

Recorrer-hilar es resistir: subjetividades etnogenéricas y luchas de las indígenas misak (Colombia) contra la desposesión violenta de tierras y el epistemicidio

*Alba Marleny Calambas Tunubala,
Carolina Buitrago Echeverry
y José Manuel Romero Tenorio*

Las mujeres indígenas misak están sometidas a diversas formas de violencia: desde los actores armados que las amenazan (violaciones, asesinatos) hasta el feminismo occidental que rechaza sus formas de expresión, por considerarlas feminizantes. Narro etnográficamente sus luchas por recuperar la centralidad como actoras políticas mediante la construcción de su condición etnogenérica en la interseccionalidad mujer-indígena, por medio de la ecología del tejido. El hilo traduce sus sensibilidades y experiencias en actos de resistencia que producen territorialidades subjetivas femeninas. Concluyo que, paradójicamente, el silencio y menosprecio que siempre han envuelto sus prácticas son el acicate para oponerse a las formas hegemónicas de conocimiento.

PALABRAS CLAVES: conflicto armado colombiano, feminismo decolonial, colonialismo del poder, etno-territorialidades, etnogenerismo.

Walk-spin is to resist: ethnogenic subjectivities and struggles of Misak indigenous community (Colombia) against violent land dispossession and epistemicide ♦ Indigenous Misak women are subjected to various forms of violence: from the paramilitaries threaten them (rapes, murders) to the Creole feminism that rejects their forms of expression, considering them feminizing. I ethnographically narrate their struggles to regain their centrality as political actors through the construction of their ethnogenic condition in the woman-indigenous intersectionality, through the ecology of the fabric. The thread translates their sensibilities and experiences into acts of resistance that produce subjective feminine territorialities. I conclude that, paradoxically, the silence and contempt that have always enveloped their practices are the spur to oppose the hegemonic forms of knowledge.

KEYWORDS: Colombian armed conflict, decolonial feminism, colonialism of power, etno-territorialities, ethnogenerism.

CALAMBAS TUNUBALA, Alba Marleny (calambasalba74@gmail.com) – lideresa indígena de la comunidad misak, Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7149-0364>. CRedit: conceptualización, investigación, metodología.

BUITRAGO ECHEVERRY, Carolina (carolina.buitrago@ucp.edu.co) – investigadora en Colciencias, Ministerio de Educación de Colombia; Universidad Católica de Pereira, Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5660-4685>. CREDIT: administración del proyecto, recursos materiales, software, supervisión, validación, visualización, redacción - borrador original, redacción - revisión y edición.

ROMERO TENORIO, José Manuel (josemromero@mail.uniatlantico.edu.co) – profesor asociado del programa de sociología, Universidad del Atlántico, Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0088-6246>. CREDIT: adquisición de los fondos, metodología, redacción - borrador original, redacción - revisión y edición.

Dedicado a Manuela, por no rendirte nunca

INTRODUCCIÓN

Este texto textil es para mí, investigadora indígena misak de mis propios procesos, una forma de reflexionar sobre mi condición etnogénica (Calambas Tunubala, Riccardi y Romero Tenorio 2021), que huye de ese discurso victimizante (Sosme Campos y Casados González 2016) de “la hegemonía de los feminismos occidentales” (Masson 2011: 147), que etiqueta mis prácticas ancestrales – tejer, cultivar, cuidar – como “feminizadas, precarias e invisibles” (Pérez-Bustos, Tobar-Roa y Márquez Gutiérrez 2016: 58).¹ Hermanas de otras comunidades como las mapuche de Chile recuperan técnicas ancestrales de agricultura, protegen las semillas y cuidan las aguas libres para potenciar la soberanía alimentaria (García Mingo 2017). Este acto político de reivindicación de las prácticas tradicionales fue también para las tsáchila de Ecuador el eje para la constitución jurídica de su territorio ancestral (Radcliffe 2014). Las compañeras indígenas de Chiapas (México) basan su etnogenerismo en su autonomía a partir de la cual pueden redefinir “la cultura, la comunidad, los derechos y costumbres indígenas” (Masson 2011: 161). Sueñan con un movimiento feminista poscolonial “que deje un cuerpo de conocimientos que descolonizan al sujeto del pensamiento y la cultura occidentales” (Masson 2011: 166). Con este concepto de etnogenerismo busco reivindicar, en definitiva, un feminismo propiamente indígena en el que nuestras prácticas ancestrales dejen de ser un fetiche cultural, que fija un indigenismo folclórico que desactiva nuestras agencias políticas. Los estados liberales de Latinoamérica y el Caribe así hicieron, como demuestra el filósofo boliviano René Zavaleta (2008: 14)

1 Este artículo forma parte de un proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación a través de la convocatoria 937 “Investigación fundamental”, titulado “Luchas etnogénicas de las afrodescendientes, indígenas y campesinas del Caribe colombiano frente a la violencia y epistemicidio del conflicto armado interno: co-construyendo agendas para un alterdesarrollo por medio de una comunicación propia digital”.

con su concepto de “paradoja señorial”: por un lado, nos necesitaban para imaginar las bases de unas naciones más allá de la colonia; paradójicamente, así haciendo, desarticulan nuestras luchas en el presente al sobrevivir nuestra etnicidad como residuo de una fantasmagoría sobre los orígenes.

Ahora escribo-tejo mientras participo de una minga² por mi resguardo,³ Guambía, situado en la región colombiana del Cauca. He visto asesinar, en estos últimos meses, a muchas hermanas y hermanos a pesar de los acuerdos de paz firmados en la Habana en 2016. Son lideresas y líderes ambientalistas y sociales que se oponen a la minería ilegal y al narcotráfico, auspiciados por grupos paramilitares, guerrilleros y estatales. También matan por retaliación con el fin de imponer el terror, discrecionalmente. A esto hay que añadir la tradición neoliberal de los gobiernos colombianos que enajena los derechos de nuestras comunidades indígenas. Así es que Iván Duque, durante su periodo presidencial (2018-2022), nos negó la potestad constitucional a las consultas previas, que da capacidad de veto a los pueblos ancestrales en los planes extractivistas de desarrollo en los territorios.

