

**La relación entre territorio y educación según la experiencia comunitaria del
pueblo Kankuamo**

Presentado por:

MARÍA MARGARITA ROSA CUESTA RAMIREZ

Licenciatura en Educación Comunitaria con énfasis En Derechos Humanos

Facultad de Educación

Universidad Pedagógica Nacional

2026



**La relación entre territorio y educación según la experiencia comunitaria del
pueblo Kankuamo**

Presentado por:

MARÍA MARGARITA ROSA CUESTA RAMIREZ

**Proyecto de grado para optar por el título de Licenciado(a) en Educación
Comunitaria con énfasis en Derechos Humanos**

Director:

Jymy Forero Hidalgo

Licenciatura en Educación Comunitaria con énfasis En Derechos Humanos

Facultad de Educación

Universidad Pedagógica Nacional

A mi papá y a mi mamá, porque son sobrevivientes y porque su lucha por justicia social está inscrita en su hija, por ser fuerza vital, mi inspiración política y académica, les regalo este fruto que también es semilla.

A mi abuela Ruth Margarita, defensora de los derechos de las comunidades de la Sierra Nevada, una eminencia, profeta en su propia tierra, mi vieja libertaria.

A la Sierra, el corazón del mundo, por propiciar en mí el despertar espiritual, el amor por la vida y el fortalecimiento de la convicción.

TABLA DE CONTENIDO

1. Introducción

1.1 Planteamiento del problema y pregunta de investigación

1.2 Antecedentes bibliográficos

1.3 Justificación

1.4 Objetivos

1.5 Marco Teórico

1.5.1 Categorías de análisis / Educación propia

1.5.2 Crítica a la colonialidad del saber

1.6 Diseño Metodológico

Capítulo 1. Desarmonías: Contextualización histórica de la reconstrucción cultural del pueblo Kankuamo

2.1 La grandeza Tayrona

2.2 El primer encuentro / irrupción del orden colonial

2.3 El mandato evangelizador y la pérdida cultural

2.4 Resguardo espiritual Kogui

2.5 Fin de las misiones

2.6 Otras migraciones

2.7 La presencia del conflicto social y armado en el territorio

2.8 La masacre de los kankuamos

2.9 El despertar: proceso organizativo

Capítulo 2. Ley Sé o Ley de Origen: La concepción kankuama de territorio, su cosmovisión ancestral y saberes propios

3.1 El territorio ancestral y el resguardo

3.2 Territorio y sistema de educación: Maku Joguki

Capítulo 3. Los espacios comunitarios de educación propia del resguardo

4.1 Sincretismos: Distancias y acercamientos a la Ley de Origen

5. Reflexiones finales

6. Referencias bibliográficas

1. Introducción.

1.1 Planteamiento del problema y pregunta de investigación.

La Sierra Nevada de Santa Marta es un conjunto de elevaciones montañosas ubicada en la región norte de Colombia entre los departamentos del Cesar, Magdalena y Guajira. La Sierra ha sido habitada históricamente por cuatro pueblos indígenas: Wiwas, Kogis, Arhuacos y Kankuamos. Estos últimos viven en la parte baja de la zona oriental de la Sierra, allí se encuentra el Resguardo Indígena Kankuamo, compuesto por 12 comunidades: Guatapurí, Chemesquemena, Pontón, Las Flores, Mojao, La Mina, Ramalito, Los Haticos, Rancho de la Goya, Rio Seco, Murillo y Atánquez, la capital, ubicadas en el departamento del Cesar.

La historia del pueblo Kankuamo tiene la particularidad de estar marcada por el despojo y la violencia política. Desde el periodo colonial y durante la República han sido víctimas de la expropiación principalmente de su territorio y de su cultura. El pueblo kankuamo en su proceso histórico fue aculturizado y, en consecuencia, les privaron de su lengua, de su vestido, de sus costumbres y de sus rituales (Organización Indígena Kankuama, 2021).

Por esta razón, los kankuamos en la actualidad, a diferencia de los otros tres pueblos hermanos que habitan la Sierra, pugnan por reconstruir su identidad y cultura ancestral, proceso que ocurre entre una realidad permeada por el ideal de vida occidental y el mito de origen que comparten con la cosmovisión de Wiwas, Kogis y Arhuacos.

