fue de resignación y reproducción de un rol preconcebido de mujer justificado

por preceptos morales religiosos, un ideal impuesto por otra generación anterior representada en la narración por su madre y a causa también del modelo de mujer que lograba imponer su compañero en la cotidianidad, en el cual él tomaba la esfera pública del trabajo y el poder económico, mientras ella asumía el espacio privado-doméstico. Él era un hombre perteneciente a una comunidad indígena del sur del país que había podido acceder a educación superior, profesionalizarse y contar con un trabajo remunerado; sin embargo, su compañera se enfrentaba a diferentes obstáculos en su deseo de hacer una carrera universitaria y lograr cierta independencia económica; ella experimentó entonces lo que Federici (2010) ha llamado «el patriarcado del salario», el poder masculino del trabajo y el dinero en el hogar que ha implicado la concepción difundida de la gratuidad del trabajo doméstico, la dependencia económica y la pauperización de las mujeres cuando se dedican exclusivamente a las labores en este espacio.

El dolor y frustración que le producía su vida de pareja fueron relegados a su mundo interior y encubiertos allí bajo un halo de silencio, en correspondencia con lo que era considerado el deber ser mujer y en virtud de la asunción del rol aceptado e idealizado: el de la «buena mujer», que se significa aquí como aquella sacrificada por la familia, la que silencia su voz y sus expectativas, sueños o necesidades y se conforma con el lugar asignado. En aquél momento, cuando ella asume este papel delineado por un modelo religioso, que le impone callar, limpiar y encargarse de todo en el hogar, era considerada por su compañero una «buena mujer» y se instauraba la armonía en el hogar. Pero esta cedía paso al conflicto cuando entraba en juego la manifestación de sus sueños: estudiar, profesionalizarse, trabajar. El planteamiento de sus necesidades de realización personal daba cabida a todo tipo de conflictos. Intentó luchar sola para lograrlo al ser aceptada por primera vez en la universidad en el programa de Ingeniería Ambiental, pero las dificultades experimentadas –como madre y mujer dependiente económicamente del poder adquisitivo del hombre– y el no contar con ningún tipo de apoyo de parte de su pareja, le obligaron a renunciar a su sueño de convertirse en una de las primeras mujeres misak en formarse en ingeniería:

Yo empecé a sentir el rechazo y yo me decía: ¡cómo, si es la persona que está conmigo, que debería apoyarme! Empezaron los problemas, si me iba temprano, si

---

llegaba tarde... siempre había problemas. Yo no aguanté y dejé la carrera después del primer año.

Ana Graciela narró con dolor cómo tuvo que renunciar a este sueño que la había llenado de orgullo al haber sido aceptada en la universidad: “A mí me dolió mucho porque mi sueño siempre fue ser ingeniera, prácticamente ingenieros misak no hay. Entonces dejé la carrera y él se alegró”. No solo experimentó una profunda falta de apoyo, sino también diferentes intentos de sabotaje cuando cursaba sus estudios a partir de situaciones donde él le ponía barreras para realizar los trabajos, pues era el dueño de los recursos tecnológicos y económicos necesarios para realizarlos. Esta situación causaba profunda desazón en ella y siempre fue consciente de la desigualdad y desvalorización que marcaba su relación. Sin embargo, por todo el peso social de su rol como madre (teniendo en cuenta su idealización, como ha señalado Sciortino, 2017) en cuya espalda se sostiene la responsabilidad de preservar el hogar sin importar incluso las circunstancias que atenten contra su dignidad, autonomía o libertad, ella continuó por muchos años insistiendo en encajar en esa vida pese a su propia infelicidad y temor constantes:

En medio de todos esos líos yo insistía en que tenía que ser esa buena mujer, que yo tenía que obedecer, entonces yo seguí en esa tónica de que tenía que aguantarme por mis hijos. (...) yo muchas veces siempre le tuve miedo a mi esposo; yo no entendía por qué siendo una pareja... porqué yo le tenía que tener miedo. Ése mismo miedo que sentí con mi papá, lo sentía con él; siempre sentía que tenía que darle gusto a él para que no se enojara, ése era mi trabajo. Prácticamente los quince años que viví con él le tuve miedo, hasta hace muy poco incluso...

Sin importar los problemas conyugales que atravesaban su hogar, persistió en continuar su formación hasta lograr realizarse como profesional, alentada nuevamente por su hermano a retomar los estudios universitarios, ya incluso con su segundo hijo. Esta vez, después de mucho tiempo, volvió a considerarlo no solo porque aún guardaba su sueño, sino además porque ya concebía la posibilidad de separarse y quería, en tal caso, tener independencia económica para subsistir con sus hijos. Se presentó esta vez a Licenciatura en Etnoeducación y fue aceptada. De nuevo tuvo que enfrentar sus responsabilidades, aunque con dificultad, en el hogar y en la academia, pero era algo que la motivaba y le causaba satisfacción personal. Por supuesto, los problemas en pareja no se hicieron esperar, con la

diferencia que ya no estaba dispuesta a renunciar a sus sueños; ahora su carrera la había reconectado con sus saberes ancestrales, gracias al desarrollo de una consciencia crítica frente a la historia de colonialismo y opresión. Sumado a esto, había retomado sus prácticas de medicina tradicional en el territorio, aquellas que de niña había heredado de sus abuelos. Todo ello la reencauzó de nuevo hacia un cotidiano político, a situarse en los saberes propios, cuanto le brindó una fuerza renovada y la confianza en sí misma para encontrar otro lugar de enunciación como mujer indígena, ahora fundamentada en la vivencia de la espiritualidad, lo que le permitió resignificar no solo su rol sino también sus relaciones. Retomar su mundo espiritual propio y generar nuevas búsquedas y cuestionamientos a partir de ello, marcó el punto de no retorno en su relación de pareja, pues su compañero estaba en desacuerdo con sus prácticas de medicina tradicional y con la vocación de trasmitirlas a sus hijos. Sobre estos episodios expresó:

Me fui a estudiar feliz... Desde ahí empezó el problema hasta que se fue agrandando y así seguí estudiando hasta que me gradué. Además, a mí siempre me ha gustado mucho la medicina ancestral y a mí la universidad me sirvió mucho para abrir mi mente en muchas cosas que había alrededor de nosotros y que teníamos que valorar, entonces ahí empecé a meterle más fuerza a la medicina ancestral, a encontrarme, ahí fue ese punto de revelación y me encontré conmigo misma y me dije: “ése es el camino que yo voy a tomar, y yo soy indígena y a mí me gusta esto desde niña y hay que revitalizar, legitimar...” Empecé a darme cuenta de la importancia por toda la historia de la Conquista, de la colonialidad, todo lo que nosotros estábamos viviendo, lo que estábamos reproduciendo con la colonialidad. Y a él no le gustó cuando yo empecé a practicar la medicina propia. Él, en su comunidad, estaba criado en los preceptos del catolicismo, entonces me decía: “usted es una mujer de casa, usted no puede estar en la calle, usted no puede practicar medicina ancestral”. Y yo dije: ¿por qué? Y él me dijo: “porque no admitimos [en su comunidad] que las mujeres sean médicos tradicionales, no admitimos”. Porque allá eso lo practican sólo los hombres, y como yo acá soy mujer practicante de la medicina, me voy a las montañas... Empiezo a darme cuenta que la religión para mí no era importante y que tenía mucho más valor era mi espiritualidad propia basada en mis ancestros, en mis abuelos, entonces empiezo a inculcarle eso a mis hijos y qué pasa: entramos en choque. Yo le decía: ¡yo no puedo creer que usted sea todo un universitario y no cuestione eso!

(...) Ya vinieron al final agresiones físicas, verbales, todo se convirtió en un caos, mis hijos llorando... entonces estaba terminando la universidad y cerrando todo ese lío, en esas de paso se llega fin de año y me dice la comunidad: “usted va a ser

Autoridad”. Yo no hallaba cómo encontrarme. Yo pensaba ‘qué va a decir la gente’, toda una autoridad mujer y que uno con todos esos líos tan verracos, y yo sabiendo que el primero de enero, al recibir el mandato, el papá de mis hijos no iba a estar conmigo, que iba a estar sola, ése era mi dolor... Yo no sé cómo hice, pero esos días que me nombraron de autoridad yo lloré mucho... pero el hecho es que ya me había graduado, ahora el lío era cómo solucionar el problema con el esposo, yo dije: ¡yo me separo, ya no quiero más! Para él lo peor era que me hubieran nombrado autoridad. Primero, porque yo no era digna de ser autoridad y que yo porqué tenía que ser autoridad, abandonar a mis hijos e irme allá; yo era una irresponsable total, yo me había convertido en lo peor... y que porqué me habían sacado a mí: yo no merecía ser nada... Y yo dije: a mí me da muy duro, pero yo voy a asumir ésa responsabilidad. Mis padres me apoyaron, me dijeron que me cuidaban los niños. Él, el primero de enero se emborrachó, me hizo un escándalo, en medio de lágrimas yo me fui sola, en compañía de mis hijos, mis hermanos y mis padres que me decían: no se preocupe que aquí estamos...

A pesar de los numerosos obstáculos que enfrentó en el camino hacia su realización académica, Ana Graciela logró obtener su título universitario como licenciada en Etnoeducación cuando ya era madre de tres hijos. Es en ese momento que retorna a la comunidad como profesional, con una voz crítica y destacada para algunas personas, entre las cuales se encontraba Liliana Pechené Muelas, quien fue elegida para gobernar en el resguardo de Guambía para el año 2017. Ella entonces la consideró junto a la comunidad para ser parte de su equipo de gobierno, el cual estuvo integrado en su mayoría por mujeres; fue llamada a encargarse de uno de los programas más importantes: Justicia; era la primera vez que una mujer estaba al frente. Esta decisión significó un reto personal de gran magnitud, pero era además motivo de orgullo toda vez que es una elección que surge de y es avalada por toda la comunidad. Por supuesto, no hubiera sido posible realizarla sin apoyo familiar, ya que implicaba extensas jornadas de trabajo fuera de casa durante todo el año, pero sus padres y hermanos fueron su soporte para poder asumir esta responsabilidad y colaboraron durante ese tiempo en las labores de cuidado de sus tres hijos. Sin embargo, en cuanto a su relación conyugal, el haberse realizado en lo profesional aunado a ser reconocida por su comunidad como autoridad ancestral, era fuente total de rechazo y censura, a tal punto que significó la exacerbación de la violencia al interior del hogar. Ella debió entonces tomar la decisión de separarse, aunque le acarrearía la desaprobación de quienes en la comunidad consideran que una mujer –y más aún en este tipo de rol– debe permanecer al lado de su compañero y

caminar en par, sin importar las circunstancias, incluso las que atenten contra su integridad. Pagó por ello el costo político y social dado en las valoraciones morales que atraviesan el trabajo de las mujeres y las hacen blanco de señalamientos en su vida personal.

En el contexto de esta etapa de su vida, quisiera destacar tres aspectos que son puestos de relieve en la anterior narración. En primer lugar, lo que Aída Hernández (2005) denomina «el potencial emancipatorio» que para las mujeres indígenas entraña la vivencia de su espiritualidad, el cual pocas veces se reviste de importancia pero que es clave para pensar el género desde otras concepciones. Reconectarse –en este caso, a través de las reflexiones que hizo en su tránsito académico, donde contrastó y puso en diálogo con el «afuera» la historia y cosmovisión de su pueblo– con los saberes heredados de sus abuelos, con sus prácticas en el territorio y con la historia de colonialismo y de la resistencia misak, actuó como una fuerza que la reencauzó hacia sus raíces donde podía encontrar aún la expresión de las voces de sus ancestros y el cultivo que ellos le inculcaron de la medicina tradicional y los conocimientos misak. Cuestionar la religión y los procesos de evangelización en el territorio, retomar sus prácticas espirituales y conectarse con la filosofía que emana de la cosmovisión propia, la condujeron a una nueva consciencia de sí, de su subjetividad, que despertó un potencial creativo desde donde resignificó su lugar como mujer indígena y re-politizó sus prácticas cotidianas en busca de otras relaciones más coherentes con el pensamiento misak. Este proceso se tradujo en un lugar seguro para sí misma a partir del cual confrontar las desigualdades que atravesaban su hogar y desde donde adquirió la fuerza y la confianza necesarias para afirmar su propia voz, su sentir, su voluntad de retomar la medicina ancestral y desde donde situarse como mujer, cuanto la llevó a cuestionar a su esposo en el discurso que exponía su masculinidad hegemónica y a estar dispuesta incluso a hacer un camino de vida separada de él, sin importar el costo social y personal de tal decisión. En otras palabras, retomar las prácticas espirituales significó la re-uniión de sus fuerzas (*empoderarse*, si se prefiere el término) para situarse como sujeto político, ejercer la crítica y resignificar bajo el lente de su cosmovisión todo el conjunto de sus relaciones; esto es, poner en marcha una práctica tanto descolonizadora como emancipatoria. En su vida personal, esta elección se tradujo en la adopción –de nuevo, como lo hizo en su juventud– de una postura rebelde e



---

insumisa frente a las desigualdades de género, que sería decisiva no solo en su vida familiar sino también en su rol de autoridad encargada de aplicar la justicia propia.

En segundo lugar, el relato da cuenta de los conflictos de pareja que pueden emerger cuando las mujeres ocupan un lugar en la esfera pública y el costo personal que puede acarrear tal participación o su visibilidad. En algunos casos, la posibilidad de hacerlo está mediada por el convencimiento de sus parejas o la emergencia de conflictos con estas (Hernández, 2006; Rappaport, 2008). Ejercer autoridad o liderazgo puede representarse por parte de ellos como una amenaza: alejamiento o abandono de las responsabilidades al interior del hogar, descuido del rol de madre (idealizado por la cultura), controvertir el lugar moralizante de la «mujer de la casa», incluso despertar sospechas por la posibilidad del establecimiento de relaciones extra-maritales (Guama; Pancho; Rey, 2009). En consecuencia, ocupar este lugar puede conllevar un alto costo para las mujeres en su vida personal: cuestionamientos, prohibición, censuras, juicios morales e incluso agresiones, son algunas de las situaciones que pueden desencadenarse. En el relato de Ana Graciela, las censuras por parte de su esposo abarcaron desde el descrédito, al minimizarla y considerarla desmerecedora de cualquier tipo de reconocimiento público, hasta el vilipendio de su rol de madre por sentenciar que, al asumir el trabajo comunitario, abandonaba a sus hijos y el hogar; por último, sabotó con su comportamiento uno de los momentos más importantes de su vida: la posesión –llevada a cabo en Guambía cada primer día de enero– como autoridad ancestral ante la comunidad.

Lo anterior, va de la mano con un tercer aspecto a destacar: el uso de la tradición para justificar la violencia contra las mujeres, su agravio o censura moral. Contrario a lo que sucede con los hombres, el trabajo de las mujeres suele ser evaluado bajo el sistema de valores culturales. En otras palabras, bajo el manto de la tradición se suele justificar la censura e incluso la violencia simbólica contra las mujeres cuando no se resignan al molde de mujer (madre-esposa) signado por la cultura. Al respecto, autoras como Anzaldúa (2004) denunciaron enérgicamente esta apelación a la tradición en el entendido que: “la cultura espera que las mujeres muestren mayor aceptación y compromiso con el sistema de valores que los hombres (...) Si una mujer no renuncia a sí misma en favor del varón, es egoísta” (p. 73). En el relato de Ana Graciela se observa el temor a la reprobación y los juicios morales de parte de la comunidad por decidir separarse y ser una mujer que ejerce autoridad

y una vida pública pero que, contrario al ideal cultural, asume sin la compañía de una pareja; tal situación fue narrada como algo que representaba un profundo dolor: estar bajo la mirada pública a causa de su situación conyugal y no contar con el apoyo de él para ejercer su rol de autoridad. En otras conversas, ella enfatizó en este tipo de juicios morales que atravesaron su trabajo pues expresó que, para muchas personas en la comunidad, si una mujer «camina sola da mal ejemplo». Al respecto, cabe observar aquí –de la mano de Hernández (2016) – que el trabajo político de las mujeres indígenas tanto en el nivel local como internacional confronta los discursos hegemónicos y las relaciones de dominación en diferentes niveles de poder:

(...) Some have to pay a high cost for their action by suffering political violence on the part of army and paramilitary groups, and even by suffering the domestic violence of their own partners. Many others have had to confront subtler forms of symbolic violence; for instance, some have experienced communitarian reflection that manifests through the isolation and gossip on the part of those that consider them «bad example» for other women to follow. (p. 24)

En efecto, Ana Graciela tuvo que pagar un alto costo por sus decisiones que iban en contravía del rol que se le demandaba como mujer desde la cultura, la tradición y desde el hogar. Pero fue a costa de un proceso personal y espiritual que le representó situarse como mujer indígena misak ante la violencia estructural que la había acompañado desde su infancia a nivel intrafamiliar y, posteriormente, conyugal. La decisión de lograr una formación profesional en la educación de ‘afuera’, por una parte, y la de romper con el estereotipo de mujer que le implicaba sumisión y normalizar la violencia de pareja, fueron determinantes para su proceso de transformación personal, pues ambas le permitieron resignificar su ser mujer a través de la recuperación de las prácticas espirituales de sus abuelos y de situarse a sí misma ante su cultura al cuestionar algunas costumbres sustentadas en nombre de la «tradición».