La “práctica ancestral de la minga” (Rozental 2012) consiste, para nosotras guambianas o misak, en recorrer el territorio mientras retorcemos el hilo juntas. Como afirma nuestra compañera de lucha misak Vilma Almendra, es un “sentipensar actuando”, en el que se teje el territorio “de relaciones y apropiaciones [...] para debatir y fortalecer las diversas palabras y acciones” (Almendra Quiguanas 2012: 47). Mi resguardo no es un simple espacio físico, sino un cúmulo de afectos, relaciones, visiones del mundo que entrelazamos a una territorialidad subjetiva, basada en el conocimiento ancestral. Arturo Escobar se acercaba a este sentir cuando hablaba de “luchas ontológicas” de los oprimidos, y que reivindicaban “un mundo en el que quepa muchos mundos [...] y cuya meta es promover un pluriverso” (Escobar 2016: 13). Y en esta etnografía describiré resistencias ontológicas desde la sensibilidad política etnogenérica, mostrando cómo desafían formas hegemónicas de conocimiento. En esta misma línea, la activista afrocolombiana Castriela Hernández Reyes (2019) relató la oposición de su comunidad al extractivismo en el Cauca mediante “las emociones y los afectos colectivos de las mujeres negras” (Hernández Reyes

2 Vilma Almendra Quiguanas define la minga de esta manera: “La minga es un espacio de encuentro comunitario en el que todos trabajamos en igualdad para lograr un objetivo común. Hacemos mingas tanto para construir una casa, como para construir la palabra y la acción colectiva. La palabra ‘minga’ viene del quechua” (2012: 50).

3 Los resguardos son aquellos territorios de propiedad colectiva de las comunidades indígenas, que según los artículos 63 y 329 de la Constitución Política colombiana de 1991 tienen “el carácter de inalienables, imprescriptibles e inembargables”. La carta magna también contempla una jurisdicción especial indígena, en su artículo 246, que promulga: “las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República”.

2019: 217). La minería ilegal no es sólo una actividad económica invasora; también constituye una forma de reproducción del “colonialismo de poder” (Escobar 2015) que perpetúa modelos sociales hegemónicos, que relegan, por ejemplo, a las mujeres afro e indígenas al eslabón más débil de la cadena social. Demostraré en los encuentros con mis compañeras que el tejido en Guambía va más allá del hecho material, trenzando una “imaginación política emancipadora en la experimentación de nuevas subjetividades” (Seppälä 2016: 14). Recorrer-hilar genera una etno-territorialidad dinámica, definida por paisajes sensitivos y transiciones en las que cada acción sobre el hilo configura una forma genuina de sentipensar⁴ el territorio.

Estos paisajes pueden ser captados, más que por un acto de escritura, por la sedosidad y el sonido del hilo en el *isitól*, que es el huso donde enrollamos la lana de ovejo para hacerla fina mientras que narramos y elaboramos nuestras vivencias cotidianas que impregnarán los chumbes.⁵ En este ir y venir entre hilos y voces se construye silenciosamente nuestra etnografía. Mis manos se entrecruzaron con las de un antropólogo occidental y una joven investigadora colombiana de Colciencias que profundiza en las formas de resistencia de las mujeres desplazadas por el conflicto (Buitrago Echeverry 2021), además de estudiantes con los que realizamos un documental titulado *Misak: Entre Arraigo y Apertura*.⁶ El trabajo de campo, acometido en diversas etapas, comenzó en 2014 y llegó hasta agosto de 2020. Tejo-narro, además, con tres mamás misak, Faustina, Mónica y Sebastiana, que enseñan a sus tres hijas, Karen, Ester y Leidy, la cultura del tejido, acompañando su paso a la pubertad.

Al estar el hilo íntimamente vinculado al recorrido por el territorio (Pisso Concha 2020), recurrí a la técnica etnográfica de los “paseos sensitivos” (Iared y Oliveira 2018), que consiste en acompañar a las actoras mientras se desplazan al mismo tiempo que se anota las sensaciones compartidas en el diario de campo, con el fin de entender su ubicación afectiva (Gélard 2016) en el espacio y la articulación del territorio por los procesos subjetivadores de las mismas. Puig de la Bellacasa (2015) afirma, en este sentido, que la estructura social no se puede desasociar de las sensibilidades.

4 “Sentipensar” es un concepto expresado por destacados académicos y activistas colombianos como Orlando Fals Borda (2019) y Alfredo Correa de Andreis (1998) y que va en la línea del pensamiento crítico latinoamericano descolonizador, que aboga por darle centralidad a los saberes ancestrales en la construcción de los mundos y en la interpretación de los mismos, coaptadas por la racionalidad occidental.

5 Los chumbes son cinturones coloridos que sostienen el anaco o falda por la cintura o enrollan a los bebés para cargarlos en la espalda.

6 Laura Pulgarín y Daniela Valencia, *Misak: Entre Arraigo y Apertura* (2015), documental etnográfico (Pereira, Universidad Católica de Pereira). Este documental fue presentado en Daupará, muestra de cine y video indígena en Colombia, celebrada en Bogotá del 21 al 25 de noviembre de 2017. Es uno de los festivales de cine etnográfico más importantes de Colombia.

El proceso de aprendizaje de estas niñas me permitió sentipensar una manta-relato (Carlos Ríos 2018), en las que los hilos se enhebran con las voces que narran “historias a partir de diversas experiencias que dan sentido a nuestras vidas mientras conversamos e interactuamos” (Carlos Ríos y Ventura i Oller 2015: 83). La escritura etnográfica reproduce esta circularidad. La categoría principal de este trabajo, subjetividad combativa etnogenérica, es la matriz del chumbe del que se desprenden hebras que dibujan las historias en espirales que, a su vez, recrean la forma errática de transitar el territorio y el orden de su cosmología (Vasco Uribe 1997). Es así que, a medida que entrecruzamos voces, territorios e hilos se van transformando sus sensibilidades políticas y las nuestras, y los procesos de resistencias en los que se traducen (Magaña 2017), y que narro a continuación.