En los años noventa, cuando entra a regir la nueva Constitución Política de 1991, algunos integrantes de la comunidad promueven la recuperación de las tradiciones indígenas y los

saberes ancestrales. En este contexto y bajo este propósito se crea la Organización Indígena Kankuama (OIK), que desde entonces ha liderado los procesos de recuperación cultural ancestral y trabaja junto al pueblo Kankuamo por la recuperación y pervivencia cultural, como ellos mismos dicen “volver al origen”, es decir, a las costumbres ancestrales. (Organización Indígena Kankuama, 2021).

En esa dirección, la vuelta a su cultura indígena ha sido también un desafío a nivel educativo, pues la escuela tradicional en la comunidad kankuama ha cumplido un doble papel, de un lado, la escuela en tanto escuela *etnoeducativa* incorpora algunos de los elementos de la educación propia, entrando unas veces en contradicción, otras en complemento con la recuperación cultural ancestral, ya que también, de otro lado, es una escuela que responde a los estándares escolarizados del Estado y que entre otros aspectos, les ha permitido a algunos de sus miembros, ir a la universidad y titularse, representando una oportunidad para retribuir con variadas reflexiones y propuestas a su propio pueblo para defenderlo y cuidarlo.

Sin embargo, la escuela estatal que ya se ha incorporado por bastante tiempo en el territorio y en la dinámica de la comunidad, es un espacio que se queda corto en la idea de una educación que reconstruya identidades comunitarias fuertes, y que, en consecuencia, produzcan y reproduzcan los saberes ancestrales. Estos saberes se fundan y se construyen a partir de la *Ley de Sé*, o *Ley de Origen*¹ que es la que explica el mundo entero en cuanto existe, y, por ende, es la que rige y ordena la vida de la comunidad y del territorio.

¹ La Ley de Origen es el sistema de creencias basado en la relación de los humanos, la naturaleza y el universo, la cual orienta la vida de los pueblos originarios de la Sierra Nevada de Santa Marta.

El hecho de que la escuela y la etnoeducación sean un lugar educativo tan central en la vida del kankuamo ha sido un elemento de debate y problemático a la vez, pues si bien cumple un papel importante por lo que ofrece a nivel oficial, la cultura serrana excede sus marcos, y las acciones sobre el territorio ancestral muchas veces son contrarias a las lógicas propias de la escuela, en tanto para el kankuamo es inconcebible que la *Ley de origen* se aprenda en un aula de clase y no conociendo, por ejemplo, los sitios sagrados, el territorio ancestral, la naturaleza misma portadora de códigos que construyen y configuran la cultura (Arias, 2008).

En este sentido, los saberes y las prácticas de la *Ley de origen* no se agotan en el espacio de la escuela, sino que como se advierte, también se tejen y comparten desde otros lugares cotidianos y comunitarios como, por ejemplo: en la familia que representa allí un nicho importante donde se aprende lo fundamental del ser kankuamo; en las kankuruas, recinto sagrado donde se escucha a los *mamos*; en los Consejos de mayores o con las madres comunitarias del resguardo; entre otros. Estos son escenarios inherentes a la comunidad donde también se expresan prácticas educativas y se vivencia la cultura, donde se resiste y se construye identidad.

La educación propia del pueblo kankuamo en términos epistémicos y ontológicos entra en contradicción con la educación estatal/oficial, en tanto la educación propia tiene su génesis en la importancia que como pueblo indígena se le da al plano espiritual, cosmogónico y al territorio, es decir, considera tanto el ámbito espiritual como el material. Dicho de otro modo, hay una relación estrecha entre territorio, espiritualidad y educación propia que la educación oficial no logra resolver. La espiritualidad kankuama encuentra su sentido en la

contemplación del mundo en el que vivimos, especialmente la contemplación de la Sierra Nevada de Santa Marta y también el territorio delimitado por la línea negra² (que excede la Sierra Nevada), un territorio que se interconecta de manera armoniosa y equilibrada.