Las narrativas de Ana Graciela a este respecto, ponen en evidencia la manera en que se entrelazan en su historia personal la espiritualidad misak con la resistencia y la re-existencia misak-guambiana. La resistencia, en este caso, ya no es contra el poder representado por los terratenientes, sino contra las múltiples formas de opresión y violencia contra la mujer, algunas producto del legado colonial, otras son el resultado de las transformaciones sociales

---

y culturales que ha vivido su propia cultura. La re-existencia, a través de su vida, se expresa en la recuperación de las prácticas espirituales legadas por sus abuelos y en la intención de darles continuidad por intermedio de sus diferentes roles: madre, docente, autoridad, entre otros. Prácticas como aprender y transmitir la espiritualidad y la medicina propia, caminar a las lagunas y pernoctar en ellas para buscar el sueño que da consejo, vivificar la cultura a través de la recuperación de la lengua *namtrik* desde los espacios de formación como el *Nakchak*, son formas de re-existencia que fortalecen la tradición y resignifican el ser misak más allá de los estereotipos de género producidos a partir de la colonialidad.

En síntesis, hemos visto cómo en su trayectoria, ella ha confrontado en diferentes espacios la violencia de género, tanto física como simbólica. Sin embargo, aunque en su núcleo familiar el aprendizaje fue la sumisión frente a este tipo de situaciones que eran normalizadas a nivel cultural, a través de su propio proceso reflexivo se encaminó hacia una crítica situada que le permitió observar y negar dicha normalización de las violencias, repensarse como mujer y lideresa, para plantarse en rebeldía frente a estas y, así, generar una disrupción. Este acto implicó un corte generacional en su modo de situarse y leer estos procesos de modo crítico y en clave de género, transmitiendo en su familia –a sus hijos como madre cabeza de hogar– y en sus roles comunitarios (como docente y lideresa en diferentes procesos dentro y fuera de la comunidad) otro modo y otras posibilidades de plantearse el ser mujer misak. Sin duda, esta postura política permite destejer los hilos que sostienen diferentes modos de opresión, cuyo costo social se evidencia en la violencia simbólica proveniente desde posiciones conservadoras que consideran un modo unívoco de ser mujer, pues esos otros modos de ser y de hablar constituyen un mal ejemplo e incomodan. Haciendo caso omiso de señalamientos de este corte, Ana Graciela asistió a su mandato como autoridad, se empeñó en poner una mirada de mujer en la justicia propia y elevó una voz fuerte que fue significativa para algunas mujeres en la comunidad, sin importar los señalamientos a los que habría lugar por ello.

### 3.1.1 La participación política: una oportunidad de destejer la opresión y retejer la confianza

En las últimas décadas, algunos factores han sido decisivos para impulsar la participación política de las mujeres; entre ellos, el acceso a un mayor nivel de educación<sup>105</sup>. En Guambía, una generación de mujeres formadas profesionalmente en los centros académicos de capitales como Popayán, Cali y Bogotá –entre otras-, están retornando al territorio a movilizar diferentes procesos y a participar en cargos como secretarías, alguaciles, autoridades en el Cabildo, agentes del sector salud, docentes en las instituciones educativas del resguardo, etc. Muchas de ellas provienen de familias de ex–terrajeros, partícipes de la lucha indígena en los años setenta, y como herederas de esta memoria de resistencia le han dado un lugar en su quehacer político conscientes de la necesidad de continuar el camino hacia «*recuperarlo todo*». Conforman una generación de mujeres jóvenes que ha puesto en diálogo sus conocimientos y ha retornado al territorio para participar en la esfera pública y, con ello, dinamizan la política local a partir de otras voces y perspectivas puestas en juego.

Tal es el caso de Liliana Pechené Muelas y de algunas de las mujeres que convocó a liderar procesos de su mano, como Ana Graciela Tombé. Si bien sus familias hacían parte de una generación de mayores que hicieron la política de otro modo, ésta, por su parte, se ha abierto paso a la construcción de un lugar propio fundamentada en los procesos de recuperación cultural derivados de aquéllas luchas y, además, en su rol como profesionales. Al dialogar con Ana Graciela sobre el papel que jugó la educación superior en su vida, ella reiteró en varias oportunidades que fue decisiva para reconectarse a los procesos de revitalización de los conocimientos propios y para suscitar cuestionamientos y transformaciones personales:

Cuando uno estudia se pregunta cómo puedo aportar a esto desde mi profesión, para la cultura, para las generaciones, para la educación, la salud... La formación a mí

---

<sup>105</sup> Entre los factores claves para una mayor participación de las mujeres indígenas en la escena política tanto a nivel local como internacional en las últimas décadas, además del aumento de su nivel de formación académica, se cuentan: participación en los movimientos y organizaciones indígenas, conformación de redes de mujeres, liderazgo en diferentes movimientos religiosos, ONGs, entre otros, (Méndez, 2009, Amador, 2017, Melo, 2014).

---

me sirvió para conocer la historia, me ha servido para repensar mi vida, para repensar la educación, la justicia, la salud.

Aunque sus abuelos fueron médicos tradicionales que le inculcaron la espiritualidad desde muy niña, fue en su etapa adulta en el curso de su carrera académica en el campo de la etnoeducación, que el diálogo que tejió entre los conocimientos occidentales y los saberes misak –aunado al desarrollo de la capacidad crítica y reflexiva sobre los procesos históricos de su pueblo–, se volvió vital para afirmarse en la necesidad de retomar las prácticas de medicina tradicional y espiritualidad, pues despertó su conciencia sobre la importancia de fortalecer la reactivación cultural de su pueblo. Por ende, cuando fue convocada a ser autoridad en el manejo de la Justicia, asumió su cargo desde una perspectiva crítica y situada.

Este componente del Cabildo –Justicia– no está exento de contradicciones, pues en él interviene el Estado a través de sus instituciones y dinámicas burocráticas, con el socavamiento de la aplicación de la ley de origen, en especial, en lo concerniente a las desigualdades de género, las cuales han sido exacerbadas por los procesos históricos de evangelización que no han cesado y que han afectado ostensiblemente la vida de las mujeres misak. Es en este contexto que, durante su período como autoridad, enfocó su trabajo político a reencauzar la aplicación de la Justicia propia hacia la filosofía que emana de la Ley de Origen, el orden natural, fundamentada en los saberes espirituales y la medicina misak; así como a generar procesos de reflexión respecto al tejido de opresión y colonialidad que mina el ejercicio en este ámbito.

En nuestras conversas, ella dio indicaciones sobre la práctica de la justicia desde el pensamiento propio y cómo intentó orientarla, al igual que los obstáculos que enfrentó al ejercer autoridad. Fue así, que me explicó que en lengua *namtrik* no existe el concepto de Justicia, su equivalente es el *Pishintø waramik*, *aprender a convivir armónicamente con todos los seres*<sup>106</sup>: “desde nuestros abuelos es pensada desde el sentido espiritual, desde los valores (...) si hay una infracción, se trabaja más desde el preguntarse quién soy y para qué

---

<sup>106</sup> En otras conversas, Mama Bárbara Muelas definió el término como: “enseñar a convivir pacíficamente con todo lo que nos rodea”.

estoy aquí, con qué fin estoy actuando”. Con ello, resalta la espiritualidad como el soporte de este componente, la cual implica convivir teniendo por horizonte la interrelación de todos los seres en la naturaleza.

En esta medida, la aplicación de la justicia desde el sistema de pensamiento propio tiene por objetivo trabajar el ser, las actitudes, los comportamientos y relaciones, integrado a un proceso de reflexión y consejo. La justicia, concebida así desde la Ley de Origen, está “relacionada a la medicina ancestral, al fortalecimiento espiritual, a la transformación del pensamiento, a la forma como vivo y convivo, pero sobre todo está dada en la convivencia del ser humano con todo su entorno”, explicó. Su aplicación, orientada hacia la filosofía misak, implica, de un lado, que la persona reconozca sus errores y, a través de un trabajo comunitario que tiene por horizonte la reciprocidad, sean enmendadas las faltas devolviendo a la comunidad afectada una reparación manifiesta en el servicio. Allí, el papel de la autoridad o Cabildo sería, en principio, ayudar a prevenir y a corregir mediante el consejo y direccionar el trabajo comunitario para resarcir las faltas.

En este proceso, el trabajo espiritual se presenta indispensable para la aplicabilidad de la justicia, pues, como explicó, este: “permite potenciar los dones de cada ser humano” y ello se lleva a cabo a través de los lugares de conocimiento en el territorio, como las lagunas, los ojos de agua, los páramos. Desde esta perspectiva, cuando sucedía una falta, lo más importante para ella era dar lugar a un proceso reflexivo y de transformación del ser humano implicado, en miras a la no repetición, siendo consciente siempre de las historias detrás de cada persona, de sus raíces, ayudando a analizar y cuestionar la educación que le fue implantada: “buscando que surja la consciencia y que esa experiencia sirva para cambiar, para hacer una vida diferente”, expresó. El ejercicio de restablecimiento del *pishintø waramik* implicó entonces, para ella, trabajar de la mano con los saberes de la medicina tradicional: armonizaciones, baños, plantas, recorridos por los lugares de conocimiento, entre otras prácticas que continúa afianzando desde una acción política cotidiana en sus diferentes roles.

Sin embargo, como ya se expresó, el sistema de justicia propio está atravesado por una serie de desequilibrios que pudo percibir en su rol de autoridad. De un lado, está la relación y

---

articulación con el orden jurídico estatal que se superpone a los procesos y mina la aplicación desde la autonomía y filosofía propia, lo que se explica en el paso de un sistema reflexivo y preventivo a uno de carácter punitivo. Ana Graciela plantea esta situación al sostener que: “la justicia ordinaria lo que hace es juzgar, buscar culpables, condenar”. En tal sentido, el cepo y el encierro son procesos que se han vuelto más comunes en lugar del enfoque en la reparación comunitaria y el trabajo espiritual, lo cual termina por no contribuir a la prevención de las problemáticas.

De otra parte, no puede desconocerse el efecto de la subrepticia imposición de visiones externas, heredadas principalmente de los procesos coloniales, que minan los procesos propios. Este es el caso de la evangelización a través de diferentes cultos en el resguardo; para ella, sin lugar a dudas, ha conllevado al resquebrajamiento de la espiritualidad, al desconocimiento de los principios ancestrales y a la deslegitimación de la sabiduría propia. Ana Graciela explicó cómo las miradas religiosas interfieren en las perspectivas jurídicas propias y en las de quienes ejercen la autoridad, lo cual deriva en mayores desigualdades y, en particular, en las de género y la minusvaloración de las mujeres y de las situaciones de violencia que atentan contra ellas. Al respecto, fue enfática en que muchas veces las autoridades en el Cabildo ostentan una mirada religiosa que invisibiliza y/o justifica las violencias que se presentan, lo cual guarda una estrecha relación con las adhesiones a otros cultos presentes en el territorio que imponen sus perspectivas. Por ejemplo, narró cómo en una asamblea comunitaria en torno a un caso de feminicidio, zanjaron el debate con la siguiente expresión: “eso no lo vamos a solucionar nosotros, eso solo lo soluciona Dios”, y se dio por cerrada la discusión. De esta manera, reiteró que los procesos de evangelización han cercenado la capacidad crítica y reflexiva, se tornan una limitante a la hora de concientizar a la gente en torno a las problemáticas presentes en la comunidad, al tiempo que entrañan una consciencia de sumisión, en especial para las mujeres. Por ello, sostuvo de modo concluyente que “la evangelización es el cáncer de los pueblos indígenas”.

Para ella, sin lugar a dudas, la expansión de la presencia de Iglesias de corte católico y evangélico en el resguardo, ha incidido históricamente en la tergiversación de las relaciones de género emanadas desde la cosmovisión propia y ha alterado de modo significativo los roles y, con ello, contribuido a la agudización de las desigualdades, violencias e inoperancia

del sistema. Con una mirada crítica frente a estos procesos, afirmó que dichas religiones han configurado un rol de mujer misak sumisa, lo que se refleja en su silencio o permisión frente al maltrato<sup>107</sup>; pero ella defiende con fuerza que tal representación no tiene su raíz en la filosofía misak sino en los procesos de evangelización:

Somos, desde lo guambiano, espiritualmente, seres en armonía, tranquilos, pero la educación no puede permitir desacreditar a la mujer todo el tiempo. La sumisión yo me he dado cuenta que no es por la cultura: es por la religión (...) son factores que impiden que la mujer fluya por sí misma... la religión no deja más opciones ni salidas para la mujer.

La mirada crítica de Ana Graciela proviene de las situaciones de maltrato que vivió, ya no en lo personal sino en el trabajo comunitario, pues intentó darles el peso que realmente debían tener en la comunidad y sentar una posición ante la minusvaloración de las mujeres, pero se encontró con un tema espinoso: las desigualdades en la aplicación de justicia. Vio de primera mano, la laxitud e inoperancia de las autoridades frente a las situaciones de violencia de género e intra-familiar, casos de abuso, abandono, etc. Hay mayores juzgamientos si las faltas son cometidas por una mujer, se reacciona con sorpresa y se aplica todo el peso de la ley; mientras que, si es un hombre quien las comete, observó que se justifica, se normaliza y hay menos extrañamiento o conmoción de parte de las autoridades y de la comunidad, ante lo cual afirmó:

---

<sup>107</sup> Es interesante contrastar aquí que Ingrid Zacipa (2019) en su tesis doctoral *La mujer pentecostal de la etnia misak en Guambía*, argumenta que las iglesias de este culto allí, además de haber impulsado la participación y el liderazgo de las mujeres, han incidido en que sufran menos violencia intrafamiliar bajo el supuesto que la conversión implica para los hombres “dejar atrás la huella patriarcal de la configuración masculina misak” (p. 298). El testimonio de Ana Graciela hizo énfasis en todo lo contrario. Para ella, estos cultos, en especial los evangélicos, con el modelo de mujer y la filosofía que imponen, inciden en aspectos como la sumisión, la pérdida de voluntad y el acallamiento de las situaciones de violencia que viven las mujeres así como la agudización de las agresiones. Narró en las conversas situaciones de violencia de género con crueldad extrema en las que tuvo que mediar durante su manejo del centro de la justicia, donde precisamente los implicados eran adeptos de iglesias evangélicas. Esto sugiere que dichos cultos entrañarían algo que va en contravía de las afirmaciones de Zacipa: exacerban la violencia al legitimar un lugar para las mujeres atravesado por la moralidad cristiana impuesta sobre sus cuerpos y sus comportamientos, imponiendo de modo radical y sin cuestionamientos un *deber ser* marcado por la docilidad, la obediencia y el silencio; en esta medida, llevan al extremo las imposiciones de la configuración hetero-normativa-patriarcal sin dar cabida a cuestionar tales roles de género.



(...) en estos espacios los hombres tienden a callar porque no quieren problemas con otros. Veo muy débil al hombre en su manera de posicionarse. En cambio las mujeres no. Somos muy fuertes y tomamos decisiones drásticas en el sentido que hay que transformar.