EL FIN DEL CONFLICTO INTERNO COLOMBIANO NUNCA TUVO LUGAR

Camino con la compañera Sofía, lideresa de mi pueblo ancestral, con su hijo enchumbado a la espalda, anudándonos juntas en la “Minga por la defensa de la vida, el territorio, la democracia, la justicia y la paz”, en marzo de 2019.

Salió de lo más hondo de su ser este grito que recojo en mis notas de campo: “si no hallamos la palabra precisa para transitarla, el camino que construyamos no nos llevará a ninguna parte”. Me dice Sofía que teme que “esa palabra se silencie por los fusiles siempre humeantes que bañan de sangre los territorios



Figura 1 – Sofía, enchumbada. Fuente: Laura Pulgarín, archivo de la investigación.

ancestrales”. Una nota de campo lo traduce en algo así como un *locus*-sentimiento: “la lógica de los opresores parametriza el territorio por fronteras que rigidicen la tierra, tornándola infértil de palabras combativas”. La palabra precisa redondeada en la minga está construida desde la lucha y el dolor de un pueblo oprimido, siendo “mucho más que la suma de esfuerzos particulares: es, como el diálogo verdadero, lo que resulta tejido desde historias personales en la historia común” (Rozental 2012: 51). Por ello, cuando es parida, la entera comunidad la cuida como propia. Así va tomando forma el sentimiento de común-unidad que experimentamos cada vez que recorro el territorio mientras hilamos y que nada tiene que ver con las “exotizantes, folclóricas y supersticiosas” visiones que arrojan sobre nosotras los medios de comunicación masivos (Lehman 2018: 174).

Más allá del epistemicidio al que los poderes políticos y culturales someten a nuestra cultura ancestral, también nos están asesinando. Hice el recorrido con Sofía hacia el lugar donde hirieron de muerte a nuestra colega, también comunicadora social, Efigenia Vásquez (Calambas Tunubala, Riccardi y Romero Tenorio 2021). Al entretejer juntas, es como si mantuviésemos aún el hilo de vida de nuestra hermana. Enfilamos con un *jeep* el corredor geográfico del Naya, afluente del río Cauca, que da nombre a la región, por la sinuosa vía Panamericana que contornea las faldas de unas montañas cubiertas hasta las laderas de cultivos de coca. Los acuerdos de paz de la Habana modificaron los equilibrios de fuerzas sobre el tablero de esta conflictiva provincia. Las FARC-EP se escindieron, entre los que dejaron las armas y los disidentes, que con más ferocidad se aferraron a controlar ciertas zonas estratégicas, más cuando el ejército retiró su base en la vereda del Cedal, enclave fundamental del corredor del Cauca hacia el Pacífico. Precisamente un retén de las FARC nos paró, registró y dejó que continuáramos hacia Caldon, otro municipio del Cauca. Los actores se conocen y, por ello, “todos desconfiamos de todos”.

Para los grandes emporios colombianos de comunicación, RCN y Caracol, el conflicto ha acabado; pero en realidad se ha tornado circular. Que parte de las FARC y del ejército se hayan retirado ha favorecido el florecimiento de bandas – paramilitares, guerrillas, cuerpos del estado y grupos mafiosos –, confluientes en sus intereses, que pasan por el control territorial de los resguardos. Si los indígenas antes estaban en medio de un fuego cruzado entre guerrillas de izquierda y grupos paramilitares, ahora son blanco de todos. La administración de Duque favoreció esta espiral sangrienta, fomentando el extractivismo con sus políticas, reprimiendo con crudeza nuestras movilizaciones e intensificando la colaboración con los paramilitares. Fue así como en marzo de 2018, el comunicador indígena nasa Eider Campo fue asesinado cuando cuatro hombres armados pertenecientes a un grupo paramilitar irrumpieron en el cabildo de Caldon – donde me encuentro ahora con Sofía – para rescatar a

tres malhechores de la custodia de la guardia indígena, uno de ellos informante de las fuerzas públicas.

Desde este lugar, llego al predio del municipio de Puracé (Cauca), en el que unos proyectiles de los antidisturbios (cuerpo del Estado denominado ESMAD) alcanzaron un 8 de octubre de 2017 a Efigenia, mientras cubría el ejercicio legítimo de la liberación de la madre tierra y los territorios ancestrales por parte del pueblo indígena de Kokonuko⁷ (las televisiones oficiales refirieron un desalojo por las fuerzas del orden de un territorio que los indígenas ocuparon).

Me bajo del *jeep* y recorro, a pie, la vereda. A pesar de que, a marzo de 2019, hayan asesinado en este ejercicio, según datos de la Defensoría del Pueblo (*El Tiempo* 2019), 120 líderes en Colombia, 48 en el Cauca, Sofía no siente miedo. Yo tampoco. Antes que optar por marchar por los caminos de tierra, me condujo entre campos de coca, de maíz, lomas casi intransitables, riachuelos tramposos que nos arrastraban. Mis anotaciones en los paseos sensitivos me llevaron a la conclusión de que en todo momento sentíamos el terreno. Acostumbrados los etnógrafos no indígenas a marchar por aceras perfectamente lisas que les conectan asépticamente con la ciudad, el resguardo me arrollaba. Cada piedra, desnivel, trocha se traducían, inmediatamente, en mi cuerpo.



Figura 2 – Kuarimpoto guambiano. Fuente: Daniela Valencia, archivo de la investigación.

7 La comunidad indígena de Kokonuko está asentada en tres municipios del Cauca: Puracé, Popayán y Tambo. Cuenta con una población de 6141 personas.

En mi caso, yo no transitaba el camino; el camino transitaba en mí. En doble sentido. Las guambianas tenemos muy intrincada esta circularidad, hasta tal punto que en Namtrik, mi idioma, no se dice “yo quiero tejer el anaco” sino “el anaco desea ser tejido”.