El ordenamiento de este territorio ha hecho entender al kankuamo que todo el orden natural se engrana de forma organizada. Este ordenamiento, a su vez, le da sentido a su existencia como pueblo, a su cultura, pues explica y justifica su paso por el mundo. Es por esto último, que el indígena kankuamo defiende de forma vehemente su territorio, ya que en él se encuentra y se sustenta el porqué de su identidad serrana, el territorio deja de ser un simple espacio físico aleatorio donde viven, y se convierte en un lugar que se les ha asignado, de manera no fortuita, con el compromiso de defenderlo, porque al defenderlo están defendiendo también su pervivencia como pueblo (Plan Especial de Salvaguardia, 2016).

Es por esto, que el interés investigativo de este trabajo está dirigido a explicar por qué la concepción propia del territorio cumple un papel tan importante en la pervivencia de la cultura. En ese sentido, resulta fundamental problematizar y descifrar el lugar que tiene el territorio dentro de la educación propia, y lograr explicar por qué el territorio mismo es el que orienta la educación del pueblo. De ahí el interés por preguntarnos sobre el territorio, - tanto como categoría social como categoría aterrizada a los ámbitos educativos comunitarios del resguardo y las discusiones que se dan sobre este en los escenarios comunitarios-pedagógicos propios.

² La línea negra en la cosmovisión serrana es un hilo imaginario que está compuesta por distintos puntos de interconexión, que se comunican entre sí de forma física y espiritual, envolviendo la sierra y sus alrededores. Esta línea demarca el territorio sagrado para los cuatro pueblos.

De este modo, esta investigación se propone pensar y discutir ¿cuál es la relación entre el territorio y los procesos de educación propia según la experiencia comunitaria del pueblo kankuamo? Y en esta relación explicar ¿por qué el territorio es la base sobre la cual se produce y reproduce la cultura kankuama? Es decir, discutir si es posible o no pensar la educación propia y la reconstrucción de la cultura ancestral sin el territorio, y si es posible comprender este proceso educativo por fuera de los espacios de diálogo comunitario fundamentales para que la comunidad pueda aprender, discutir, reconocer, dialogar, y compartir alrededor del territorio como un elemento inherente a su proceso educativo.

Considerando al territorio como portador y develador de códigos y saberes que se han depositado en la naturaleza y que, por medio de la contemplación y del ejercicio observador los pueblos originarios los han interpretado y pertenece a su cosmovisión. Cuando se observa se entiende que todo lo que sucede allí tiene un sentido, que el papel de un elemento de la naturaleza crea vida por medio de la interacción con otros elementos. Entonces, la interpretación, reflexión y diálogo de estos aprendizajes son parte de la complejidad de lo que es la Ley de origen. El proceso de exploración de estos saberes es en sí mismo un proceso educativo y es sobre lo que nos interesa profundizar a lo largo de la investigación: la comprensión y el diálogo que se pueda establecer frente a la observación del desarrollo de la vida natural del territorio y lo que este trata de comunicar a los seres humanos, en este caso al pueblo que habita directamente este lugar.

Por último, resultan relevantes otras preguntas que emergen de esta indagación orientadas, en particular, a la reflexión sobre la educación comunitaria ¿cuáles son los aportes y

contribuciones de la experiencia kankuama a la educación comunitaria? ¿qué nos dicen las pedagogías del territorio y de la memoria sobre otras formas de educación comunitaria en contextos urbanos? ¿cómo entender en contextos situados esa relación entre la educación oficial y la educación propia? Esta investigación asume estos interrogantes como parte de sus inquietudes problémicas y pedagógicas en la medida en que se trata de un pueblo que en el ámbito educativo reúne elementos tanto de la educación propia como de la educación estatal configurando un sincretismo cultural que hace que su experiencia en el campo de lo educativo sea tan amplia al moverse entre tan distintas orillas epistemológicas.