Esto va ligado a otro desequilibrio que experimentó y es la justificación de la violencia doméstica de parte de las mujeres, o incluso mujeres que la padecían y ellas mismas iban a solicitar que se dejara en libertad a sus maridos, pues no tenían más opciones para sobrevivir con sus hijos. Otro de los obstáculos, tuvo que ver con el rechazo que llegó a sentir en su ejercicio de autoridad de parte de sus congéneres. Todo lo anterior lo manifestó en su testimonio respecto a los retos que enfrentó aquel año en el Cabildo:

(...) es un trabajo difícil; empezando que la mujer no cree en la mujer. También dándome cuenta que la mujer es subvalorada por la comunidad, que hay unos preceptos machistas, cristianos, etc., que dicen que la mujer es una nada. Y duro también porque el papel de ser mujer y de ser autoridad y, personalmente, de estar sola, es mal visto, porque es un precepto que se tiene desde la sociedad de que una mujer sola no es nada... La mujer vale, o es líder, pero si estás con tu marido, pero como no tienes esposo, estar separado y andas sola, entonces tú das mal ejemplo. Eso para mí fue muy duro. Muchas personas entran a juzgarte. A decirte que: 'qué hablas, si tú no estás cumpliendo los preceptos de la cultura'.

Ser autoridad fue muy duro para mí porque cuando empiezas a ver lo que sucede, lo del maltrato de las mujeres, los niños, violaciones, ahí llegan una cantidad de problemas que hay que saberlos analizar, saber aplicar todos los conocimientos desde la sabiduría para tomar las mejores decisiones y poder ayudar a la gente (...). A mí se me partía el alma. A veces se me quebraba la voz delante de la gente. En ese año en mi trabajo como autoridad me di cuenta de muchas cosas, me sirvió mucho para reflexionar mi problema, pero también en relación a otros problemas que había mucho más difíciles, en relación a lo político, en relación a la misma conciencia de género, en relación a ser madre, todos esos preceptos machistas que vienen de la religión (...).

El relato evidencia algunos de los obstáculos atravesados en el ejercicio político de las mujeres. Uno de ellos, que ya había sido referido por Amador et al. (2020), es que su trabajo es evaluado a la luz de valoraciones morales; su paso a la esfera pública está atravesado por los juicios que señalan su vida personal e íntima antepuesto a su quehacer político; además, se observa la manera en que se recurre a la cultura y la tradición para justificar la asignación

de un lugar moral para las mujeres so pena de censura social; muchas veces esta violencia simbólica emerge no solo de los hombres, sino de mujeres solidarias con la herencia patriarcal. En diálogo con la docente Rosa Tunubalá, ella expresó que muchas veces son las mujeres quienes prolongan esos roles tradicionales y hacen señalamientos contra las que no los siguen. Para Ana Graciela, la cosmovisión misak se alimenta de otra filosofía, una donde la dualidad de los géneros atraviesa todo el pensamiento natural y que es, por cierto, contraria al binarismo; por eso enfatiza en que no son preceptos de la cultura misak, sino consecuencias de la trayectoria histórica de la presencia colonial de las religiones en el resguardo, cuyo resultado es el machismo y las asimetrías de género manifiestas en las agresiones contra las mujeres y su impunidad.

A partir de su experiencia en la arena política misak, Ana Graciela deja entrever su confianza en que la presencia de las mujeres en estos escenarios podría significar la apertura a una mirada sensible al género o a las situaciones que marcan la cotidianidad de las mujeres o, si se quiere, a una consciencia de género desde la cual proponer acciones políticas. Esto significa que, ocupar un lugar allí podría contribuir a actuar con sensibilidad para instaurar la solidaridad y la acción desde programas sensibles con y en pro de las mujeres y, con ello aportar, sea a cerrar las brechas y disminuir las desigualdades o a generar acciones efectivas en contra de las violencias. Aunque la sola presencia no siempre es una garantía, recordemos aquí que la inclusión de las mujeres no es igual a representación, pues su presencia no siempre garantiza una mirada de género (Amador et al., 2020, p. 385).

Por ejemplo, Ana Graciela comentó que durante el curso del mandato de Liliana Pechené donde hubo una cantidad importante de mujeres, trató de ponerse en las asambleas el tema de la mujer e invitar a los hombres a las discusiones; además, se impulsó el Programa *Ishu Misak* (Mujer misak) que pretende dar respuesta a las injusticias y problemas sociales presentados, donde profesionales de diferentes áreas del conocimiento dan apoyo a las mujeres en diversidad de situaciones. Este ha sido un trabajo muy importante, pues muchas mujeres han encontrado allí un respaldo a sus necesidades o problemáticas y se han creado redes; en sus palabras, se genera un equilibrio desde la perspectiva de las mujeres. Sin embargo, comentó que muchas veces los hombres conciben los temas de mujeres con indiferencia o desdén. En ocasiones, escuchó de forma abierta el rechazo a dialogar sobre

---

ellos con expresiones como “qué pereza”, “eso es de mujeres”; como lo advierte Segato (2018): “no siempre es fácil incluir a los hombres en asuntos de género porque en un mundo compartimentalizado los hombres hablan cosas de hombres y las mujeres hablan cosas de mujeres”. En otras palabras, se suele desconocer que la situación de las mujeres es un asunto que compete al conjunto de la sociedad.

Ahora bien, al inicio de este capítulo me preguntaba de la mano de Astrid Ulloa, qué efectos tiene la participación de las mujeres en lo personal, lo social y lo comunitario. En la narrativa de Ana Graciela, en lo que respecta a su quehacer político, se ha podido observar que desde su perspectiva, no necesariamente comprometida con una postura de género en particular, pero sí con un discurso de género en ejercicio cotidiano (Ulloa, 2020), su participación en lo cultural y social ha apuntado a dar una voz y un lugar a las asimetrías de género en el quehacer político y a un actuar comprometido y sensible con las situaciones de las mujeres. En su voz y su carácter se refleja otro modo de ser «mujer guambiana», uno que cuestiona aquel que se ha ido implantando en la cultura misak desde la colonialidad de las religiones. Al respecto hemos conocido su postura, dado que para ella tal deber ser no es más que el producto de los procesos de evangelización que imponen a las mujeres el silencio, la sumisión, la minusvaloración de sus roles y que, por lo tanto, es preciso superar a través de cortes generacionales fundamentados en una nueva consciencia.

El cómo, desde la posición de Ana Graciela, es uno de los aspectos más valiosos de su narrativa de vida. Para ella, es indispensable la revitalización de la filosofía y la espiritualidad misak, que sustenta otro modo de ser mujer donde su lugar es decisivo en la cultura, en la transmisión de conocimientos y en la política hecha desde lo cotidiano, desde el *nakchak*. Aunque su modo de hablar fuerte, crítico e insumiso le haya granjeado rechazos de quienes piensan que esta forma no sigue los principios del *ethos* guambiano, ella, con su modo de ser situado en la filosofía misak, plantea que se puede tener la serenidad y tranquilidad que define el espíritu y la sabiduría que emana de *Pishimisak* sin que ello signifique minimizar o silenciar a las mujeres. Ana Graciela continúa haciendo caso omiso de estas aseveraciones morales sobre su modo de ser. Su espíritu rebelde supone, en cierta medida, un corte generacional y es por ello que invita a las juventudes a pensar de modo crítico y a despertar consciencia de lo que debe ser replanteado desde los procesos de

educación y lo que debe revisarse de la tradición, consciente de que hay elementos de la cultura que vulneran y mediante la educación se deben propiciar cortes. Para ella, son los jóvenes quienes más la inspiran y le dan la certeza que los cambios necesarios son posibles, educando con un enfoque crítico que permita concretar las transformaciones necesarias. Al respecto, varias veces refirió que su trabajo más gratificante ha sido no solo en su rol de autoridad sino en el de docente, donde ha podido invitar a actuar con consciencia crítica a esta población y donde ve a una generación que se abre a los cambios:

Ahora hay la posibilidad de un proceso de transformación. Hoy en día hay una generación mucho más abierta al pensamiento, como docente me doy cuenta. Los jóvenes no se dejan fácilmente, siempre se están cuestionando y lo retan a uno. Para mí es muy positivo. El trabajo con ellos es fundamental y esperanzador. Hoy en día veo que las empoderadas son las niñas, participan más, son mucho más arriesgadas (...). Mi trabajo es hacer a los jóvenes valorar su cultura, generar consciencia. Hago lo que me gusta, lo que soñé.

De otra parte, con Ana Graciela hemos visto que el ejercicio del liderazgo se presenta como un lugar de transformación personal y de restablecimiento de la confianza. Si, como plantea Jimeno (2008, p. 262), la violencia lesiona la confianza del sujeto en sí mismo y en los demás, es entonces la participación política y los vínculos sociales que este quehacer teje –entendido como un espacio que emerge desde los saberes y acciones cotidianas de las mujeres–, lo que permite su restablecimiento, pues le da la posibilidad al sujeto de transformar y sanar sus vínculos, al igual que generar procesos de reflexión personales y comunitarios. En este orden de ideas, su narración sirvió como vehículo a través del cual ella significó su dolor y lo encauzó para comprender y transformar esas situaciones vividas a nivel comunitario, a partir de acciones políticas y procesos de reflexión social que visibilizaran las violencias y reestablecieran la confianza y las redes de solidaridad entre mujeres. Una confianza no solo entre ellas o en sí mismas, sino, sobre todo, en un colectivo y una justicia, en la que lo que les acontece sí sea escuchado e importante como única vía de construir una sociedad más justa con todos sus miembros.

Hacia el final de nuestras conversaciones, dialogamos alrededor del balance que hacía sobre su experiencia como autoridad en el Cabildo. A pesar de los desencuentros, tristezas y dolores que por momentos marcaron este proceso, enfatizó en que además de posicionar los

temas de mujer, en procura de despertar una consciencia crítica sobre las tradiciones o creencias que la vulneran, lo más significativo fue conectar con muchas mujeres, incluso hombres y, sobre todo, con la juventud, en torno a un mensaje de cambio y revitalización de los saberes y el pensamiento propio:

Fue el año más significativo de mi vida. Me enseñó a crecer. Aprendí a darme cuenta que muchas cosas negativas deben transformarse, me enseñó a creer en mí misma, a valorarme, a darme cuenta que yo puedo. Aprendí a tener una posición más desde mi perspectiva como mujer, aprendí a tomar decisiones propias. Tuve también la oportunidad de hablar mucho con las mujeres. Muchas, luego, me agradecían porque me decían que nadie nunca les había hablado así, que se daban cuenta de lo valiosas que eran, que podían, mujeres a las que en casa les enseñaron que no valían nada por ser mujeres, pero todo el año les enseñé que las mujeres hacían parte de los procesos de las comunidades, que sus trabajos eran fundamentales; de pronto puede que no hayan tenido voz, pero su acompañamiento vale, el estar ahí acompañando los procesos; siempre les decía que: *la mujer es el eje fundamental en la trasmisión de la sabiduría ancestral*. Gracias a creer en mí, logré finalmente llegar a ese trabajo de concientización a la comunidad, y hacer que esa palabra, la palabra de los ancestros, pero sobre todo de la mujer, fluya nuevamente a través de todas las mentes de las personas. (...) Muchos al final me dijeron que eso que yo había hablado, nunca lo habían escuchado, abuelos me dijeron que había logrado que muchos entraran en consciencia. Pero yo todo eso se lo agradezco a la espiritualidad nada más, porque para mí, el gran espíritu, en su esencia, él-ella ha sido quien me ha guiado y me ha dado la sabiduría para poder llegar a la comunidad. En pocas palabras, yo puedo decir que el tiempo de la mujer sencillamente ya está abierto y es una apertura que nosotros hicimos, para que en nuevas generaciones y en ese caminar de la mujer y del trabajo que se tiene que hacer, el camino siga.

En la actualidad, el trabajo de Ana Graciela hace parte del sistema indígena de educación propia, en particular, en los componentes educativos comunitarios en lo referente a la recuperación de las lenguas nativas. Como explica, esto hace parte del proceso de recuperar la tierra, y, a partir de allí, recuperar y vivificar la cultura de los pueblos, de acuerdo a la plataforma de acción del CRIC. Hay varios aspectos que encuentra vinculados a la pérdida de las lenguas originarias: el racismo, la colonización, la evangelización, la globalización e incluso el miedo y la vergüenza (Tombé, 2016). Como coordinadora de este subcomponente, su meta es crear la ruta metodológica de enseñanza y aprendizaje y consolidar la política de lenguas en el sistema educativo propio. Para ella este trabajo debe hacerse, primordialmente,

recorriendo los territorios y hablando en especial con las mujeres, pues la lengua se vivifica desde la familia y desde el fogón, donde el rol de la mujer en la trasmisión es crucial, y, por supuesto, revitalizándola de la mano con la espiritualidad, que para ella es el componente fundamental del fortalecimiento cultural y de la re-existencia.

En el conjunto de sus diversas actividades y roles como autoridad, maestra, coordinadora de los procesos de recreación de la cultura y afianzamiento de los saberes propios, su trabajo puso en evidencia la capacidad multifacética de las mujeres para aportar a los procesos culturales de sus comunidades, a la trasmisión y recuperación de saberes, y a situar una acción política desde la cotidianidad que demanda una política *de otro modo*; desde un cotidiano que teje lazos, confianza, procesos familiares y comunitarios, y que resitúa lo que Segato (2018) llama «la politicidad en clave femenina», una política hecha por fuera del Estado, y desde lo cotidiano, que parte del espacio doméstico y de la familia, donde las mujeres recuperan su voz y sus conocimientos cruciales para la vida y la construcción de comunidad. En este escenario, como reflexiona Idárraga (2020): “la participación política da a las mujeres la posibilidad de construir un lugar propio (...) en el que sí transmiten conocimientos, identidades, luchas, y en el que no ocupan un lugar moral ambiguo, sino legítimo y protagónico” (p. 99).

En conclusión, la narrativa de vida de Ana Graciela Tombé nos ha permitido atestiguar varios aspectos de la re-existencia misak desde una perspectiva intergeneracional, que nos sitúa ante un panorama complejo por los retos que debe asumir una mujer para posicionar una mirada diferente. A través de su voz pudo observarse diferentes modos en que las experiencias de violencia pueden conducir a la pérdida de confianza, al miedo, a la sumisión. Ella nos mostró cómo pudo empezar a recuperarla, primero, por medio de su relación con la educación de ‘afuera’, que le permitió volver su mirada sobre su cultura, su tradición y sus prácticas espirituales con la distancia necesaria para despertar una conciencia crítica; y luego, volver al territorio misak bajo la responsabilidad de liderar el centro de justicia, en medio de las encrucijadas de violencia de género desplegadas por los procesos coloniales, y asumiendo su situación como mujer separada. Pero su liderazgo tomó fuerza del legado espiritual misak, con lo cual contribuyó a la re-existencia. En tal sentido, su perspectiva situada fue su lugar de emancipación.

## 4. Consideraciones finales

*No hay principio ni fin, todo es Nak Chak*

Eyder Calambás

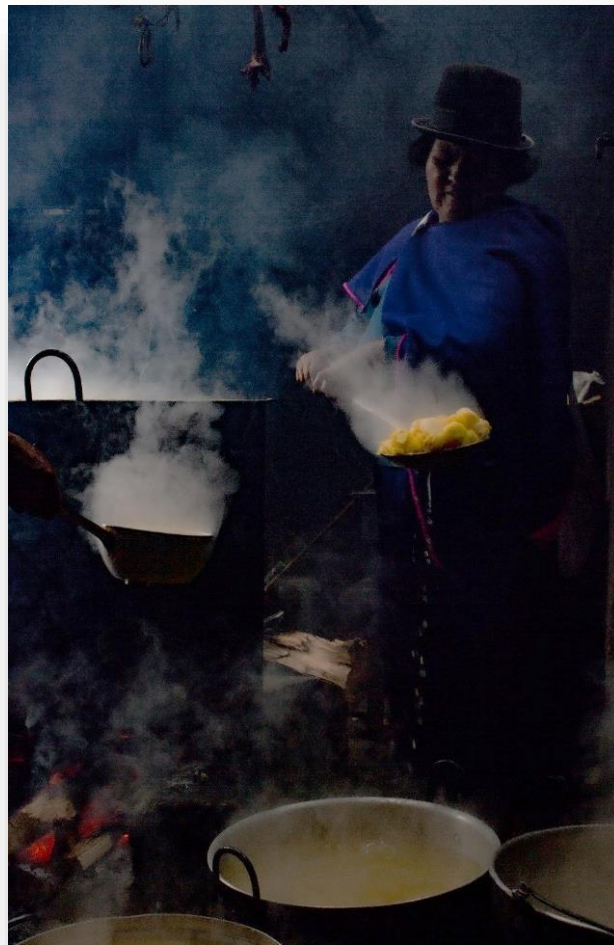


Figura 22. *Nakchak*. Fuente: Luisa Loaiza, 2019.