En un momento dado, Sofía saca de su bolso un kuarimpoto a medio hacer, que es un sombrero redondo. Mientras camina, con sus manos entrelaza los mimbres.

El kuarimpoto representa este caracol del espacio-tiempo que constituye la historia. Pero esta concepción temporal no se queda en los círculos del sombrero; exhala en la experiencia de entrelazar-tejer territorialidades. La dirección de los círculos es nuestra forma de errar por el territorio; de la matriz del kuarimpoto se desprenden las hebras que se entrecruzan para hacerse esferas, recreando el orden de mi cosmología y afianzando el sentido solidario de común-unidad.

Sofía me pide que estire los mimbres para que una nueva esfera del kuarimpoto se constituya. Esto es una manera de tejer hilos vitales de convivencia; me siente cercana a su existencia. Caminamos-tejiendo juntas, anudándonos como los hilos que se retuercen en el *isitəl* (huso). Formamos parte de esa estructura de caracol que enhebra mis relatos con los suyos, conformando ese kuarimpoto de experiencias en la que cada mimbres transforma al otro, cada vivencia, cada silencio, cada sensación. Percibí que, retorciendo juntas los hilos, se hacía más resistente y duradero nuestro pensamiento.

La siguiente etapa del recorrido vital de Efiginia me llevó a la emisora Renacer Kokonuko 90.7 FM de Puracé, donde compatibilizaba su labor de comunicadora con la recogida del frijol, patata y maíz, lo que le da sentido a la comunicación propia, incluso si vibra por los nuevos modos digitales (multi-media, periodismo *web*, redes sociales). Es imposible escindir mis prácticas tradicionales de la difusión del pensamiento propio. Una pequeña casa campesina arrulla a esta emisora incapaz de lanzar sus ondas más allá de los diez kilómetros a la redonda. Durante ese exiguo instante de espera a Luis,⁸ comunicador indígena de la emisora, observo que las esquinas que confluyen con el techo lucen telarañas acicaladas con lentejuelas de los insectos que sobrevivieron al frío. Para la construcción etnográfica de un sentimiento de comunicación compartido con las comunidades indígenas todos estos detalles que recojo en mi diario de campo son tan fundamentales como la entrevista que me dispongo a realizar a Luis. A pesar de la escasa incidencia de la radio, el 13 de junio de 2017, durante otro ejercicio legítimo de la liberación de la madre tierra y los territorios ancestrales, el ESMAD, según nuestro compañero, rodeó a la emisora e intentó ingresar en la misma para dañar los equipos y silenciar la voz de la comunidad. Sin embargo, los comuneros alcanzaron a llegar al lugar para

8 Con el fin de proteger la vida de nuestro compañero, modificamos su nombre.

proteger su patrimonio. En una nueva jornada de altercados, el 12 de julio el ESMAD cortó la luz de la emisora para impedir que se informase de los eventos. Se anunciaba, a modo de fúnebre, intermitente y lenta crónica, la muerte de Efigenia. Incluso dos días después de su deceso, llegaron hombres en una camioneta con vidrios oscuros, posiblemente paramilitares, intentando obtener el elenco de las personas que trabajaban en la radio. Una valiente comunera se negó a dárselos, a lo cual respondieron que volverían. Esta hermana a la cual protejo no dando su nombre, toma la antorcha de nuestra compañera asesinada. Las arañas, marchando, siguen construyendo su tela, como nosotras al errar-tejer etno-territorialidades. Recorrer-hilar es resistir. Todas estas fuerzas de ocupación – estatales, paraestatales o de otra índole mafiosa – nunca se abismarán en el territorio sentido.

DERRAMAR “SENTIDOS OTROS” CREANDO CAMINOS-CONOCIMIENTO

Transito por un campo de maíz y me ubico con un astrolabio imaginado estableciendo como referencias una montaña y una oxidada verja. La casa de Faustina tenía que estar cerca. El ruido de las mazorcas que cedieron a la recolecta construyen, crujiendo, un territorio sin mapa. La recompensa por llegar fue una taza de aguapanela⁹ a la luz del fogón. Enseguida, nos invitó a acompañarla a Silvia (Cauca), pueblo adyacente al resguardo del que apenas había salido, para comprar lana de ovejo con la que confeccionar un anaco. Pensé que hubiese sido más fácil haber quedado en el municipio; sin embargo, columbré que Faustina tenía que empaparme de su hogar, intercambiar las primeras impresiones a la orilla de la luz ámbar del fogón.

Faustina, guambiana de 57 años, se deslizaba por las pertrechadas veredas al tiempo que hilaba y nos contaba historias; mientras que apenas yo podía mantenerme estable. Su hija Karen, de siete años, pizpireta, la seguía con un bolso en el que custodiaba sus instrumentos de costura. Me cruzaba continuamente con otras misak que realizaban la misma acción.

A la mamá le resulta fundamental transmitirle a Karen enseñanzas mientras deambulaban (caminan muchas veces sin finalidad). Tan chiquita ya tiene interiorizado que fue la araña la que, en sueños, reveló a sus ancestros el arte del tejido. Se le hace partícipe de esa cadena del ser que se prolonga de la vida material a la vida espiritual, “fungiendo de *tsuship*, de costura en forma de tela de araña que hace que el pensamiento misak anude la temporalidad de la materia que muta y la temporalidad denominada *kansro*, que es la de lo infinito, inmutable y eterno” (Arcia 2008: 4). Existe una relación evidente entre errar y transmisión del conocimiento. Faustina nos dice que recorre de la mano de su hija los mismos senderos que sus ancestros. Más allá de todo el potente

9 Bebida extraída de la caña de azúcar o panela, que se sirve caliente, como una infusión.

arsenal mitológico, preferí centrarme en la acción etnográfica sobre la manta-relato que co-construimos como actoras con las actoras. Así, en la medida en que Faustina despliega su huso al andar, sentí que enriquece mi consciencia (con sus historias) y ordena mis sentimientos (con el silencio del hilo).