1.2 Antecedentes bibliográficos.

La Sierra Nevada de Santa Marta y los pueblos que habitan ese territorio han sido un campo de reflexión ampliamente estudiado. Especialmente el pueblo Arhuaco y el pueblo Kogui han tenido mayor visibilidad académica por sus vastos saberes espirituales. En contraste, ha existido una menor visibilización y producción de conocimiento en torno al pueblo Wiwa y al pueblo Kankuamo. Este último, el Kankuamo, es el pueblo serrano que históricamente ha sufrido más afectaciones culturales y sociales, ya que perdió casi completamente su lengua (solo quedan pocos hablantes nativos), su vestido, sus tradiciones rituales, entre otros, a raíz de los procesos de aculturación impuestos por el colonialismo en sus distintas formas y épocas.

Durante el asedio colonial, la congregación religiosa de los capuchinos intentó adoctrinar y exterminar al pueblo kankuamo, a lo que se sumaron las sucesivas masacres de las que fueron víctimas durante la segunda mitad del siglo XX en el marco del conflicto armado en

Colombia, tras ser acusados de pertenecer a grupos armados (Organización Indígena Kankuama, 2021).

El pueblo kankuamo ha sido del interés investigativo de las ciencias sociales por su proceso de reconstrucción cultural e identitaria que comenzó en los años noventa. El proceso organizativo para volver al origen kankuamo ha sido a través de otros pueblos serranos, en la medida en que la sabiduría ancestral y espiritual de los cuatro pueblos de la Sierra tienen un mismo origen, por lo que tienen variadas similitudes, pero también, porque gracias a los *mamos* y sabedores de los cuatro pueblos, especialmente del pueblo Kogui, han guardado y protegido los saberes ancestrales para evitar perderlos a causa del silenciamiento de las culturas indígenas.

En este contexto, una serie de libros, artículos de investigación y tesis de grado han emergido durante los últimos años al respecto. A continuación, se presenta la revisión de varios de ellos alrededor de las siguientes relaciones categoriales: 1) la concepción de territorio y experiencias educativas, y; 2) debates entre educación, educación propia y etnoeducación.

Un primer trabajo que discute la noción de territorio es el elaborado por Hilitiana Margarita Arias en 2011 para optar por el título de magíster en estudios urbano-regionales, titulado “*Territorio indígena Kankuamo. Proceso de reconfiguración del resguardo desde las dimensiones socioculturales*”. El texto habla del territorio como un producto del hacer humano, algo que es el reflejo de las dinámicas sociales que existe en tanto los individuos se reconocen en este “producto espacial” de habitarlo y desarrollar un vínculo con este (Arias, 2011, p. 13). Según la autora, la noción que tienen los grupos étnicos sobre el territorio está

relacionada con su cosmovisión, con la importancia que estos le dan a la naturaleza y con la conexión con la autonomía y la identidad. En este sentido, el territorio al ser una producción social no solo se construye por quienes lo habitan directamente, sino por otros actores que lo influyen y, asimismo, transforman las dinámicas de existencia que lo constituyen. De este modo, el territorio es entendido no solo desde lo geográfico, sino que se construye con el todo, con la cotidianidad, el pensamiento, la espiritualidad, la historia y la memoria colectiva, la naturaleza y lo sagrado (Arias, 2011, p. 19).

Otro debate que asume la autora es la relación entre tierra y territorio ya que en su opinión no son lo mismo. La tierra no es un espacio para la mera extracción, sino que es el elemento que sustenta sus relaciones como indígenas. La tierra posee un ordenamiento, unas normas y unos caminos que los indígenas de la sierra interpretan por medio de la contemplación de la naturaleza; estas mismas normas configuran su cultura y deben cumplirlas y defenderlas. Por otro lado, el territorio es el lugar donde se inscribe la cultura propia como pueblo y no es un bien individual sino colectivo que se dota de significado y reivindica sus tradiciones y legados ancestrales.

En su opinión, el territorio es el lugar donde está escrita su identidad y su historia, cada territorio es distinto y se manifiesta por medio de la naturaleza y la vida, cada territorio posee una esencia inmutable, por eso cada territorio está habitado por pueblos portadores de culturas distintas, que dan cumplimiento a los mandatos de la madre naturaleza, y esto es lo que en últimas reafirma su identidad (Arias, 2011, p. 23).