Al adentrarme en este camino de indagación me guiaba la certeza de que las palabras, los pensamientos y las experiencias de las mujeres han estado, en gran medida, marginados de la manera en que quienes detentan el poder han construido nuestros relatos sobre la historia, la política, las ciencias, el arte, entre otros. Hacía entonces eco en mí el que: “durante mucho tiempo la historia fue la historia de los hombres” (Duby & Perrot, 2018, p. 26); la de ellos ha quedado condensada para la posteridad pues ha sido “audible”, mientras la de las mujeres “ha sido cancelada, censurada y perdida en la transición del mundo-aldea a la colonial-modernidad”, reflexiona al respecto Segato (2018, p. 25). En particular, en la producción hegemónica del conocimiento los sesgos colonialistas y patriarcales son latentes en los procesos de exclusión y silenciamiento de sujetos y saberes diversos (Lozano, 2010). En el campo etnográfico, ello tomó forma en una producción de conocimiento demarcada por «hombres indagando cosas de hombres» (Mahecha, 2004), hasta una antropología reciente que se pre-ocupa de ser dialógica, polifónica, la cual problematiza la invisibilidad de las experiencias de las mujeres (Abu-Lughod, 2019, p. 28) y pone el foco en sus vivencias, sus voces y sus roles en las diferentes sociedades (Caicedo, 2019). Por tanto, la exclusión de la perspectiva de las mujeres se explica como resultado de una práctica disciplinar de carácter androcéntrico que limitó durante mucho tiempo los resultados del trabajo de campo e impedía acercarse, atender y escuchar las palabras de las mujeres o concebirlas fuente valiosa de información (Viveros Vigoya, 2019, p. 50).

Cuando comencé mi camino en Guambía, era evidente la marginación de sus voces y de su participación en los registros etnográficos disponibles sobre el movimiento indígena caucano y la resistencia; pese a que de modo constante se hacía alusión a espacios cotidianos de producción y circulación de saberes entre los cuales destaca el *Nakchak* y el *Yatul*, como expresiones de la centralidad de las mujeres en la cotidianidad y en la posibilidad misma de la pervivencia, y además en los registros visuales disponibles sobre las grandes marchas en la época de la «insurrección guambiana» y las recuperaciones, sus siluetas siempre estuvieron allí retratadas, pala en mano con sus hijos a cuestas o a su lado, como hacedoras y compañeras constantes en la lucha. Otras investigadoras habían expuesto el silencio que envolvía sus historias, sus voces, sus experiencias, en particular, aquellas alusivas a las violencias intra-comunitarias e intra-domésticas (Amador, 2018; Parrado e Isidro, 2014;



---

Chaves, 2007); no obstante, en las últimas décadas ha sido posible observar, como subraya Méndez (2020), un auge en sus producciones teóricas pues ahora ellas escriben y sistematizan sus historias organizativas; en esto fue clave su incursión en la academia y en escenarios políticos locales e internacionales, lo cual les ha permitido registrar sus propias voces sin mediaciones, al igual que sus ideas y propuestas en diversos campos del conocimiento; si bien, claro está, resalta Méndez (2020) “poca atención se ha puesto a sus estrategias políticas de resistencia” (p. 322).

Este trabajo de investigación, fundamentado en estudios previos que han apuntado a controvertir dichos silencios, puso en el foco central las subjetividades y perspectivas de las mujeres a través de sus narrativas de vida, apuntando a dar cuenta de la heterogeneidad de sus experiencias y roles, de su «pluriactividad» (Nieto, 2017); así mismo, de la multiplicidad de prácticas a través de las cuales dinamizan la vida y los conocimientos al interior de sus comunidades. En todo ello, respeté y atendí al curso de sus narraciones, a los temas y episodios de sus vidas sobre los que ellas quisieron hablar o profundizar, al igual que a sus emociones, tonos, énfasis y silencios; es decir, a la manera en que ellas decidieron contar y a sus motivaciones, teniendo en claro la imposibilidad de generalizar (Ulloa, 2020) dado el carácter situado de sus experiencias, pero prestando atención a las líneas de convergencia en sus planteamientos.

Cabe aquí mencionar que más que una tesis sobre las mujeres, apunté a hacer un trabajo con ellas y para ellas. En virtud de la naturaleza narrativa de esta indagación, sus voces, experiencias y pensamientos constituyeron el material invaluable para co-crear este tejido de palabra del que ellas son protagonistas, no sólo por sus historias, saberes o aportes, sino además por su permiso, apertura, tiempo y espacio para la conversa y la convergencia, en solidaridad a un compartir, enseñar y sentipensar entre mujeres. A través de nuestros diálogos ellas apuntaron no sólo a retratar sus trayectorias personales, sino también a manifestar sus reflexiones sobre las circunstancias de los tiempos que a cada una le ha sido dado vivir, sus inquietudes, cuestionamientos, ideas y estrategias para la continuidad de la vida y de su mundo, en procesos narrativos y emotivos que dieron cuenta de vínculos, intersubjetividades, formas de saber-hacer, de participar y liderar desde sus dinámicas cotidianas, con las cuales han consolidado no solo la resistencia sino también la re-

activación y re-creación cultural implicadas en el proceso de re-existencia, esto es, de afirmar hoy la vida, el resurgir y la pervivencia del pueblo misak.

El camino recorrido a lo largo de esta indagación, me permitió acercarme a la riqueza y diversidad de perspectivas y experiencias de las mujeres misak, a sus pensamientos, filosofías, formas de ser y hacer a través de las cuales ellas construyen relaciones, afectos, mundos y puentes entre ellos, al tiempo que aportan a un proyecto de comunidad y nación, tanto en el pasado como en el presente, arrojando a su paso –en el decir de Agustina Yalanda– semillas para el futuro, representado en las generaciones por venir. La apuesta por una producción de conocimiento dialógica, polifónica, en la que situarme como sujeto en apertura a la escucha y al aprendizaje, me movilizó a retratar –en la medida en que fue posible desde mi recorte– una muestra de la heterogeneidad de sus puntos de vista al igual que a visibilizar las diversas formas en que han aportado a la re-existencia de sus pueblos, entendiendo que su palabra al interior de ellos, aunque muchas veces invisibilizada a raíz de diferentes factores históricos, no por ello ha sido menos decisiva.

Quisiera ahora volver sobre algunas de las preguntas iniciales que me movizaron al emprender este camino: ¿qué lugar han ocupado las mujeres misak en los procesos de resistencia de ayer y de hoy?, ¿cuál ha sido su participación y cuáles sus liderazgos?, ¿cuál es el lugar de sus conocimientos y cómo los ponen en circulación?, ¿cómo han aportado a la pervivencia y re-existencia del pueblo misak?, ¿cuál ha sido su lugar al interior de su comunidad, cuál el de sus saberes?, ¿cuáles sus escenarios de participación y liderazgo? En el contexto de recuperación de la tierra y, a partir de ella, de «retomar el hilo de la palabra» (Vasco, 2002) que había sido por siglos silenciada, poco a poco las mujeres también comenzaron a alzar sus voces y a ganar la confianza para situar la propia, aunque, es común escuchar: ellas siempre han hablado e influido pero desde los lugares menos públicos, menos valorados por el sistema cultural (Tattay, 2012). Como se pudo observar, son esos lugares, paradójicamente, los que sustentan la vida, entonces siempre será preciso cuestionar: ¿qué ha producido tal incoherencia y deslegitimación? Ahora bien, constituye un fenómeno reciente el que sus voces tomen un lugar en la esfera pública a partir de multiplicidad de roles que se han tornado cada vez más visibles en el proceso de fortalecimiento cultural. En él, las mujeres participantes en esta investigación evidenciaron el arduo camino y las

---

diversas maneras en que les fue posible ganar una voz. ¿De qué nos habla y qué interpelan sus silencios?, ¿por qué pudo tornarse espinoso el camino para situar su palabra con fuerza y confianza?

Jacinta Muelas fue una mujer pionera al alzar su propia voz con valentía e insumisión en contra del poder, impulsada por la defensa de los derechos vinculados a la tierra y por la certeza que poseen los misak de que no existe Derecho o Ley Mayor para obedecer que la que proviene de la tierra. Agustina Yalanda, por su parte, tomó la fuerza y calidez que siempre acompañan su palabra del largo proceso de aprendizaje permitido y señalado por los seres mayores del territorio, quienes, a través de visiones y sueños, delinearon su camino y le hicieron un llamado a confiar en que, aun cuando no contaba con escolarización, sí iba a poder elevar su voz ante públicos diversos para ayudar a nacer, sanar y enseñar. Ana Graciela Tombé, después de atravesar experiencias de dolor que llevaron a minar la confianza en sí misma, por medio de su pasión por el saber que la llevarían a una formación académica que le incentivó generar cuestionamientos, aunada a la inspiración y consejos que tomaba de los mayores y con fundamento en el conocimiento de la espiritualidad propia, pudo recuperar la confianza que le permitió sentar una voz particular caracterizada por sus matices de rebeldía (frente a las desigualdades y violencias estructurales que viven algunas mujeres indígenas) y serenidad (emanada del conocimiento y cultivo de la espiritualidad propia), la cual no duda en levantar a la hora de liderar procesos comunitarios.

Sus historias dan testimonio de los diferentes retos y obstáculos en el camino recorrido para legitimar un lugar en la comunidad y destejer los hilos que sostienen su silenciamiento y aminoramiento. En ello, como resalta Nieto en su pesquisa (2017), la rebeldía en las narrativas de las mujeres constituye una marca indeleble que las atraviesa, “un dinamizador de su agencia” (p. 297); en esta indagación, rebeldía, desobediencia, terquedad, valentía, son algunas de las palabras que describen los modos en que las mujeres comprenden sus subjetividades, maneras que encuentran para definir las elecciones que hicieron en momentos en que se consideraba que la regla era —en sus palabras— “agachar cabeza”, esto es, no contestar, no reclamar, no demandar, no rebatir. Pero todas ellas fueron más allá de las circunstancias y de su tiempo trazando caminos singulares, creando sus propias maneras, sentando la crítica y la disrupción, al tiempo que abrieron rutas desconocidas y precedentes

para otras, incluso en momentos donde –como sobresalió en sus relatos– pensaron que “no iban a poder”, o “no era común que hablaran”, o “no les gustaba que hablaran”.

En todas sus historias, se devela que cada generación de las mujeres aquí presentadas se atrevió a un *hacer* diferente, subversivo, más allá de la tradición y las convenciones, y sentó el precedente para abrir los límites imaginados o establecidos para las mujeres al interior de su comunidad y ello implica la crítica de lo que se considera la tradición. Así mismo, en todas ellas se destaca el papel de la memoria y los saberes alrededor del *Nakchak*, en donde se devela aún su potencial político: todo aquello que en principio las movilizó (a partir de las enseñanzas en los primeros años de vida vinculados a este espacio) derivó en un accionar político desde diferentes ámbitos con los cuales hicieron (y hacen) una defensa de la vida. En la niñez empezaron los procesos de reflexión y aprendizaje, con la escucha de las palabras de mayores, padres, madres, abuelas, abuelos y en la capacidad de agencia de estas memorias para interpelar sus vidas y sus horizontes posibles en diferentes etapas y circunstancias, moviéndolas a no olvidar, a repensar el presente desde la óptica del legado de los mayores, a movilizarse, a liderar, a aprender, a enseñar, a crear otros posibles para ellas mismas, para sus familias y para la comunidad.

Al interrogar en el trabajo de campo por los modos en que participaron las mujeres en las recuperaciones o por su invisibilidad en los procesos comunitarios, fue común encontrar convergencia en la afirmación de su presencia detrás de lo visible, ya bien desde las cocinas o en los espacios cotidianos menos públicos, pero desde los cuales ellas dialogaron siempre e influyeron sobre lo político de las maneras que hasta entonces era posible: sin que su voz ocupara el centro de la arena pública. Al respecto, Bárbara Muelas expresó: “les regalábamos las ideas a los hombres para que hablaran ellos porque uno no lo acostumbraba a decir en público. Siempre si están los dos, aunque la idea sea de la mujer, es el hombre el que habla. Así hemos venido mucho tiempo, pero ya hoy es diferente”. Mama Agustina, por su parte, dio cuenta de que tanto mujeres como hombres tenían prácticas de desaprobación cuando las mujeres se expresaban en público; por eso, explica, no era común que lo hicieran en las asambleas pues “las mismas mujeres discriminan”. Sin dar importancia a estas situaciones, ella y otras parteras aprendieron e insistieron en levantar su voz para cuestionar, pues como recuerda: “no hacíamos caso, hablábamos de lo que está sucediendo, del

---

alcoholismo, denunciábamos lo que teníamos que denunciar. Pero siempre los taitas no les gusta que la mujer hable, que la mujer proponga, siempre son ellos ahí en la asamblea quienes hablan, pero cuando pide palabra la mujer entonces empiezan a contar el tiempo”. En el caso de Ana Graciela, ella refirió como una experiencia dolorosa la discriminación ejercida por sus congéneres cuando recuerda que muchas veces fueron las mujeres quienes se oponían al liderazgo o trabajo de ellas: “llegué a sentir el rechazo de las mismas mujeres”, “al llegar otra gente piensa que molestamos mucho”, “la mujer no cree en la mujer”, resuena en su testimonio.

En efecto, se observó como una constante a través de varias generaciones (desde Jacinta en los setenta hasta Ana Graciela en la actualidad), que este tipo de posturas críticas, que confrontan, cuestionan y desencajan de los lugares comunes atribuidos a las mujeres, implica para ellas pagar un precio, lo que se manifiesta en procesos de exclusión o auto-exclusión, deslegitimación o censura, latente en Jacinta cuando los misak “de tierra libre” los aborrecían por sus enfrentamientos con los terratenientes; con Agustina, cuando expresó en varias ocasiones que por confrontar el Cabildo la excluyó por mucho tiempo de procesos comunitarios, ante lo cual ella decidió salir a enseñar y transitar otros lugares «afuera»; y en Ana Graciela, quien, por la misma razón, ha optado por participar de proyectos fuera de Guambía vinculada al CRIC. Pero recordemos que el «enrollar» lleva siempre de regreso al territorio, por eso el trabajo de las mujeres incluso en las circunstancias en que deciden caminar o desenvolver procesos «afuera», nunca se desvincula de pensar, sentir, mirar y construir hacia «adentro» de nuevo en diferentes ciclos.

Hacia el final de esta tesis tuve la oportunidad de dialogar con el filósofo y comunero misak Eyder Calambás Tróchez. Nuestra conversa pronto derivó en el tema del lugar de las mujeres en la cultura y su participación política. Él, un hombre sensible que cuestiona las prácticas de machismo aprehendidas, narró cómo en las historias de muchas de ellas que se ha dado a escuchar, siempre están presentes sus memorias sobre la recuperación, sobre su defensa de las ollas comunitarias, sus movilizaciones y marchas a pie desde el Cauca hacia Bogotá, incluso cómo algunas ancestras fueron partícipes del movimiento de Quintín Lame. Ellas hoy narran a sus hijos y nietos estas historias que les permiten entender el pasado, al igual que comprender su papel decisivo en la lucha por la tierra que hoy habitan, la cual es también

su mayor herencia; sus narraciones mantienen encendida la llama de la identidad misak ligada a la re-existencia y avivada en una generación joven como él, que luego de tener la consciencia de que su madre fue recuperadora de tierras, sostiene que este hecho de gran significado lo llevó a movilizarse y acompañar el proceso de Liberación de la Madre Tierra con el pueblo nasa. Sin embargo, es consciente de que aun cuando ellas siempre presentes y decisivas, los registros no suelen destacar su participación como tampoco lo hacen los hombres misak, pues: “como son mujeres, eso no vale”, expresó, porque: “no es la manera en que nos han enseñado a registrar la historia” (Conversación personal, julio de 2023).