Aunque estén trazadas vías-arterias no asfaltadas que conectan el colegio con el pueblo o con la Universidad Misak,¹⁰ muchas de las rutas por ellas transitadas son creadas en el momento de recorrerlas: por medio de campos, de sinuosas lomas. Su concepto de territorialidad es fascinante: se produce siempre de nuevo con sus pasos. ¿Quién podría apoderarse de un territorio en acto?

El paseo sensitivo con Faustina y Karen desveló otro aspecto relevante. El saber no sólo se transmite al errar; es este divagar una forma en sí de conocimiento y de resistencia que tiene que ver con la experimentación del territorio. Faustina lo recorre-hila, abstraída (figura 3), creando espacialidades que se transforman continuamente y que, además, la transforman.

Las etno-territorialidades se imponen como umbral que no solamente se atraviesa para pasar de un lugar a otro; también se produce un tránsito de un estado de consciencia a otro. Caminando y retorciendo juntas el tejido, hacen más resistente y duradero el propio pensamiento.

Me parece fundamental esa aparente distracción al recorrer-hilar el resguardo en la construcción de una territorialidad en acto, en la que se funda la resistencia guambiana. No creí conveniente interrumpir ese proceso con entrevistas (Pavanello 2010), ya que quebrantaría esa distracción, esa forma de germinar territorialidades. En algún descanso, cuando ella se dirigía a mí, aproveché y le pregunté qué pensaba o sentía cuando recorría-hilaba las veredas. “Nada”-fue su exigua respuesta. Ahí entendí la insensatez de la pregunta.



Figura 3 – Faustina teje mientras camina.

Fuente: Daniela Valencia., archivo de la investigación.

10 La Universidad Misak es un centro educativo superior, reconocido por el Ministerio de Educación Nacional, que imparte los saberes propios guambianos, como el derecho, la cosmología o la medicina tradicional.

Desde mi óptica, podría tachar de improductivo ese despiste al recorrer-hilar. Ellas divagan sin intención alguna, caminan mientras tejen cuando podrían realizar una u otra actividad, porque ambas, en principio, se entorpecen. Pero no es así. Faustina realiza esas dos acciones como la araña que, según Arcia (2008: 3), constituye el “arquetipo de la sabiduría en su máxima expresión”. Más allá de la acepción simbólica, esta distracción parametriza el territorio por medio de ejes, pliegues, umbrales y no por fronteras ni espacios físicos. Si Faustina siente esa conexión con sus ancestros al caminar, no es sólo por un discurso incorporado, sino sobre todo porque son sus pasos los que recuerdan, los que conectan la experiencia que se vive con la memoria. Ahora bien, este vínculo es inconsciente y silencioso. Atraviesa esos umbrales sin quererlo. Faustina erra y, puesto que se deja llevar por su distracción, yerra al franquear los bordes, porque todos sus pasos, desde nuestra lógica topológica, son en falso, en la medida en que no son guiados por la intención y no llevan a ninguna parte: en su mente no está alcanzar un lugar en particular y en ningún tiempo establecido (Muelas 1993) ni mucho menos entablar esa conexión con los ancestros.

Esta falta de intención hace que las misak experimenten el territorio como límite. Transitan de un lugar a otro (¿qué lugar? Muchas veces no importa). El umbral coincide también con todas esas metamorfosis de la consciencia en el compartir-hilar-tejer. Anudando pensamientos con el tejido, nace un sentimiento de pertenencia a la comunidad. Y, sobre todo, la territorialidad-umbral se conjuga al presente. Afirma Peña Bautista (2009: 365) que, para los misak, “el tiempo existe cuando alguien hace algo y no al modo moderno en cuanto condición externa e independiente de los sujetos [...] Nadie siente premura por avanzar”. Recorrer-hilar transitando por el umbral implica percibir el ahora de las cosas. No un presente producto de una memoria o el ahora como antesala de un futuro. Es el ahora como tiempo puro, no ahogado por la premura de los hechos, en el que ellas inscriben su propia cadencia y sensibilidad al territorio. Por mucho que los grupos paramilitares intenten imponer sus ritmos, por ejemplo, dictando toques de queda o asesinando, se les escapan las múltiples temporalidades con las que activamente impregnan el espacio.

INTENSA DIALÉCTICA ENTRE LO EFÍMERO Y LO PERMANENTE

Mis manos tejieron-relataron con las de Mónica, una señora de 62 años que tiene que suplir el eslabón que su hija, Andrea, abogada lideresa del resguardo, no puede asumir. Los equilibrios en el territorio ancestral están cambiando: mientras antes del nuevo milenio los líderes eran los ancianos, llamados taitas, ahora son jóvenes que estudiaron derecho en la Universidad del Cauca y que se dedican a la política.

Mónica enseña a su nieta Ester, de diez años, a tejer chumbes, anacos y bolsos mientras cuenta historias y vivencias cotidianas a la luz del fogón,

tomando su lugar en la cadena del ser de los misak. Ester es memoria futura. Pasado y devenir están presentes en el mismo espacio antropológico. Cuando nació Ester, como su mamá Andrea y su abuela Mónica y todos sus ancestros, la matrona enterró el cordón umbilical bajo el fogón, lugar de transmisión del saber. Éste es un hilo que engarza la memoria viva de la comunidad con la de los antepasados que se reaviva en cada chasquido; por tanto, se actualiza. El espacio antropológico del tejido se caracteriza por la co-presencia de una pluralidad de temporalidades.

En este sentido, el concepto de tiempo en Namtrik no es progresivo, como en los idiomas occidentales, donde el verbo lleva a un sujeto a emprender una acción que provoca un cambio de estado. En guambiano, las expresiones están revestidas de inmovilidad. Cuando se produce la acción, las cosas y los seres estaban allí, y cuando finaliza, siguen estando allí. En el fondo de esta quietud emergen los acontecimientos como si apareciesen de la nada. Así, al tejer el anaco, que es el atuendo similar a la falda que llevan tanto hombres como mujeres, los misak no afirman en su idioma que “se fabricó” o “se hizo”; vienen a decir que “surgió”.