En la concepción kankuama, los diferentes espacios del territorio serrano portan códigos y símbolos que le dan un sentido sagrado a estos. El territorio está perfectamente creado y todo allí coexiste de manera armoniosa y cada cosa tiene una razón de ser. La naturaleza nos da cuenta de ello por medio de su comportamiento y su conexión con otros espacios sagrados. Es por esto que, en la cultura de la sierra, el pago es una práctica vital, que busca retribuir de manera simbólica y espiritual todos los beneficios logrados gracias a la madre tierra, es una práctica que dota de sentido y hace tan importante al territorio, pues es de esta práctica espiritual realizada por los *mamos* que depende la sobrevivencia y el equilibrio de la vida (Arias, 2011, p. 19).

Por su parte, en la tesis de grado titulada “*La gente de Atanquez*”, realizada por Juan Sebastián Zapata Mojica en el año 2016, el autor estudia la categoría de espacio, entendida como una red de prácticas descritas como “hitos” que definen la configuración del mismo, y por tanto, de la organización de la vida en el resguardo. Este documento sociológico explica la relación que hay entre lo simbólico y lo material, como una relación recíproca que produce la realidad observable. En ese sentido, esta relación también da cuenta de lo que son y hacen las personas, pues sus prácticas subjetivas son tanto moldeadoras como comunicadoras de la estructura social (Zapata, 2016, p. 8).

De este modo, propone las categorías espaciales “adentro” y “afuera”, “arriba” y “abajo”, “naturaleza” y “cultura”. Las dualidades van a explicar cómo la historia de este pueblo reconfiguró la organización física y social del kankuamo, por ejemplo, adentro y afuera en tanto lo público y lo privado, la evangelización era entonces lo permitido “afuera”, lo público y lo indígena era lo que se limitaba al ámbito del “adentro”, es decir, de lo privado. Esta

realidad histórica permitió que las prácticas de las mujeres, cómo el tejido de la mochila sobreviviera a las prácticas “civilizatorias”, pues a las mujeres se les relegaba al “adentro”, al ámbito de lo privado. Por el contrario, la vestimenta masculina tradicional indígena, con el uso del poporo (también una tradición masculina) logró pervivir menos tiempo al ser prácticas de los hombres, que debían practicar para “afuera” (Zapata, 2016, p. 10).

Otro trabajo que discute la noción de territorio es la tesis de sociología elaborada por Lina Arias en 2020 denominada *“Analizar el proceso de reconfiguración territorial del pueblo Kankuamo, como guardianes del corazón del mundo o de la Sierra Nevada, teniendo en cuenta las condiciones facilitadas para los pueblos indígenas por la constitución del 91”*. Sostiene la autora que el territorio es el pilar fundamental para su existencia misma como pueblo, pues cada sitio sagrado es el lugar donde habitan los padres espirituales, que es con quienes se comunican los *mamos* cuando hacen pagamento. Estos mismos sitios sagrados se conectan entre sí y se comunican para ordenar el territorio. Todos los elementos del territorio funcionan como un engranaje, cada elemento cumple un papel material y espiritual y se articula con los otros. Todo funciona en perfecta armonía desde el equilibrio, es un ordenamiento para sí mismo y también ordena a los seres humanos; “el territorio es orden y nos ordena a nosotros” (Arias, 2020, p. 6).

Aparece también en la autora una concepción de territorio que discute con Fernando Lozano (2012), centrada en las relaciones sociales humanas en tanto el encuentro entre sujetos sociales que se confrontan no sólo en momentos y espacios específicos, sino en medio de procesos históricos que implican memorias, olvidos, proyecciones, sueños, durabilidades e inestabilidades configuran el territorio mismo (Arias, 2020, p. 26). Según los pueblos de la

Sierra, la autora sostiene en correspondencia con lo planteado por Hiliana Arias y Fernando Lozano, que el territorio se construye fundamentalmente desde dos dimensiones: lo espiritual y lo material.

El trabajo de Lina Arias también aborda la relación que tiene el territorio con la identidad, siendo el territorio la razón de ser del indígena; en el territorio se desarrollan de manera permanente los principios y mandatos para conservar el equilibrio natural a partir del legado que tiene el pueblo kankuamo (Arias, 2017, p. 6).