Uno de los primeros cometidos de esta investigación implicaba precisamente elaborar un registro desde ese lado de la historia, en el que las vidas, voces, diversidad cognitiva y vivencial de las mujeres ocupa un lugar central; o, en otras palabras, controvertir los silencios. Ahora bien, otro componente de este objetivo apuntaba a comprender el lugar de las mujeres misak en las luchas y procesos de resistencia y re-existencia, observar los modos en que han liderado y contribuido desde sus diferentes lugares de conocimiento. Como resalta en el anterior testimonio al igual que en las narrativas de las mujeres aquí presentes, son diversos sus roles cotidianos, por ello también lo son las formas en que han aportado desde su quehacer a los procesos comunitarios en los contextos de lucha de ayer y hoy. Ellas son transmisoras privilegiadas de la memoria, a través de sus labores, sus vínculos familiares (madres, abuelas, hijas, hermanas) y con el entorno natural, y al habitar espacios de conocimiento como el *Nakchak*, el *Yatul*, entre otros. Al acompañar procesos vitales como cuidar, acompañar, educar, aconsejar, narrar, sembrar, alimentar, agencian la memoria desde los espacios cotidianos, principalmente desde el hogar y el fogón como centro de aprendizaje en la perspectiva de la educación propia, donde -como resaltaron los testimonios- la mujer “es la principal educadora” (B. Muelas). Se observó, además, que la agencia de la memoria ha permitido conectar a través de generaciones una identidad de resistencia y de lucha capaz de impulsar a la acción a través de diferentes procesos y coyunturas históricas. Por tal motivo, esta indagación se dio no solo en clave de género sino también intergeneracional.

Las memorias en torno a la identidad de lucha y los conocimientos que caracterizan a las mujeres, conectan las generaciones a través de un hilo intemporal que vincula la memoria colectiva a su presencia en las narrativas de origen y en la época de la invasión ibérica

cuando La Gaitana, María Mandiguagua, Mama Manuela, entre muchas otras, resistieron a la violencia inherente al proceso colonial, y legaron una imagen de las ancestras del territorio Puben como representaciones catalizadoras de la fuerza femenina, de su innovación cognitiva y de su valentía para resistir. Ellas, en la comprensión del espacio-tiempo misak, van caminando adelante moldeando los procesos de re-existencia que hoy continúan las mujeres. Así, mujeres del pasado y del presente se interconectan a través de una memoria de sabiduría y rebeldía. En efecto, aún son claves para comprender el sentipensamiento misak, la imagen de Mama Dominga, ser de sabiduría en el origen del pueblo misak a quien Mama Bárbara, a través de su trabajo de recopilación de la historia oral, retrata como: una “mujer sumamente poderosa y sabia, quien era el Pishimisak y pensaba cosas muy grandes” (...) cuidó la mata de coca e hizo sus ceremonias para que sus hijos llegaran y vivieran en paz en esta tierra (Muelas, 2005; Rocha, 2010); o, de otra parte, la figura de mama Manuela, quien: “con gran firmeza hizo muchas cosas con la gente: enseñó a trabajar en grande, a cultivar la tierra, y fue la primera vez que nos enseñó a sembrar el agua”. Mama Manela enseñó y ostentó poder, por eso, los españoles quisieron apresarla, pero resistió y dejó un mensaje de habitar el territorio en paz y armonía (Rocha Vivas, 2010). Estas representaciones de lo femenino condensan y transmiten en la memoria colectiva el potencial creativo que despliegan las mujeres a través de sus diferentes roles tanto en el pasado del pueblo misak como en el presente; así mismo, conectan a generaciones de mujeres en una consciencia de resistencia para hacer frente a los procesos que han amenazado la vida en el territorio durante siglos. Por ello, hoy para defender la medicina y los saberes propios, Agustina Yalanda vincula el legado de las ancestras para dejar en claro que, pese al impacto de los procesos de colonización sobre los saberes misak, las mujeres hoy, siguiendo las huellas de las del pasado, continuarán defendiéndolos para la pervivencia y la afirmación de la re-existencia misak:

Nuestras abuelas, con su bastón de mando, mama Visita, Mandiguagua, mama Sara, fueron luchadoras para que ésta medicina no se terminara. Desde allá viene ese proceso, todavía no nos han podido acabar; nos han arrancado el tronco y las ramas, pero nuestras raíces siguen y todavía sigue nuestra medicina. Todas esas cosas son sagradas para nosotros, por eso hemos venido defendiendo, protegiendo, diciendo que todavía estamos vivos, que todavía existimos.

Ahora bien, en cada una de las narrativas y temáticas aquí abordadas, se pudo apreciar que estas memorias de lucha conectan diversidad de generaciones de mujeres en una heterogeneidad de roles, con los procesos de re-existencia, ante lo cual resalta su contribución a los procesos históricos y socio-culturales del pueblo misak. Aunado a esto, la perspectiva intergeneracional de esta investigación permitió observar los procesos de cambio y continuidad por intermedio de las vidas de las mujeres al igual que visibilizar desde este ángulo sus aportes, liderazgos y formas de construir re-existencia a partir de sus diversos conocimientos y roles.

En tal dirección, la narrativa de Jacinta Muelas evidenció cómo las memorias familiares –de padres y abuelos- sobre la lucha ejercida por los terrajeros a principios de siglo, fueron decisivas para que aquella generación de hijos, al escucharlas alrededor del fogón, encendieran la consciencia de que la terrajería era una injusticia pues las tierras les pertenecían por derecho propio y debían restituir e ir en pos de ése derecho a través de la lucha. En este contexto de despojo experimentado por los misak en las Haciendas, la figura de Jacinta pervive hoy como una mujer de respeto por su osadía al enfrentarse a un poder considerado entonces imperturbable. Ella, en un tiempo donde no era común que las mujeres se expresaran en público o que hicieran escuchar su voz y sus derechos, fue una líder inédita y particular no sólo por hacerse oír frente a los poderosos dentro y fuera del territorio, sino además por hacerlo sin disponer de las herramientas validadas por la sociedad mayoritaria (el habla de español, la escritura, la academia, etc.), sin ningún miedo y con evidente arrojo, no movida por una búsqueda o necesidad personal sino por los derechos de aquellos a quienes se les expulsaba de sus tierras en una práctica de despojo que abarcaba varias generaciones y de la cual Jacinta fue consciente que, en tanto injusta, debía detenerse. Hoy, cuando mira hacia el pasado, da cuenta de forma sintética del papel de las mujeres en la lucha al expresar que ellas: “entendieron mucho, que nos habían quitado la tierra que era de nosotros; como guambianas se levantaron a apoyar (...) apoyo verbal muy poco, pero todas manejábamos muy bien la pala”.

Su narrativa resaltó no sólo su papel singular en la lucha por la tierra en la década del setenta, sino el de muchas mujeres más que han sido olvidadas, pero estuvieron del lado de la resistencia “apoyando” de múltiples maneras imprescindibles para obtener logros con



---

actividades como: cocinar y velar por los alimentos necesarios para mantener la lucha, voltear los pastos, marchar, enfrentarse a la policía, a los mayordomos; lo que se reitera a través del testimonio de Eyder Calambas sobre su propia madre o el de mama Ascensión Tunubalá: ellas siempre estuvieron presentes, tenían claros sus objetivos, sus roles fueron decisivos, lucharon con sus hijos a cuestas y por ellos, brindándoles un ejemplo de resistencia que perdura y les inspira a través del tiempo, pese a que la historia solo ha conservado muy pocos de sus nombres. Para Eyder, “Jacinta fue la más contundente” de la familia Muelas; en su rol de hermana mayor fue la que los instruyó, la que enseñó a luchar, aunque resalta que, por la incidencia de la manera en que son producidos los registros y dado su carácter androcéntrico, ha logrado mayor difusión la figura de Lorenzo como “el Constituyente”. Indagar estas historias en clave de género, permitió aflorar y reconstruir su presencia, volver a recuperar -poco a poco, en la dirección de investigaciones que preceden ésta- sus roles para un registro histórico que tenga en cuenta los aportes de todas.

Al analizar el papel de las mujeres en la recuperación de la tierra se pudo observar, como bien puso de manifiesto Aída Hernández, que la lucha por la tierra constituyó un antecedente para su incursión en diferentes terrenos como la educación, la economía y su participación en diferentes movimientos y organizaciones. En tal medida, ello significó una puerta hacia los procesos de participación política que tomarían lugar en las siguientes décadas. En esta dirección, se observó que el actuar de mujeres como Jacinta impulsó a una generación posterior -manifiesta en la figura de Bárbara- a echar mano de diversas herramientas para apoyar la resistencia desde otras formas. Bárbara ejerció un papel singular al contribuir de modo significativo a la re-constitución del mundo misak como parte del proceso de re-existir, para lo cual sería clave recuperar la historia, las narrativas de origen, la lengua *namtrik* y su escritura, entre otros. En este proceso de vivificación de la cultura, la figura de Bárbara se tornó clave y significó para nuevas generaciones de mujeres la apertura a la educación no solo formal –dado que ella abrió esa puerta para las mujeres misak en el territorio–, sino también a la educación propia al contribuir a diseñarla y consolidarla.

Las mujeres presentadas en esta indagación muestran desde diferentes ángulos que la defensa de la vida –que es agente dinamizador de todas sus acciones– está siempre ligada al territorio y a la tenencia de la tierra, pues el territorio es el lugar donde todos los demás

procesos para la continuidad de la vida tienen posibilidad. La lucha de recuperadoras como Jacinta fue, en su momento, una lucha por la sentida necesidad de justicia sobre la tenencia de la tierra y por re-articular el cuerpo-territorio misak que fue cercenado con los procesos de colonización que transformaron los usos de la tierra; es decir, por tener el territorio completo para desarrollar la vida misak (Vasco, 2002; Calderón, 2018; L. Muelas, 2005). Finalmente, esta lucha repercutió sobre generaciones posteriores, como la de su hermana menor Bárbara, quien la llevó adelante al entender que: “como hacíamos parte de la tierra, teníamos que recuperarlo todo y para todos”. Al recuperar ámbitos como la pedagogía y la lengua propia, Bárbara además pone de relieve el papel de las mujeres en la pervivencia cultural, pues siempre ha expresado que la educación propia comienza en el hogar con la madre y es ella la primera trasmisora del conocimiento y, en especial, del *namtrik*. De allí que el rol de ellas en la continuidad del pensamiento y del mundo misak, a través de espacios cotidianos como la *nakchak* y el *yatul*, sea enorme dado que es en estos donde finalmente converge y toma sentido el trabajo político en torno al fortalecimiento cultural. Las narrativas de vida de estas dos hermanas permiten poner en el panorama dos formas de asumir la re-existencia. Una, desde las luchas de base por la tierra. Otra, en la reconstitución de los mundos relacionales que dependen de ella, a través de la lengua que los nombra para que esas relaciones y esos significados que dan sentido a otros mundos pervivan. En ambos casos, como se expuso a través de estas dos narrativas, el trabajo de las mujeres ha sido imprescindible y de una creatividad enorme a la hora de hacer re-existencia.

En perspectiva intergeneracional se pudo observar que el trabajo de mujeres como Bárbara incidió en el acceso a la educación formal de más mujeres y al fenómeno de su posterior y cada vez creciente profesionalización en las últimas décadas; algo que, de una u otra manera, ha sido determinante para su participación política (Melo, 2014, p. 120). En efecto, en las últimas décadas una generación de mujeres jóvenes y profesionales ha entrado en juego en la política local; entre ellas, Ana Graciela Tombé, que hace parte de una generación posterior a Bárbara. Su narrativa de vida permitió observar los obstáculos, desigualdades y violencias que aún persisten y afectan la vida de las mujeres y sus posibilidades de acceder y continuar en la educación formal, al igual que en sus trabajos como lideresas. Su historia y trayectoria personal brinda un claro ejemplo de que cuando las mujeres se profesionalizan, persiste en

---

ellas el sueño de retornar y aportar a los procesos comunitarios con los conocimientos adquiridos.

Ana Graciela, aunque de una generación posterior, se conecta con la historia de Bárbara al mostrar desde otro ángulo su misma lucha por la pervivencia de la lengua propia desde el hogar y trabajando para ello con las comunidades, en especial con las mujeres, además, articulándola a la vivencia de la espiritualidad propia que, sostiene, está entrelazada al *namtrik* y a todos los conocimientos que guardan una inter-relación dentro del *Nuisuik*. En esta dirección, su aporte a la re-existencia ha radicado en contribuir al cuidado de la vida en clave de los principios *misak* y en poner en circulación sus conocimientos sobre la sabiduría *misak* en su trabajo pero, sobre todo, desde su vida cotidiana como docente, madre, aprendiz, pensadora y activista que se preocupa por la vivificación de la cultura desde un escenario político cotidiano donde se planteen cambios y miradas críticas para las nuevas generaciones, en particular, en el camino hacia transformar aquello que violenta a las mujeres. Su narrativa da cuenta de la importancia de generar cambios desde la puesta en juego de la inclusión y la perspectiva de las mujeres en la arena pública, así como del potencial de la vida cotidiana para «repolitizar lo doméstico» y, con ello, instaurar una política hecha de otro modo, donde se reteje lo comunal, los vínculos, el arraigo (Segato, 2018). La construcción de tal ejercicio político desde el quehacer de las mujeres, conlleva cuestionar y transitar a otras concepciones sobre ellas al interior de la cultura e instaurar el respeto de sus múltiples voces y la visibilización de sus roles y de las situaciones que atentan contra ellas, como ejemplo y legado de una pedagogía y unos principios de vida desde el pensamiento *misak* que conduzcan a debilitar la opresión en las nuevas generaciones.

Por su parte, la narrativa de vida de Agustina Yalanda reitera, de un lado, la pluriactividad de las mujeres y lo polifacético de sus roles para aportar en la vida comunitaria (agricultora, madre, cocinera, yerbatera, médica tradicional, partera, activista por los derechos de mujeres y por la paz); por otra parte, devela los complejos procesos de adquisición y puesta en circulación de conocimientos, en su caso, desde la medicina tradicional y la partería, donde se conjugan, además de la transmisión y herencia en el hogar, los seres mayores del territorio que los permiten y potencian (seres espirituales, las plantas, los animales, entre otros), al igual que la lectura en la naturaleza y el cosmos implicada en sus trabajos en torno al cuerpo.

Estos procesos de adquisición y circulación de conocimientos se entrelazan con el de recuperación de tierras, pues las prácticas que dinamizan médicos tradicionales y parteras para el cuidado y continuidad de la vida, sólo son posibles *en* y *con* el territorio y sus seres, entendiendo además que tanto la vida del territorio como sus desequilibrios o enfermedades, tienen su correlato en el cuerpo físico individual y en la comunidad en cuanto colectivo, pues todo guarda interdependencia en un mundo relacional que los sabios del territorio saben leer. Así, la tenencia de la tierra es la condición de posibilidad para la pervivencia de las prácticas que dependen de ella y que redundan en la vida de comunidades de seres humanos y no-humanos. Las prácticas de medicina tradicional y de partería no hacen más que evidenciar que el conocimiento es un proceso situado, corporizado, arraigado en la memoria, dinamizado por y en el territorio, que se afinca en la experiencia personal y vincula no solo el pensamiento sino el sentir con todo el cuerpo y, en especial, el corazón.

En este sentido, a través de la narrativa de Agustina, se pudo observar el papel de las mujeres en ámbitos como la innovación y reproducción cognoscitiva, tema muchas veces invisibilizado dentro y fuera de las comunidades (Huenchan, 2005); de igual modo, la importancia de su rol como agentes rurales de salud y su puesta en práctica de saberes y cuidados que develan el *Nuisuik* como un pensamiento y una práctica para la vida. Su modo de resistir y re-existir es la afirmación –que hacen con sus saberes– del cuidado y defensa de la vida como única posibilidad de permanecer y de vivir bien, que es su llamado constante y su legado. En especial, el trabajo de las parteras recrea vínculos y redes entre mujeres, lo que facilita la transmisión de conocimientos, cuidados y cooperación entre ellas. Además, contribuye de modo significativo al fortalecimiento de espacios donde circulan y se afianzan los saberes propios, como la casa de plantas medicinales, la casa de partos *Tre Ya* y el hospital Mama Dominga.