Extraordinaria dialéctica entre lo que ya estaba y lo que acontece que experimento en esta manta-relato en cuanto actora transformante-transformada (Zubiría Mutis 2014). Ester teje un colorido chumbe. Gestos mecánicos lo riegan, paradójicamente, de matices de texturas y colores inesperados. La pequeña desliza entre sus dedos tres hilos-urdimbre de un color que, sacándolos hacia fuera, se entrelazan con tres hilos-trama de otro color, serpenteando, esta vez soltándolos hacia atrás; y así sucesivamente suelta y saca hasta irrigar el chumbe por un lado y por otro de colores. Lo imprevisible se recorta sobre un fondo previsible. El cansino ritmo, “uno, dos y tres (y vuelta a empezar)”, que cuenta con su boca y zapatea coordinándose con sus liliputienses manos hace centellear el chumbe.

Del rígido mecanicismo emergen subjetividades combativas que se abren paso a pesar de las restricciones técnicas. El espacio antropológico en el que se desarrolla el tejido podría definirse como una imposición de un conocimiento técnico de la madre a su hija, lo que derivaría en un comunitarismo tan monolítico como frágil. No obstante, la manta-relato, con sus nudos y cruces de hilo, reproduce una alianza de saberes que funda su ideal de lucha, a la vez central y periférico (como mostraré más adelante), esquemático y libre. Es así como las imposiciones culturales técnicas se tornan en oportunidades para expresar subjetividades combativas que se manifiestan en el tejido (la increíble paleta de colores surge de gestos estrictamente mecánicos) y se traducen en un pensamiento complejo cuya estructura es el caparazón del caracol: sus infinitas esferas disuelven un centro que, paradójicamente, las dinamiza. Los grupos armados ilegales no pueden frenar la espiral del conocimiento de la comunidad misak, ya que se reproducen en las hebras con las que

anudan sus pensamientos y lo reformulan cada vez que erran-hilan su territorio.

DESPOJARSE

Se estrenó en el resguardo el documental antropológico *Misak: Entre Arraigo y Apertura* el 22 junio de 2016, más concretamente en el Colegio Agropecuario, uno de los lugares en los que analicé esa tensión entre las nuevas tecnologías y las resistencias culturales. Los muchachos de esa institución se reían al verse en la pantalla. Acto seguido, me dirigí a la casa de Leidy, la chica guambiana de 12 años protagonista del relato etnográfico. Cual fue mi sorpresa que, al llegar a su finca, no quería saber absolutamente nada del equipo de rodaje. Estaba llorando, nerviosa, enfadada. Compañeros que habían visto el documental grabaron con su celular escenas y la colgaron en las redes sociales, para hacerle *bullying*. Las perversas modas occidentales penetran, como Maradona en la defensa inglesa, el imponente macizo central que cobija en su manto de niebla y de rocas a esta comunidad.

Su primera reacción al verme fue quitarse la ruana y arrojarla al suelo, como si quisiera desprenderse de su cultura. Fue conmovedor observar cómo expresaba su subjetividad negando lo colectivo; escenificó, al fin de cuentas, su desagrado individual rechazando ser parte de una comunidad. Tras este acto, sentí una forma de resistencia compleja, que puede ser escenificada en el *Palepa Luspa*, baile de origen andino propio de esta comunidad en el que los participantes danzan por relevos. Van saliendo, situándose en el costado, donde experimentan su singularidad sin dejar de ser parte del grupo, para después entrar otra vez al rondo. De esta manera, todos se sitúan en la periferia siendo el centro. Sobre este pensamiento oscilante se ahorma su resistencia simbólica.

Todos esos tránsitos son posibles por el ritmo. En el baile andino, entrar al rondo o salirse lo dictan las dinámicas rítmicas de la danza (las chicas que se sitúan fuera del mismo hacen ademanes de entrar hasta que sienten que tienen que hacerlo). Ester pudo imprimir su subjetividad en la cadencia con la que saca y suelta los hilos del chumbe. Cuando caminé con Faustina, retorcimos hilos juntas, construyendo una territorialidad al compás de un pensamiento que se hacía resistente por las conexiones vitales que se tejían.

ANUDES RÍTMICOS EN EL TERRITORIO/TEJIDO

Consolé a Leidy con todo tipo de artimañas. Sus dientes descolocados de los que se burlaron los jóvenes indígenas volvieron a aparecer en la vitrina de su boca. Recogió del suelo la ruana para regresar al rondo, a bailar con su identidad guambiana después de haberla negado desde la periferia. Pude continuar

con la manta-relato, esta vez como anaco que tomaba forma en el telar vertical. Seguí el proceso de confección, día a día, lo que tomó poco más de tres semanas.

La mamá le ha enseñado desde pequeña a tejer, primero chumbes y manillas, después bolsos. Al borde de la primera menstruación, Sebastiana la enfrenta al reto del telar vertical para elaborar un anaco. Me cuenta que su hija, cuando lo pueda realizar por ella misma, estará preparada para el matrimonio. Ambas se sientan ante el telar, cual arpa se tratará.

El mecanismo es casi robotizado: tres palos lo vertebran. El de la mitad es inmóvil y en él se enrolla el hilo a medida que se va insertando en el telar; por tanto, sostiene la arquitectura, puesto que fija la costura axial; el de arriba se mueve: cuando está en la parte superior abre los hilos, lo que permite anudar la costura en los pies del telar y, al desplazarse hacia abajo, se tensa para comenzar una nueva fila. El entrecruzamiento de la urdimbre (el hilo vertical) y la trama (el horizontal) se acomete desde el palo inferior, que es el más delgado. Es la guía para trazar la trama, entrelazando los hilos. Una vez completada una fila se usa el *potsak* o macana, que es una especie de varilla que hace que, en palabras de Sebastiana, “lo que ya esté cosido, quede apretado y fino”. A este proceso se denomina en Namtrik *pechá* (tensar) y *oró* (machacar). Al apretar y afinar con la tensión, la hilera ya ensartada se desplaza milimétricamente hacia la parte posterior de abajo, quedando otra para volver a rematar. Y así sucesivamente.