Finalmente, otra dimensión fundamental que explora la autora es la *cosmovisión de los indígenas* entendiéndola como aquella que hay entre el cuerpo y el territorio, pues los dos son entes vivos, se representan, se fortalecen y se afectan mutuamente. En el territorio se alojan y manifiestan los códigos y las normas que fueron dejadas para los diferentes grupos humanos que dejaron los padres y madres creadores, estos códigos son los mandatos de gobierno del ordenamiento natural, ellos explican qué hay que hacer para ser Arhuaco, Kankuamo, Kogi, Wiwa, El cumplimiento de estos códigos es la cultura, la identidad, el gobierno (Arias, 2017, p. 26).

Por último, esta discusión sobre territorio es retomada por Jaime Arias (2021) y por la OIK en un trabajo denominado “*Tejiendo caminos para volver al origen para quienes el Territorio es la razón de ser del Indígena Kankuamo*”. En el territorio está nuestra Ley de Origen, está nuestra cultura, configura todos de los sitios donde está la memoria e historia, que alimenta, fortalece y da la existencia del mundo material y espiritual. El territorio kankuamo lo es todo, lo de arriba, lo de abajo y en donde estamos (Arias, 2021, p. 13).

Ahora bien, esta revisión de antecedentes bibliográficos nos ha llevado a explorar una segunda relación categorial a saber: la relación entre educación, educación propia y etnoeducación.

La investigación denominada “*Concepciones de educación propia en los proyectos educativos comunitarios de las comunidades indígenas kankuamo, misak y murui, en camino para la reflexión de otras educaciones*” realizada por Luisa Prada Robles, Ingrid Sissa Rincón y Karin Torres Viasus en 2016 para optar por el título de Licenciadas en Psicología y Pedagogía por la Universidad Pedagógica Nacional, analiza ciertas tensiones existentes en la concepción de educación para dichas comunidades, al verse atravesadas tanto por el modelo occidental de la educación tradicional escolarizada como también por el modelo no occidental de Ley de Origen como mandato tradicional ancestral indígena.

El trabajo de tesis reconoce una compleja disputa por la educación en el territorio, en tanto existen diferentes grupos dentro de la comunidad, algunos de ellos defienden la construcción de la educación desde la cosmovisión tradicional y otros consideran más importante centrarse en una educación que forme en competencias académicas estandarizadas. Las autoras también identifican la dificultad para articular estas dos formas de concebir la educación, pues la academia oficial tiende a desconocer e invalidar los saberes propios que dejan de ser funcionales al sistema capitalista. Sin embargo, ellas afirman que el escenario de disputa por la educación no se agota en la dualidad entre occidente y las comunidades indígenas, sino que este escenario ha permitido que surjan grupos o actores que están permeados por diversos

elementos de estas dos amplias realidades educativas y culturales (Prada, Sissa, y Torres, 2016, p. 87).

La educación propia, como se entiende en este texto, supera lo escolar, es una educación que se pretende más holística, más compleja pues esta brota de la cultura y tradición de cada pueblo. La educación propia es entonces creada por el movimiento indígena entendiendo lo educativo como un lugar de disputa, donde el Estado ha tratado de imponer sus políticas educativas y los pueblos originarios se posicionan y exigen ser reconocidos y ser autónomos en sus procesos educativos (Prada, Sissa, y Torres, 2016, p. 41).

Lo propio es la relación entre lenguaje, cosmovisión y pensamiento. Lo propio se define por medio de lo vivencial y lo conceptual del ser indígena, de la experiencia del relacionamiento con la naturaleza y la reflexión y diálogo del pensamiento en comunidad, priorizando las palabras de los mayores, puentes ancestrales entre madres y padres espirituales y el resto del mundo.

La educación propia, busca volver al origen de cada pueblo, a lo “propio” de cada pueblo por medio de la autonomía, asumir la dirección de su comunidad en las diferentes esferas de la vida como la educativa, pues esta es sumamente poderosa y permite la transformación de las formas de poder, las mismas que segregan a los pueblos indígenas.