Las mujeres aquí presentadas convergen en lo que Ulloa denomina un «feminismo en ejercicio cotidiano», para señalar que, si bien las mujeres indígenas no se identifican con corrientes feministas occidentales, puesto que reconocen en el término vestigios coloniales que no corresponden con la visión de géneros en los pueblos originarios, lo que pretende con dicha expresión es hacer alusión a las experiencias cotidianas de las mujeres en búsqueda de relaciones de igualdad, las cuales articulan en su defensa y cuidado del territorio

---

(Ulloa, 2020, p. 45). Esto tomó forma en las narrativas de las mujeres al reiterar, por ejemplo, el papel vital que ellas cumplen para la pervivencia cultural por intermedio de sus trabajos cotidianos, su capacidad de dinamizar conocimientos y espacios de circulación de estos, sus apuestas políticas por la defensa del territorio y por el cuidado de la vida, al igual que en sus diferentes denuncias sobre la laxitud, inoperancia e impunidad de la violencia en contra de las mujeres de parte de las autoridades propias como del estado.

Un ejemplo de esto lo dio mama Agustina, al llamar la atención sobre el evidente desequilibrio del territorio, causado en parte por la falta de firmeza de las autoridades en la cosmovisión propia, pues se niegan a hacer el debido trabajo espiritual de la mano de los médicos tradicionales para armonizar. Para ella, estos desequilibrios son palpables en algunas expresiones de violencia; por ejemplo, en 2019 se presentó en Guambía el feminicidio de la joven Juliana Chirimusca Velasco, noticia que causó impacto a nivel nacional. Mama Agustina relató varias veces la tristeza que le produjo este incidente y que cuando las mujeres cuestionaron públicamente a las autoridades del Cabildo sobre qué acciones tomarían, la respuesta fue la re-victimización y la indiferencia frente a un caso sobre el que -se suele escuchar en diferentes voces- ha faltado voluntad política para hacer justicia. Según Agustina, lo que sucedió y la negación a hacer trabajo espiritual al respecto, es algo que conducirá a la desarmonía y más conflictos en el territorio. Por otro lado, para Ana Graciela, el compromiso que asumió respecto a las experiencias de violencia que vivió, ha sido el de contribuir a una consciencia de igualdad y respeto hacia las mujeres, a través de un trabajo que desarrolla desde la misma postura política que ejerce en su hogar como madre trabajadora y cabeza de hogar orgullosa, hasta su trabajo comunitario con el cual llama a establecer estas relaciones de igualdad y generar reflexiones entre los jóvenes, pues observa con preocupación que la violencia de género se está reproduciendo en ellos.

En las narrativas de vida abordadas se puede observar que el proceso de re-existencia no constituye un camino lineal, pues es claro que existen retos y obstáculos de diversa índole, pero que convergen en lo que el comunero Eyder Calambás denomina «la reproducción de la herida colonial» por parte de los pueblos originarios. Algunos de los puntos de convergencia en los discursos de las mujeres en torno a los mayores problemas que atraviesa la comunidad para su pervivencia y lograr vivir la vida en coherencia con los principios de

vida misak, son, entre otros, el corte generacional que afecta la continuidad de los saberes. Ellas son conscientes que hay un cambio de intereses y modos de vida ahora, que redundan muchas veces en el desinterés y la apatía frente al conocimiento de lo propio y al ejercicio de prácticas vitales como la partería, o el aprendizaje de la lengua propia. Y esto también va en relación con las formas de saber que se superponen en el territorio: el saber que ostentan los profesionales, frente al saber de los mayores y con el cual construyeron resistencia y procesos que fueron cruciales para la re-creación de la vida misak, pero que hoy son marginalizados en virtud de la legitimidad que adquiere el quehacer y la palabra de aquellos que detentan títulos profesionales. Ante esto, los mayores sienten que su palabra y su invitación a hacer parte de procesos comunitarios –como en la época de Agustina–, por el respeto que inspiraba su trabajo y por sus conocimientos donados, es cada vez menos frecuente.

A esto, se suman los desequilibrios en el manejo de la política desde el Cabildo, asociados a procesos de división, inoperancia de la justicia y conflictos internos por intereses particulares y económicos. Esto se puede leer a través de testimonios como el de Ana Graciela, cuando afirmó:

Ahora hay mucha fragmentación política, la comunidad se dividió. Eso no permite que se generen políticas para la gente. Entra también la cuestión económica, ahora hay mucha discordia en la comunidad, los mismos líderes ayudaron a eso, hoy no se pueden unir para llegar a ningún acuerdo, se quedan solo en el alegato y no hay ningún direccionamiento claro. Todo se volvió la política misma de partidos divididos como en la ciudad, donde unos no se pueden ni ver con los otros. Lastimosamente caímos en ese error.

La Justicia propia es un componente que podría ser vital para contribuir a disminuir la violencia basada en el género. Sin embargo, como advirtió Ana Graciela, desde el manejo dado por los hombres entraña procesos de desigualdad al aplicarla, dado que suelen ser laxos con la violencia en contra de las mujeres, minimizarla o tomarla como una acción cotidiana que no representa gravedad; es decir: al no considerarla una violación al derecho (Parrado e Isidro, 2014) contribuyen a su impunidad. Esta falta de coherencia, armonía y ejercicio de la espiritualidad y el pensamiento propio, solo puede engendrar mayores procesos de conflicto y amenazas que se ciernen sobre la vida del territorio, lo que al final deviene en

---

desequilibrios y enfermedad a nivel individual y colectivo, como llamó la atención Agustina. A esto se suma el impacto de las religiones en el territorio, el cual es señalado como uno de los factores responsables de la pérdida creciente de saberes y prácticas, y de un ejercicio de gobierno en clave del pensamiento y las prácticas misak de cara al fortalecimiento de la cultura, pues muchos de los saberes vitales, como los vinculados a la medicina tradicional, son despreciados y deslegitimados especialmente por los seguidores de cultos evangélicos a lo que se suma que muchos de ellos dirigen desde el cabildo los temas y proyectos que definen la vida misak.

Otros apuntan a la colonización de espacios vitales como la *Nakchak*, por procesos como la tecnología que han traído entre sus consecuencias la desunión familiar, dispersión y pérdida de los saberes propios que antes circulaban y emergían desde este espacio de conocimiento “alrededor del cual giraban todos los miembros de la familia”, en palabras de mama Bárbara. La pérdida de este espacio es considerada la raíz de muchos conflictos familiares, de pareja e intergeneracionales, al igual que del carácter político de las cocinas (Orjuela, 2018). Otro espacio que se ha visto amenazado es el *yatul*, en tanto lugar de la soberanía alimentaria en riesgo por el debilitamiento de la vocación agrícola en los jóvenes, así como por la venta de los productos de la huerta para adquirir en el mercado otros que no alimenticios, lo cual conlleva desnutrición, falta de salud y pérdida de la soberanía alimentaria y del ser misak, en el entendido que “lo que comemos es lo que nos hace”, como sostuvo al respecto mama Ximena Hurtado al preocuparse por incentivar el programa *Siembras*, con el cual las mujeres buscan generar un proceso de recuperación del *yatul*, de las semillas y las recetas propias.

Pese a todos estos avatares por los que pasa la re-existencia misak, cabe decir que las acciones, miradas críticas y perspectivas de las mujeres en ningún momento apuntaron a dar una visión desoladora o apocalíptica sobre el futuro de Guambía. Su mirada crítica apuntaba a señalar la sentida necesidad de cambios necesarios para no reproducir aquello que ha lesionado la vida de las mujeres y a evidenciar los procesos que afectan sus formas de vida y relaciones con el territorio para su defensa, y la continuidad de la vida. Su quehacer y sus diferentes roles apuntaron siempre a la convicción de aportar a sus mundos, de hacer una política de la re-existencia desde sus espacios cotidianos, a través del arraigo, el vínculo y los afectos. Por eso, resalta la perspectiva de estos procesos de cambio y continuidad desde

la visión temporal de la doble espiral misak, cuando Ana Graciela menciona que: “estamos viviendo un caos, siempre se tiene que suscitar un caos para llegar al orden y viceversa”. En otras palabras, nada es estático, en ese constante movimiento todo es transformación y en cada proceso se aprende, se construye y de-construye. De allí, que las mujeres no acostumbren a pensar estos procesos desde el miedo sino afirmando la vida y la esperanza, al tiempo que despliegan sus acciones políticas cotidianas para hacer re-existencia, entendida como “formas de re-elaborar la vida” y de “re-afirmar lo propio”, de “renacer incluso en medio de tensiones políticas” (Walsh, 2013, p. 28).

Al conversar con el comunero Eyder Calambás sobre estas circunstancias de conflicto a nivel interno en la comunidad que implican desequilibrios y amenazas a las formas de vida propias, y en especial para las mujeres dada la invisibilización de la violencia por parte del Cabildo, expresó: “Aún ahí, en medio de la desintegración y el conflicto aparente, hay procesos... aún ahí, en todo ese aparato de colonialidad que hemos llegado a reproducir, *el lugar de conocimiento es la mujer*”. Hacia el final del camino recorrido, estas palabras resuenan con fuerza en mí de la mano con los diálogos con las mujeres que he conocido en este trayecto. En todas ellas, la vida se afirma de múltiples y creativas maneras desde sus diferentes lugares de enunciación y de trabajo por la comunidad y el territorio, de manera constante, sin importar si hay reconocimiento o no a sus labores, sin importar si sus voces hacen eco al interior de su pueblo o no, incansablemente siguen abriendo puertas para afirmar la vida y construir una política desde sus acciones cotidianas de cara a su continuidad. Por ello, resuenan en mí las palabras de Ana Graciela Tombé cuando afirma: “*Es el tiempo de la mujer. En el proceso de resignificar y fortalecer la cultura, la mujer es la que está despertando y la sabiduría vuelve a fortalecerse con ella*”. Esta tesis pretendió contribuir a poner en diálogo y perspectiva sus filosofías, prácticas, propuestas y contribuciones para crear otros mundos posibles desde sus concepciones de cuidado, relacionalidad y re-afirmación de la vida; así como a visibilizar aquéllos obstáculos que han enfrentado y asumido en su anhelo por construir otras realidades. Sin duda, falta escuchar las voces de muchas más.





*“Somos las mujeres, con nuestro activismo, quienes mostramos el rumbo y hacemos la historia, es de nuestra mano que la historia camina y ha caminado (...) Las mujeres, somos la estabilidad confiable del cotidiano, custodias del arraigo, emblema de la comunidad, expertas en la vida relacional y en la gestión de lazos de la intimidad, idóneas en las prácticas no burocratizables de la vida, capaces de habitar el seguro escondite del espacio doméstico otorgándole de politicidad, dotadas de una imaginación marginal y no disciplinada por la norma positiva, hábiles para sobrevivir.”*

Rita Segato (2018)



## 5. Bibliografía

- Abu-Lughod, L. (2012). Escribir contra la cultura. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 9(19), 129–157.
- Abu-Lughod, L. (2019). ¿Puede haber una etnografía feminista? In A. Caicedo-Fernández (Ed.), *Antropología y feminismo* (pp. 15–48). Popayán: Samava Ediciones.
- Acosta, Gretta Natalie. (2016). “Entre territorios admitidos y territorios blindados”. *Reconfiguraciones espaciales del Pueblo Misak Misak entre el Valle de Pubenza y el Borde Urbano de Bogotá D.C [tesis de posgrado]*. Universidad Nacional de Colombia. Retrieved from <http://bdigital.unal.edu.co/54876/>
- Acosta, Gretta Nathalie. (2003). *La esperanza y el espejo. Plan integral de vida del pueblo guambiano [trabajo de grado]*. Universidad Nacional de Colombia.
- Albán Achinte, A. (2007). *Tiempos de zango y de guampín: transformaciones gastronómicas, territorialidad y re-existencia socio-cultural en comunidades Afro-descendientes de los valles interandinos del Patía (sur de Colombia) y Chota (norte del Ecuador), siglo xx [tesis doctoral]*. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Albán Achinte, A. (2013). Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos. In C. E. Walsh (Ed.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I* (pp. 443–468). Quito-Ecuador: Abya-Yala.
- Albán Achinte, A. (2015). *Sabor, poder y saber. Comida y tiempo en los valles afroandinos del Patía y Chota-Mira*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Amador Ospina, M. (2018). Co-laborar, co-descubrir el campo, co-descubrirse en él y dejarse interpelar. Aprender a aprender sobre las experiencias de “violación sexual” a las mujeres nasa del norte del Cauca. *Revista Colombiana de Antropología*, 54(1), 89–119.
- Amador Ospina, M., Chilo, E., Granados Manrique, D., & Velasco, R. (2020). Voltear el silencio y soplar el olvido: reflexiones sobre la participación política de mujeres nasa en el norte del Cauca, Colombia. In A. Ulloa (Ed.), *Mujeres indígenas haciendo, investigando y reescribiendo lo político en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Amador Ospina, M. (2017). Un fantasma recorre el norte del Cauca: el fantasma del (los) feminismo(s). Encrucijadas del género y la investigación solidaria sobre las

- experiencias de violación sexual de las mujeres nasa del norte del Cauca,. *Corpus*, 7(1). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1843>
- Anzaldúa, G. (2004). Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan. In B. Hooks, A. Brah, C. Sandoval, G. Anzaldúa, A. Levins Morales, M. Coulson, ... K.-K. Bhavnani (Eds.), *Otras inapropiables: feminismos desde la frontera* (pp. 71–80). Madrid: Traficantes de sueños.
- Aranda, L. D., Perafan, Cesar Augusto; Mayorga, E., & Moreno, S. L. (2015). *Confrontando la cultura hegemónica desde el pensamiento misak [tesis de maestría]*. Universidad de Manizales.
- Arango, V. M., & Sánchez, A. G. (2010). Memorias desterradas y saberes otros. Re-existencias afrodescendientes en Medellín (Colombia). *Geopolítica(s). Revista de Estudios Sobre Espacio y Poder*, 1(1), 137–156.
- Arcia-Grajales, J. H. (2020). Pensamiento situado en “Recuperar la tierra para recuperarlo todo” en el pueblo originario Misak (Cauca), Colombia. *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local*, 13(26), 14–36. <https://doi.org/10.15446/historelo.v13n26.83595>
- Bachiller, T. (2020). *Saberes contra-hegemónicos del sur global frente al desarrollo como proyecto moderno patriarcal. Estudio de caso: la partería ancestral misak realizada por mujeres indígenas en el resguardo de Guambía, Cauca [tesis de maestría]*. Universidad del Cauca.
- Banguero Velasco, R., & Gruber, V. V. V. (2022). Emancipatory Methodologies: Knowledge Production and (Re)existence of the Misak People in Colombia. *Pacha. Revista de Estudios Contemporáneos Del Sur Global*, 3(8), e21095. <https://doi.org/10.46652/pacha.v3i8.95>
- Belaunde, L. E. (2005). *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.
- Belausteguigoitia, M. (2009). Borderlands/La Frontera: el feminismo chicano de Gloria Anzaldúa desde las fronteras geoculturales, disciplinarias y pedagógicas. *Debate Feminista*, 40. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2009.40.1444>
- Beltrán Cely, W. M. (2011). Impacto social de los nuevos movimientos religiosos entre los indígenas colombianos. *Revista Colombiana de Sociología*, 34(2), 35–54.
- Betancur, V. (207AD). *Lo político de lo espiritual y lo espiritual de lo político en el Resguardo Misak-Guambiano La María, Piendamó, Cauca, Colombia. Reflexiones en torno a la memoria, la espiritualidad y el Buen Vivir [tesis de maestría]*. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Bolaños, G. (2012). Motivando la memoria para reconstruir la historia educativa de los pueblos indígenas del Cauca. In D. R. Peñaranda (Ed.), “*Nuestra vida ha sido nuestra*

- lucha*". *Resistencia y memoria en el Cauca indígena* (pp. 235–274). Bogotá: Taurus.
- Bonilla, V. D. (1968). *Siervos de Dios y amos de indios: El Estado y la Misión Capuchina en el Putumayo*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.
- Bonilla, V. D. (2012). Resistencia y luchas en la memoria misak. In D. R. Peñaranda (Ed.), *"Nuestra vida ha sido nuestra lucha". Resistencia y memoria en el Cauca indígena* (pp. 121–166). Bogotá: Taurus.
- Butler, J. (2022). *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Taurus.
- Caicedo-Fernández, A. (2015). *La alteridad radical que cura. Neochamanismos yajeceros en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes. Ediciones Uniandes.  
<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.7440/2015.02>
- Caicedo-Fernández, A. (Ed.). (2019). *Antropología y feminismo*. Popayán: Samava Ediciones.
- Calambás, E. (2019). *La intuición Misak. Magia para cambiar ser por estar siendo [tesis de maestría]*. Universidad del Cauca.
- Calambás, E. (2022). Origen popular y territorial de la creatividad. Las artes nacen en el territorio, las aprenden las comunidades y se oficializan por los artistas (inédito).
- Calambas Tunubala, A., Buitrago Echeverry, C., & Romero Tenorio, J. M. (2023). Recorrer-hilar es resistir: subjetividades etnogenéricas y luchas de las indígenas misak (Colombia) contra la desposesión violenta de tierras y el epistemicidio. *Etnográfica*, 27(2), 429–446. <https://doi.org/10.4000/etnogra>
- Calambas Tunubala, A., Riccardi, D., & Romero Tenorio, J. M. (2021). Comunicación comunitaria y construcción etnogenérica de las indígenas del Cauca (Colombia) frente a los conflictos territoriales. *Diálogo Andino*, (66), 377–387.  
<https://doi.org/10.4067/s0719-26812021000300377>
- Calderón Méndez, J. (2018). *Nu isuik- Un Maramik: filosofía y política de la planificación territorial guambiana, resguardo indígena Guambía, Cauca [tesis de maestría]*. Universidad Autónoma de México.
- Castillo-Santana, P. T., Vallejo-Rodríguez, E. D., Cotes-Cantillo, K. P., & Castañeda-Orjuela, C. A. (2017). Salud materna indígena en mujeres Nasa y Misak del Cauca, Colombia: tensiones, subordinación y diálogo intercultural entre dos sistemas médicos. *Saúde e Sociedade*, 26(1), 61–74. <https://doi.org/10.1590/s0104-12902017168743>
- Cayón, L. (2022). LA SELVA ENTRE LA VIDA Y LA MUERTE: Cosmoproducción y biopoder en la Amazonia. In *Voces de la Amazonía: entre la conservación ancestral y la explotación económica de los recursos naturales.: Tomo II* (pp. 103–154). Bogotá: Universidad del Externado.