Figura 4 – El telar cual arpa. Fuente: Carolina Buitrago Echeverry, archivo de la investigación.

En esta sistematicidad lo que predomina, sin embargo, es la construcción de una materialidad compleja por medio de dinámicas rítmicas y sensitivas. Observando a Leidy me da la sensación de ver a una *deejay* frente a una mesa mezcladora, que trabaja con heterogéneos materiales guiándose por el tacto, improvisando: pone la palma de la mano en el telar que le remite la sensación de que está demasiado aglomerado; usa, por ende, el *potsak*. Sebastiana sabe que tiene que abrir los hilos con la traba superior, acercando la oreja a la confección (figura 5), una vez que pasa la mano; la vibración que escucha le da la medida de su acción (tensar, destensar, machacar, raspar). A partir del mecanismo del telar ellas imprimen su sensibilidad al anaco-relato.

Profundizando en la descripción, este relato textil en el telar narra, por medio de hebras, franjas y colores, la configuración de una territorialidad en la tensión intersubjetiva entre mamá e hija. El anaco está compuesto de una base negra, que representa, según Sebastiana y la literatura antropológica que refrenda esta analogía (Camelo 1994: 38), el territorio ancestral. Tirar hilos de arriba a abajo en el telar es recorrer las veredas y las trochas del resguardo. Sebastiana se ocupa de ello, de armar el cuerpo-territorio del anaco representado por el hilo negro. Leidy hace transitar con su macana la franja roja, blanca y azul.

El rojo, según estas mismas fuentes, apela a la sangre; el blanco, al matrimonio; y el azul, al cielo y al agua. El ribete es también el propio camino de Leidy por la tierra de los guambianos, abriéndose paso con la macana. Afianza



Figura 5 – Sebastiana acerca la oreja al telar para sentir lo tenso de los hilos.

Fuente: Carolina Buitrago Echeverry, archivo de la investigación.

su identidad por los borrascosos senderos de la pubertad, como todos hemos hecho de una u otra forma. Se comprueba una vez más que la territorialidad guambiana es un acto de imaginación subversiva: sueñan caminos alternativos y con las manos los trazan en el anaco-relato.

CONCLUSIONES

Mi lucha no se encamina únicamente a la preservación de nuestro resguardo; tiene que ver con el mantenimiento de un conocimiento ancestral, que además de afianzar nuestra identidad, vertebraba innumerables formas de resistencia intangibles y, por ende, inquebrantables, que pasan por nuestra subjetividad indígena y femenina, lo que denomino etnogenérica. Esta compleja interseccionalidad ha sido el acicate para que la colonialidad del poder reproduzca en nosotras sus modelos marginalizantes. Pero también, bajo el amparo de este silenciamiento y menosprecio, hemos podido continuar a enhebrar nuestras epistemologías.

Se puede entrever que el poder nunca nos ha contemplado como oponentes; y tampoco entramos en esa lógica de enfrentamiento con los instrumentos que las mismas hegemonías patriarcales y criollas nos ceden. Por ejemplo, muchas lideresas guambianas recurren al esencialismo estratégico por medio del cual apelan a la doble condición de mujer e indígena para hacer política, ubicándolas en el lugar testimonial del fetiche social. Preferimos combatir desde la insignificancia. Ya que en la nimiedad encontramos ese espacio de libertad donde desovillar nuestra sensibilidad para tejer territorialidades femeninas: espacios sentipensantes, intuitivos y, epistemológicamente, impenetrables.

Matices de mi lucha y resistencia sólo me sale expresarlos en mi lengua nativa. De ahí que ose escribir las últimas palabras de este texto-textil en Namtrik:

*Nam ishumpurpe mananasrøkūtri mananasrøkatik misak sunwarentrappe sətəlei isuinuk, sətələ isup, sətələ marəp kemikən. Trekømuisruantəpe, kan kan pella isuinuk pənrəwape namtəwei pinamikə. Ikwantrenchipe maya ishumpurwan alap pasrar, nam kucha nu isupelekercha, nu marəpelekercha, nu waminchipeləkercha, nu pera marəpele, trekuikəpe nam kucha metrap misramikəntrun, trenchimuisruatəpe misak sun waramik patsentrun.*¹¹

11 La traducción es complicada ya que el Namtrik es también una forma de pensar. Pero podríamos traducirlo de la siguiente manera: “Bajo la consigna ‘desde siempre y para siempre’ debemos reivindicar nuestra existencia como mujeres misak. Por esto, luchamos por la unidad colectiva, aportando nuevas ideas y llevándolas a cabo, puesto que si abandonamos tal derecho y responsabilidad, seremos excluidas. Por este motivo, invito a que todas las mujeres luchemos por nuestros derechos, ilas mujeres también pensamos, proponemos, tenemos capacidad de acción y mucho más! Mientras resistamos en esta lucha lograremos grandes cambios en nuestro diario vivir”.

BIBLIOGRAFÍA

- ALMENDRA QUIGUANAS, Vila Rocío, 2012, “Aprender caminando: somos con otros y estamos siendo relaciones”, *Revista Educación y Pedagogía*, 24 (62): 47-62.
- ARCIA, John, 2008, “La etnoeducación como entre-tenimiento misak: la araña, el aroiris y el fuego para ser sereno y tranquilo”. Disponible en < <http://www.buenastareas.com/ensayos/Ciencias-Sociales/31974832.html> > (última consulta en mayo 2023).
- BUITRAGO ECHEVERRY, Carolina, 2021, “Empoderamiento y resistencia de las mujeres desplazadas víctimas del conflicto armado colombiano del barrio Pinard el Río (Barranquilla)”, *Investigaciones Feministas*, 12 (1): 203-214. DOI: 10.5209/inf.69082.
- CALAMBAS TUNUBALA, Alba, Davide RICCARDI, y José Manuel ROMERO TENORIO, 2021, “Comunicación comunitaria y construcción etnogenérica de las indígenas del Cauca (Colombia) frente a los conflictos territoriales”, *Diálogo Andino*, 66: 377-387. DOI: 10.4067/S0719-26812021000300377.
- CAMELO, Marcela, 1994, *Objetos Textiles Guambianos*. Bogotá: Editorial IADAP.
- CARLOS RÍOS, Ch’aska Eugenia, 2018, “Larphay: el soplo corrosivo de los no-humanos y las transmutaciones de las personas”, *Revista de Antropología Iberoamericana*, 13 (2): 253-273.
- CARLOS RÍOS, Ch’aska Eugenia, y Montserrat VENTURA IOLLER, 2015, “La autoetnografía y la perspectiva indígena en la antropología americana”, *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*, 31: 75-94.
- CORREA DE ANDREIS, Alfredo, 1998, “Una nueva cultura política: Un caso de presupuesto participativo”, *Investigación y Desarrollo*, 8: 12-39.
- EL TIEMPO, Periódico, 2019, “En tres meses, 120 líderes sociales han sido asesinados en Colombia”. Disponible en < <https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/el-mapa-de-los-lideres-sociales-asesinados-en-colombia-184408> > (última consulta en mayo 2023).
- ESCOBAR, Arturo, 2015, “Territorios de diferencia: la ontología política de los ‘derechos al territorio’”, *Cuadernos de Antropología Social*, 41: 25-38.
- ESCOBAR, Arturo, 2016, “Sentipensar con la tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur”, *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 11 (1): 11-32. DOI: 10.11156/aibr.110102.
- FALS BORDA, Orlando, 2019, *Una Sociología Aentipensante para América Latina*. México, DF: Siglo XXI.
- GARCÍA MINGO, Elisa, 2017, *Zomo Newen: Relatos de Vida de Mujeres Mapuche en Su Lucha por los Derechos Indígenas*. Santiago: LOM Ediciones.
- GELARD, Marie-Luce, 2016, “L’anthropologie sensorielle en France: un champ en devenir?”, *Revue L’Homme*, 217: 91-107.
- HERNÁNDEZ REYES, Castriela Esther, 2019, “Black women’s struggles against extractivism, land dispossession, and marginalization in Colombia”, *Latin American Perspectives*, 46 (2): 217-234. DOI: 10.1177/0094582X1982875.
- IARED, Valéria Ghislotti, y Haydée Torres de OLIVEIRA, 2018, “Walking ethnography and interviews in the analysis of aesthetic experiences in the Cerrado”, *Educação e Pesquisa*, 44. DOI: 10.1590/s1678-4634201706161972.
- LEHMAN, Kathryn, 2018, “Beyond pluralism and media rights: indigenous communication for a decolonizing transformation of Latin America and Abya Yala”, *Latin American Perspective*, 45 (3): 171-192. DOI: 10.1177/0094582X18766911.

- MAGAÑA, Maurice Rafael, 2017, “Spaces of resistance, everyday activism, and belonging: youth reimagining and reconfiguring the xcity in Oaxaca, Mexico”, *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 22 (2): 214-234. DOI: <https://doi.org/10.1111/jlca.12218>.
- MASSON, Sabine, 2011, “Sexo/género, clase, raza: feminismo descolonial frente a la globalización. Reflexiones inspiradas a partir de la lucha de las mujeres indígenas en Chiapas”, *Andamios*, 8 (17): 145-177.
- MUELAS, Bárbara, 1993, *Relación Espacio-Tiempo en el Pensamiento Guambiano*. Cali: Universidad del Valle, tesis de maestría en lingüística y español.
- PAVANELLO, Mariano, 2010, *Fare Antropologia: Metodi per la Ricerca Etnografica*. Bologna: Zanichelli.
- PEÑA BAUTISTA, Joana, 2009, “En las voces del pishimisk: apuntes etnográficos sobre el tiempo Misak”, *Magaré*, 23: 343-369.
- PÉREZ-BUSTOS, Tania, Victoria TOBAR-ROA, y Sara MÁRQUEZ GUTIÉRREZ, 2016, “Etnografías de los contactos: reflexiones feministas sobre el bordado como conocimiento”, *Antípodas*, 26: 47-66. DOI: 10.7440/antipoda26.2016.02.
- PISSE CONCHA, Jennifer Paola, 2020, “Capital simbólico del indígena misak colombiano en la cibercultura”, *Estudios sobre Culturas Contemporáneas*, 26 (51): 83-113.
- PUIG DE LA BELLACASA, María, 2015, “Making time for soil: technoscientific futurity and the pace of care”, *Social Studies of Science*, 45 (5): 691-716.
- RADCLIFFE, Sarah A., 2014, “Gendered frontiers of land control: indigenous territory, women and contests over land in Ecuador”, *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist*, 21 (7): 854-871. DOI: 10.1080/0966369X.2013.802675.
- ROZENTAL, Manuel, 2012, “¿Qué palabra camina la Minga?”, *Deslinde*, 45: 50-59.
- SEPPÄLÄ, Tiina, 2016, “Feminizing resistance, decolonizing solidarity: contesting neoliberal development in the Global South”, *Journal of Resistance Studies*, 2 (1): 12-47.
- SOSME CAMPOS, Miguel Ángel, y Estela CASADOS GONZÁLEZ, 2016, “Etnia y empoderamiento: elementos para el análisis de la transformación de identidades femeninas en la Sierra de Zongolica, Veracruz”, *Sociológica*, 31 (87): 143-173.
- VASCO URIBE, Luis, 1997, “Para los guambianos, la historia es vida”, *Boletín de Antropología*, 11 (28): 115-127.
- ZAVALETA, René, 2008, *Lo Nacional-Popular en Bolivia*. La Paz: Plural Editores.
- ZUBIRÍA MUTIS, Blas, 2014, “El pensamiento de Orlando Fals Borda con relación al papel político de los movimientos sociales”, *Collectivus, Revista de Ciencias Sociales*, 1 (1): 28-45.

Receção da versão original / Original version

2020/11/10

Receção da versão revista / Revised version

2022/08/14

Aceitação / Accepted

2022/12/22