- Chaves, M. (2007). Negar un problema no ayuda a resolverlo. *Observatorio de Asuntos de Género*, 6–8.
- Cumes, A. (2009). Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas. In Andrea (comp.) Pequeño (Ed.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Quito-Ecuador: FLACSO.
- Cusicanqui Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Dagua, A., Aranda, M., & Vasco, L. (2015). *Guambianos: hijos del aroiris y del agua. Historia y tradición guambianas*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Dagua, Abelino, Aranda, M., & Vasco, L. G. (1989). “Somos raíz y retoño”. *Historia y tradición guambiana*. Bogotá.
- Dagua, Avelino, Tunubala, G., Varela, M., & Mosquera, E. (2005). “La voz de nuestros mayores”. *Proyecto de recuperación de memorias ancestrales del pueblo guambiano*. Cabildo Indígena de Guambía.
- Demera V., J. D. (2003). Católicos y protestantes entre los indígenas guambianos. La adopción y transformación de nuevas colectividades. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, (5), 173–190.
- Demera V., J. D. (2005). Dinámicas configuraciones étnicas y renovaciones culturales inéditas. El caso de la más reciente evangelización protestante entre los indígenas guambianos en Colombia. *Estudios Fronterizos*, 6(12), 55–78.  
<https://doi.org/10.21670/ref.2005.12.a03>
- Demera V., J. D. (2006). Dios es amor en guambiano o la forma de crear una nueva religión. *Antípoda*, (2), 253–273. Retrieved from  
<http://www.scielo.org.co/pdf/antpo/n2/n2a14.pdf>
- Demera V., J. D. (2009). Nuevas ofertas, nuevas búsquedas. Los caminos de la etnicidad y las transformaciones de la religiosidad guambiana. *Estudios Sociales*, 3(40), 4–37. Retrieved from  
[http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/estsoc/pdf/estsoc\\_4/Secciontematica1.pdf](http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/estsoc/pdf/estsoc_4/Secciontematica1.pdf)
- Descola, P. (2003). *Antropología de la naturaleza*. Lima: IFEA - Lluvia Editores.
- Descola, P., & Pálsson, G. (2001). *Naturaleza y sociedad*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.
- Días-Scopel, R. P. (2014). *A cosmopolítica da gestação, parto e pós-parto: práticas de autoatenção e processo de medicalização entre os índios Munduruku [tesis doctoral]*. Universidade Federal de Santa Catarina.
- Donato, L. M., Escobar, E. M., Escobar, P., Pazmiño, A., & Ulloa, A. (Eds.). (2007).

- Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Fundación Natura de Colombia-Unión Mundial para la Naturaleza-UNODC-Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito.
- Duby, G., Perrot, M. (coords.) (2018). *Historia de las Mujeres*. Vol. V. El siglo XX. Barcelona: Taurus.
- Echeverri, J. Á. (2004). Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural? In A. Surraillés & P. García Hierro (Eds.), *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción de entorno* (pp. 259–275). Copenhagen: IWGIA.
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. *Tabula Rasa*, 1, 51–86.
- Escobar, A. (2007). *La invención del tercer mundo*. Caracas: Fundación El perro y la rana.
- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia*. Popayán: Envión.
- Escobar, A. (2012). *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA. <https://doi.org/10.3923/ijbc.2010.190.202>
- Escobar, A. (2016). *Autonomía y diseño*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Escobar, Duvan. (2019). El ciclo sagrado de las altas cumbres: agua, vida y pensamiento entre los misak (guambianos). *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (34), 145–151. <https://doi.org/10.7440/antipoda34.2019.07>
- Escobar, Duván. (2017). *Pi k̄otreyei ut̄ø chillimal øsikmusik t̄øka atrun - Del agua y el barro: aspectos sobre cosmología y aprendizaje en los Misak [tesis de maestría]*. Universidad Estadual de Campiñas.
- Escobar, E., Escobar, P., Pazmiño, A., & Ulloa, A. (2005). *Las mujeres indígenas en los escenarios de la biodiversidad*. Quito-Ecuador: Unión Mundial para la Naturaleza, Oficina Regional para América del Sur.
- Espinosa Arango, M. (2007). Memoria cultural y el continuo genocidio: Lo indígena en Colombia. *Antipoda*, (5), 53–74.
- Espinosa, M. A. (2012). Recuperación de tierras: una mirada desde la economía política. In D. R. Peñaranda (Ed.), *“Nuestra vida ha sido nuestra lucha”*. *Resistencia y memoria en el Cauca indígena* (pp. 85–120). Bogotá: Taurus.
- Espinosa, Y., Ochoa, K., & Gómez, D. (Eds.). (n.d.). *Tejiendo de Otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya yala*. Popayán: Universidad del Cauca.

- Faust, F. X. (2017). *Conceptos y prácticas médicas de ruana*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Findji, M. T. (1993). Tras las huellas de los paeces. In F. (coord. . Correa (Ed.), *Encrucijadas de la Colombia amerindia*. Bogotá: ICANH - Colcultura.
- Foucault, M. (2018). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.
- Franco, M. U. (1988). Investigación arqueológica en el resguardo indígena de Guambía. *Boletín Museo Del Oro*, (2).
- Friedemann, N. S. De, & Fajardo, D. (1981). *Indigenismo y aniquilamiento de indígenas en Colombia*. Bogotá: CIEC-Universidad Nacional de Colombia.
- Gallego Cortés, C. (2020). Educación en el Fogón. Conductas contra-conductas del pueblo originario Misak. *Revista Cambios y Permanencias*, 11(2), 1302–1321.
- Gargallo, F. (2003). Intentando acercarme a una razón narrativa. *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión*, 151–177.
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de los 607 pueblos en nuestra América*. México, D.F.: Corte y confección Ed.
- Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giraldo, N. (2014). *Camino en espiral Yo' sa Ingunu. Territorio indígena Sagrado y Autoridades Tradicionales en la comunidad indígena Iku (Arhuaco) de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Manizales: Universidad de Caldas.
- Gómez Correal, D. M., Serrano Amaya, J. F., & Uribe-Guardiola, A. (2021). “El feminismo siempre ha sido intergeneracional”. Diálogo a tres voces sobre los feminismos de ayer, del medio y de hoy. *En Otras Palabras*, (28), 42–55.
- González, N. M. (2011). Etnohistoria de la sexualidad misak: continuidades en los cambios y transformaciones. *Historia y Espacio*, 7(36), 7.
- Granados Andrade, S. M., Martínez, L. E. ;, Morales, P., Ortiz, G. R., Sandoval, H., & Zuluaga, G. (2005). Aproximación a la medicina tradicional colombiana. Una mirada al margen de la cultura occidental. *Revista Ciencias de La Salud*, 3(1), 98–106. Retrieved from <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=56230113>
- Green Stocel, A. (2011). *Significados de vida: espejo de la memoria en defensa de la Madre Tierra [tesis doctoral]*. Universidad de Antioquia.
- Guama, L., Pancho, A., & Rey, E. (2009). *Antigua era más duro: hablan las mujeres indígenas de Antioquia*. Bogotá: Antropos - Centro de Cooperación al Indígena CECOIN.
- Guambía, C. I. del R. de. (2011). Proyecto Educativo Guambiano. Por la vida y la



- permanecía del Ser Misak en el tiempo y en el espacio. Propuesta curricular. Silvia-Cauca.
- Hernández Castillo, R. A. (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico: las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate Feminista*, 24. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2001.24.666>
- Hernández Castillo, R. A. (2005). Repensar los derechos colectivos desde el género: aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía. In M. (coord. . Sánchez (Ed.), *La doble mirada: voces e historias de mujeres indígenas en Latinoamérica*. México, D.F.: Instituto de liderazgo Simone de Beauvoir.
- Hernández Castillo, R. A. (2011). Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista. In M. (coord. . Lugones (Ed.), *Conocimientos y prácticas políticas. Reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. Chiapas, Lima y Ciudad de Guatemala: CIESAS, PDTG-USM, UNICACH.
- Hernández Castillo, R. A. (2016). *Múltiples Injusticias. Indigenous women, law, and political struggle in Latin America*. Arizona: University Arizona Press.
- Hernández Castillo, R. A. (2017). Confrontando la Utopía desarrollista: el Buen Vivir y la comunalidad en las luchas de las mujeres indígenas. In S. Varea & S. Zaragocín (Eds.), *Feminismo y Buen vivir. Utopías decoloniales*. Cuenca: Universidad de Cuenca.
- Hernández Castillo, R. A. (comp. . (Ed.). (2006). *Historia a dos voces: testimonios de lucha y resistencia de mujeres indígenas*. Michoacán: Instituto Michoacano de la Mujer.
- Hernández Castillo, R. A., & Suárez Navaz, L. (Eds.). (n.d.). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.
- Hernández de Alba, G., & PILLIMUÉ, F. T. (1949). *Nuestra gente" Namuy Misag": tierra, costumbres y creencias de los Indios Guambianos*.
- Huenchuan Navarro, S. (2005). Mujeres Indígenas, Conocimientos y Derechos Intelectuales. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (9), 57–70. <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2005.n9-06>
- Idárraga, M. R. (2020). Íntimo y público: mujeres indígenas como sujetos y como asuntos políticos, Vaupés, Colombia. In A. Ulloa (Ed.), *Mujeres indígenas haciendo, investigando y reescribiendo lo político en América Latina* (pp. 63–104). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Estudios de Género.
- Jimeno, Myriam. (1998). Identidad y experiencias cotidianas de violencia. *Cultura, Política y Modernidad*.

- Jimeno, Myriam. (2004). *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - CES.
- Jimeno, Myriam. (2006). *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - CES.
- Jimeno, Myriam. (2011). El lugar de la diferencia cultural: cambios en la definición de nación. *Revista Innovación y Ciencia*, XVIII(4).
- Jimeno, Myriam. (2014). Reforma constitucional en Colombia y pueblos indígenas: los límites de la ley. In A. R. Ramos (Ed.), *Constituciones nacionales y pueblos indígenas*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Jimeno, Myriam, Pabón, C., Varela, D., & Díaz, I. (Eds.). (2016). *Etnografías contemporáneas III: las narrativas en la investigación antropológica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (sede Bogotá). Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES). Grupo Conflicto Social y Violencia.
- Jimeno, Myriam, Varela, D., & Castillo, A. (2015). *Después de la masacre: Emociones y política en el Cauca indio*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (Sede Bogotá). Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES) - Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH.
- Jimeno, Myriam, Varela, D., & Castillo, Á. (2012). Experiencias de violencia: etnografía y recomposición social en Colombia. *Sociedade e Cultura*, 14(2).  
<https://doi.org/10.5216/sec.v14i2.17604>
- Jimeno, Myriam. (2008). Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia. In V. Das & F. Ortega (Eds.), *Sujetos del dolor, agentes de dignidad* (pp. 261–292). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas - Centro de Estudios Sociales (CES).
- Kellog, S. (2005). *Weaving the past: A History of latin america's indigenous women from the Prehispanic period to the present*. New York: Oxford University Press.
- Kofes, S., & Piscitelli, A. (1997). Memórias De "Historias Femininas, memórias e experiencias. *Illinois Research*, (8/9), 343–354.
- Kopacsi, M. (2013). *How native american women perceive their unique lived experiences: three women tell their stories [tesis doctoral]*. Louisiana University.
- Lander, E. (1993). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: FLACSO.
- Langdon, E. J. (n.d.). *Breve histórico de la antropología de la salud*.
- Langdon, E. J. (1992). A cultura Siona e a experiênciã alucinogena. In L. Vidal (Ed.), *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo: Editora da

- Universidade de São Paulo.
- Langdon, E. J. (1999). A fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral. *Horizontes Antropológicos*, 5(12), 13–36.
- Langdon, E. J. (2000). A visit to the second heaven: A Siona Narrative of the Yagé Experience. In L. E. Luna & S. F. White (Eds.), *AYAHUASCA READER. Encounters with the Amazon's Sacred Vine* (pp. 46–58). Santa Fe, New Mexico: Synergetic Press.
- Langdon, E. J. (2004). Shamanismo y sueños: Subjetividad y representaciones de sí mismo en narrativas de sueño siona. In M. S. Cipolletti (Ed.), *Los mundos de abajo y los mundos de arriba. Individuo y sociedad en las tierras bajas, en los Andes y más allá*. (p. 599). Quito: Abya-Yala.
- Langdon, E. J. (2013a). La eficacia simbólica de los rituales: del ritual a la performance. In B. C. Labate & J. C. Bouso Saiz (Eds.), *Ayahuasca y Salud*. Barcelona: Liebre de Marzo.
- Langdon, E. J. (2013b). “La visita a la casa de los tigres”: La Contextualización en Narrativas sobre Experiencias Extraordinarias. *Revista Colombiana de Antropología*, 49(1), 129–152.
- Langdon, E. J. (2013c). Medio siglo de investigaciones de campo: reflexión autobiográfica sobre las contribuciones de la perspectiva de género. *Maguaré*, 27(1), 215–240. Retrieved from <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/43229>
- Langdon, E. J. (2013d). Perspectiva Xamanica: Relações entre rito, narrativa e arte gráfica. In C. Severi & E. Lagrou (Eds.), *Quimeras e diálogo: xamanismo, grafismo e figuração*. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- Langdon, E. J. (2014). *La negociación de lo oculto: Chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo*. (Primera ed). Popayán: Universidad del Cauca.
- Lasmar, C. (1999). Mulheres indígenas: representacoes. *Estudios Feministas*, 7, 143–156.
- Lozano, B. R. (2010). El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano. *La Manzana de La Discordia*, 5(2), 7–24.
- Lugones, M. (2011). Hacia metodologías de la decolonialidad. In M. (coord. . Lugones (Ed.), *Conocimientos y prácticas políticas. Reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado (tomo II)*. Chiapas, Ciudad de México, Ciudad de Guatemala y Lima: CIESAS, UNICACH, PDTG-UNMSM.
- Macleod, M. (2011). Género, análisis situado y epistemologías indígenas: descentrar los términos del debate. In M. (coord. . Lugones (Ed.), *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado (tomo II)*. Chiapas, Ciudad de México, Ciudad de Guatemala y Lima: CIESAS, UNICACH,

PDTG-UNMSM.

- Macleod, M., & Marinis, N. De. (2019). *Comunidades emocionales. Resistiendo a las violencias en América Latina*. Bogotá - Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana (Xochimilco) - Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Mahecha, D. (2013). Del mito de la invisibilidad femenina a la complementariedad: Representaciones de lo femenino en la Amazonia colombiana. *Instituto Amazónico de Investigaciones (IMANI)*.
- Mahecha, D. (2004). *Masa goro*. La formación de las personas verdaderas. Pautas de crianza entre los macuna del Bajo Apaporis. Tesis (Maestría en estudios Amazónicos). Universidad Nacional de Colombia.
- Marcos, Sylvia; Méndez, G., Intzín López, J., & Osorio, C. (Eds.). (2013). *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*. Guadalajara: Taller edit. La Casa del Mago.
- Marcos, Sylvia. (2010). Decolonizando el feminismo. ¿Qué quiere decir decolonizar el feminismo y por qué es importante? *Revista Tukari*, 15.
- Marcos, Sylvia. (2011). En sus propios términos. Reflexiones para una epistemología decolonial. In M. (coord. . Lugones (Ed.), *Conocimientos y prácticas políticas. Reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado (tomo II)*. Chiapas, Ciudad de México, Ciudad de Guatemala y Lima: CIESAS, UNICACH, PDTG-UNMSM.
- Mases, E. (2010). La construcción interesada de la memoria histórica: el mito de la nación blanca y la invisibilidad de los pueblos originarios. *Revista Pilquen Versión Online*, XII(12).
- McCallum, C. (2001). *Gender and Sociality in Amazonia: How Real People are Made*. Oxford: Berg.
- Melo Guzmán, J. (2014). “EL FOGON NO SE HA APAGADO”: LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES MISAK EN EL RESGUARDO INDÍGENA DE GUAMBÍA, CAUCA. *Una aproximación desde los relatos de vida algunas lideres Misak*. Universidad de los Andes.
- Méndez Torres, G. (2020). Producción de pensamiento de las mujeres indígenas en espacios colectivos, políticos y creativos en México y Guatemala. In A. Ulloa (Ed.), *Mujeres indígenas haciendo, investigando y reescribiendo lo político en América Latina* (pp. 319–344). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Menéndez, E. (1994). La enfermedad y la curación: ¿Qué es medicina tradicional? *Alteridades*, 4(7), 71–83.
- Menéndez, E. (2003). Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. *Ciência & Saúde Coletiva*, 8(1), 185–207.

- Menéndez, E. (2005). Intencionalidad, experiencia y función: la articulación de los saberes médicos. *Revista de Antropología Social*, 14, 33–69.
- Mohanty, C. T. (2003). *Feminism without borders. Decolonizing theory, practicing solidarity*. Durham and London: Duke University Press.
- Montoya, V., & García, A. (2010). Memorias desterradas y saberes Otros. Re-existencias afrodescendientes en Medellín. *Geopolíticas, I*, Geopolíticas.
- Muelas Hurtado, B. (2001). Oskowampik, tierra color del oro. *Boletín Museo Del Oro*, (50), 1–13.
- Muelas Hurtado, B. (2015). Educación propia desde el ciclo de vida misak en la primera infancia. *Pueblos Indígenas y Educación*, (64), 37–46.
- Muelas Hurtado, B. (2018). *NUISUIK: Unaaship, munchip, puchip, uto marop, lasrup. Temporalidad espacial, medición y conteo entre los misak*. Bogotá: Gente Nueva Editorial.
- Muelas Hurtado, L. (2005). *La fuerza de la gente: juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía-Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Muelas Hurtado, L. (2014). Los pueblos indígenas y la Constitución de Colombia: primera experiencia de participación indígena en los procesos constituyentes de América Latina. In A. R. (comp. . Ramos (Ed.), *Constituciones nacionales y pueblos indígenas*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Muelas Muelas, J. F. (2023). “DE LAS TINIEBLAS A LA VICTORIA DEL PUEBLO MISAK”. TESTIMONIO SOBRE LA HISTORIA DE LA RESISTENCIA Y LA RECUPERACIÓN DE LA AUTORIDAD Y DEL TERRITORIO EN GUAMBÍA. *RAZÓN CRÍTICA*, 14, 1–29.
- Nieto Moreno, J. V. (2007). Mujeres de la abundancia. In *Amazonia dede dentro. Aportes a la investigación de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Nieto Moreno, J. V. (2017). *UNO DE MUJER ES ANDARIEGA: PALAVRAS E CIRCULAÇÕES DE MULHERES UITOTO ENTRE A SELVA E A CIDADE [tesis doctoral]*. Universidade Federal de Santa Catarina.
- Nieto Olarte, M. (2006). *Remedios para el imperio: historia natural y la apropiación del Nuevo Mundo*. (Segunda). Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Obando Villota, L. (2016). *Pensando y educando desde el corazón de la montaña. La historia de un intelectual indígena Misak: Abelino Dagua*. Popayán: Universidad del Cauca.
- OCHS, E., & CAPPS, L. (1996). Narrating the self. *Annual Review of Anthropology*, (25), 19–43.

- OCHS, E., & CAPPS, L. (2001). *Living narrative: creating lives in everyday storytelling*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Orjuela, A. I. (2018). *Pase a calentar. Comprensión del quehacer político indígena desde las palabras y la compañía de las mujeres Misak del Resguardo la María (Piendamó, Cauca) [tesis doctoral]*. Universidad Nacional De Colombia. Universidad Nacional de Colombia.
- Ortega, F. A. (Ed.). (2008). *Veena Das: sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - Colección CES.
- Ospina Díaz, D. C. (2023). Apropiarse del derecho: movilización indígena y reforma agraria en el resguardo de Guambía. *Razón Crítica*, (14), 1–23. <https://doi.org/10.21789/25007807.1962>
- Overing, J. (1999). Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana*, 5(1), 81–107. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131999000100004>
- Oyèrónké, O. (1997). *The invention of women. Making an african sense of western gender discourses*. Minneapolis - London: University of Minnesota Press.
- Páramo, C. G. (comp. . (Ed.). (2018). *Sal de la tierra. Misiones y misioneros en Colombia, siglos XIX-XXI*. Bogotá: ICANH.
- Parrado Morales, S., & Isidro, L. (2014). La paradoja hipócrita. Problematización de la participación política de la mujer misak. *Colombia Internacional*, (80), 135–170. <https://doi.org/10.7440/colombiaint80.2014.05>
- Pechené Muelas, L. (2014). La memoria del pueblo misak. Bogotá.
- Peña, J. A. (2009). En las voces del Pishimisak. Apuntes etnográficos sobre el tiempo misak. *Maguaré*, (23), 343–369.
- Peñaranda, D. R. (2012). La organización como expresión de resistencia. In D. R. Peñaranda (Ed.), “*Nuestra vida ha sido nuestra lucha*”. *Resistencia y memoria en el Cauca indígena* (pp. 19–50). Bogotá: Taurus.
- Pequeño, Andrea. (2009). Introducción. In Andre (comp.) Pequeño (Ed.), *Participacion y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes* (pp. 9–28). Quito: FLACSO, sede Ecuador/Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Pinzón, C., Suarez, R., & Garay, G. (1993). A la búsqueda de nuevas dimensiones de los procesos de conocimiento de la salud y la enfermedad. *Revista Colombiana de Antropología*, 30, 184–236.
- Plan de Vida Pueblo Guambiano. (1994). Cauca: Cabildo Indígena de Guambía.
- Portela Guarín, Hugo;, & Portela García, S. C. (2018). *El arco, el cuerpo y la seña. Cosmovisiones de la salud en la cultura nasa*. Popayán: Universidad del Cauca.

- Portela Guarín, Hugo. (1999). El parterismo: una concepción paez sobre el cuerpo humano femenino. In M. V. Vigoya & G. Gloria (Eds.), *Cuerpo, diferencias y desigualdades*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - CES.
- Portela Guarín, Hugo. (2006). *El itinerario de los saberes y prácticas curativas y su eficacia simbólica*. Tesis doctoral. Universidad de Montreal.
- Portela Guarín, Hugo. (2019). *El pensamiento de las aguas de las montañas. Coconucos, guambianos, paeces y yanaconas* (Segunda). Popayán: Universidad del Cauca.
- Quiceno Toro, N. (2016). *Vivir sabroso. Luchas y movimientos afrotrateños en Bojayá, Chocó, Colombia*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rappaport, J. (2007). *Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración*. Revista colombiana de antropología. Vol. 43. Ene-dic. 2007. Págs. 197-229
- Rappaport, J. (2008). *Utopías interculturales. Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Bogotá: Ed. Universidad del Rosario.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1985). *Los Kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta* (Vols. 1 y 2). Bogotá: Procultura.
- Rocha Vivas, M. (2010). *Antes del Amanecer. Antología de las literaturas indígenas de los Andes y la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Rocha Vivas, M. (2012). *Palabras mayores, Palabras vivas. Tradiciones mítico-literarias y escritores indígenas de Colombia*. Bogotá: Taurus.
- Rocha Vivas, M. (2016). *Mingas de la palabra. Textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oralituras y literaturas indígenas contemporáneas*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.
- Schwarz, R. A. (2017). *La gente de Guambía. Continuidad y cambio entre los Misak de Colombia*. Editorial UC. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.  
<https://doi.org/10.2307/j.ctvpv50xq>
- Sciortino, S. (2017). Semillas, hijos y pueblos: cuando la maternidad se conforma en lucha. *Corpus*, 7(1). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1857>
- Segato, R. (2010). Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. In A. Quijano & J. Mejía Navarrete (Eds.), *La Cuestión Descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma - Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder.
- Segato, R. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Prometeo Libros. Buenos Aires: Prometeo Libros.

- Segato, R. (2018). *La guerra contra las mujeres*. Buenos Aires: Prometeo.
- Serjé, M. R. (2011). *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Tattay Bolaños, L. (2012). El hilo de las mujeres en el consejo regional indígena del Cauca. In D. R. Peñaranda (Ed.), "*Nuestra vida ha sido nuestra lucha*". *Resistencia y memoria en el Cauca indígena* (pp. 203–234). Bogotá: Taurus.
- Tobón, M. (2015). Los sueños como instrumentos etnográficos. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 10(3), 331–353. <https://doi.org/10.11156/aibr.100303>
- Todorov, T. (2010). *La conquista de América: el problema del otro*. México, D.F.: Siglo Veintiuno.
- Tombé Tunubalá, A. G. (2016). *Voces que tejen la memoria [trabajo de grado]*. Universidad del Cauca.
- Triana, G. (comp. . (Ed.). (1990). *Aluna. Imagen y memoria de las jornadas regionales de la cultura popular*. Bogotá: Colcultura, Universidad Nacional. Presidencia de la República.
- Tuhiwai Smith, L. (2016). *A descolonizar las metodologías*. Santiago: Lom ediciones.
- Tunubalá-Velasco, G., & Fayad-Sierra, J. (2021). Voces invisibilizadas, voces visibilizadas: hacia un diálogo intercultural entre el saber misak y el conocimiento global. *Nodos y Nudos*, 7(50). <https://doi.org/10.17227/nyn>
- Tunubala, F., & Muelas, J. B. (2008). Segundo Plan de Vida de pervivencia y crecimiento Misak. Guambía.
- Tunubalá, J., & Pechené Muelas, L. (2010). "518 años de resistencia, 200 años de lucha de los pueblos". El deber, el derecho de re-existencia y libertad. *Maguaré*, (24), 415–426.
- Tunubala Ussa, F. A. (2022). *Lenguaje de la naturaleza y de la palabra del pueblo misak: de la invisibilización del conocimiento propio a la praxis escolar en el marco del diálogo de saberes hacia una educación intercultural [tesis de maestría]*. Universidad del Cauca.
- Tunubala Yalanda, C. (2017). *Parteras del pueblo misak. Hilando conocimientos de vida y de re-existencia [trabajo de grado]*. Universidad del Valle.
- Turner, V. (1988). *The anthropology of performance*. New York: PAJ Publications.
- Ulloa, A. (2012). Los territorios indígenas en Colombia: De escenarios de apropiación transnacional a territorialidades alternativas. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales.*, XVI(418).
- Ulloa, A. (2016a). Cuidado y defensa de los territorios-naturalezas: mujeres indígenas y



- soberanía alimentaria en Colombia. In M. Rauchecker & J. Chan (Eds.), *Sustentabilidad desde abajo: luchas desde el género y la etnicidad* (pp. 123–144). Berlin: Lateinamerika-Institut der Freien Universität Berlin.
- Ulloa, A. (2016b). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, (45), 123–139. Retrieved from <http://www.scielo.org.co/pdf/noma/n45/n45a09.pdf>
- Ulloa, A. (2023). Cuerpos-territorios en movimiento: Mujeres indígenas y espacialidades relacionales. In *Corpos e Geografia: expressões de espaços encarnado* (pp. 327–344). Ponta Grossa: Todapalavra.
- Ulloa, A., & Coronado, S. (2016). Territorios, Estado, actores sociales, derechos y conflictos socioambientales en contextos extractivistas: aportes para el posacuerdo. In A. Ulloa & S. Coronado (Eds.), *Extractivismo y posconflicto en Colombia, retos para la paz*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - CINEP.
- Urbina, F. (1999). La mujer en el mito. *Cultura, Representaciones y Comunicación*.
- Urbina, F. (2013). Notas para un dialogo de saberes. Bogotá: Artesanías de Colombia.
- Vasco, L. G. (1996). Conceptos básicos de la cosmovisión guambiana en relación con sus procesos de lucha. Retrieved from <http://www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=38>
- Vasco, L. G. (2002). *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: ICANH.
- Vasco, L. G. (2007). Así es mi método en etnografía. *Tabula Rasa*, 6, 19–52.
- Vasco, L. G. (2010). Recoger los conceptos en la vida: Una metodología de investigación solidaria. In *Seminario Taller "Pensamiento Propio, Universidad y Región". Maestría en Etnoliteratura/Instituto Andino de Artes Populares, Universidad de Nariño*. Pasto.
- Vasco, L. G. (2017). Misak Misak del siglo XXI ¿Hijos del agua o cascarones de indios? In *Charla en el Museo Arqueológico del Banco Popular, MUSA*. La Merced.
- Vasco, L. G., Dagua, A., & Aranda, M. (1993). En el segundo día la Gente Grande (Numisak), sembró autoridad y las plantas y, con su jugo, se bebió el sentido. In F. Correa Rubio (Ed.), *Encrucijadas de la Colombia amerindia*. Bogotá: ICANH - Colcultura.
- Velasco, N. Y. (2010). La construcción de las identidades femeninas MISAK. *Historia y Espacio*, (34).
- Velasco, N. Y. (2018). Tejiendo memorias: transmisión de saberes de mamás tejedoras misak de segunda mitad del siglo XX. *Cambios y Permanencias*, 9(1).
- Viveros Vigoya, M. (2019). La antropología colombiana, el género y el feminismo. In A.

Caicedo-Fernández (Ed.), *Antropología y feminismo* (pp. 49–100). Popayán: Samava Ediciones.

Walsh, C. E. (2007). Lo Afro en América andina: reflexiones en torno a las luchas actuales por (in)visibilidad, (re) existencia y pensamiento. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12(1), 200–212.

Walsh, C. E. (Ed.). (2013). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I*. Quito-Ecuador: Abya-Yala. Retrieved from <http://agoradeeducacion.com/doc/wp-content/uploads/2017/09/Walsh-2013-Pedagogías-Decoloniales.-Prácticas.pdf>

Walsh, C. E. (2015). Sobre el género y su modo muy otro. In P. Quintero (Ed.), *Alternativas descoloniales al capitalismo colonial*. Buenos Aires: Del Signo.

Zacipa, Í. (2019). *La mujer pentecostal de la etnia Misak en Guambía, Cauca. El caso de la comunidad Alianza cristiana misionera Indígena guambiana colombiana [tesis doctoral]*. Universidad Nacional de Colombia.