El estudio concluye que la comunidad kankuama proyecta su propuesta educativa propia con la finalidad de la afirmación de la identidad étnica y cultural por medio de la enseñanza atravesada por prácticas tradicionales de la comunidad como el trabajo colectivo, la

solidaridad, la confianza y la convivencia, para así lograr el conocimiento y práctica de la Ley de Origen que guía todo el accionar indígena (Prada, Sissa, y Torres, 2016, p. 72).

Por su parte, el trabajo de tesis para optar el título en Ciencia Política realizado en el año 2017 por Leonardo Guevara, titulado “*Ordenamiento educativo Kankuamo, educación propia como herramienta de transformación social y autonomía política indígena*”, discute la noción de la “Educación propia” resaltando sus aciertos e identificando los aportes y falencias de la “etnoeducación” que entran en tensión con la “educación convencional”. Es decir, contempla las relaciones tensas de interculturalidad entre el Estado y la educación kankuama a la hora de construir al indígena como sujeto político, al tiempo que aborda la acción social del movimiento indígena en el proceso educativo.

Guevara entiende la educación propia como una herramienta de lucha de los pueblos indígenas para confrontar la propuesta etnoeducativa del Estado que limita la educación para los pueblos étnicos a una educación intercultural funcional, es decir, con algunos aportes culturales de las comunidades, pero sin cuestionar el control del Estado sobre esta, socavando la autonomía educativa indígena (Guevara, 2017, p. 17).

El movimiento indígena ha luchado en Colombia por el reconocimiento de la plurinacionalidad y la interculturalidad crítica, las cuales en algún momento se recogieron en la etnoeducación, pero al dejar de cumplir un rol transformador son ahora banderas propias de la educación propia. Para el autor, la *etnoeducación* parte de unos marcos restringidos de comprensión de la educación, carece del entendimiento de la diversidad de actores y espacios vinculados a la educación propia que las comunidades indígenas han construido desde sus

costumbres milenarias y desde su reconfiguración constante de identidad y cultura (Guevara, 2017, p. 50). Así mismo, la etnoeducación se convierte en una herramienta de control a las comunidades, que genera espacios de diálogo y concertación limitados en marcos funcionales a la reproducción social en los ámbitos pedagógico, político y económico. Este tipo de educación, según Guevara, replica un funcionamiento de mercado en la relación institución-estudiante-docente-proyecto educativo.

Esta última relación, se ha creado de manera establecida en los límites de la adaptación de la escuela al modelo educativo Makú Jogúki³ en cambio, la educación propia ha emergido como iniciativa de construcción de comunidad y termina por generar procesos educativos independientes a los procesos administrativos escolares, fuertemente vinculados con la pedagogía y los contenidos a partir del llamado del ser y el hacer del kankuamo depositado en la Ley de Origen y en el Makú Jogúki (Guevara, 2017, p. 17).

Concluye Guevara que el desafío más grande para una política pública en educación indígena es entablar un diálogo respetuoso con la autonomía política de dichos pueblos; más allá del reconocimiento, incluye una participación deliberativa en todos los momentos de las organizaciones que representan a sus respectivos pueblos.

³ El Maku Joguki es entendido como un documento que plasma los pilares fundamentales que constituyen la educación del pueblo Kankuamo, es un modelo educativo que busca constantemente retornar a lo indígena, priorizando la educación propia, desde los mandatos de la ley de origen, pero también entendiendo que los kankuamos son indígenas que fueron sometidos a una profunda aculturación occidental, y aun así, continúan luchando por la recuperación de su cultura haciendo uso de la misma educación impuesta, pero de manera consciente y agenciada por apuestas de autonomía territorial y pervivencia cultural.

1.3 Justificación.

La reflexión sobre la relación del territorio con la educación que nos propone la experiencia del pueblo Kankuamo es de suma importancia pedagógica, social y política, y se hace vigente en dos sentidos; el primero es la lucha que como pueblo Kankuamo adelantan por la defensa de la pervivencia de su cultura como pilar fundamental para su existencia; los kankuamos siguen avanzando en enfrentar la aculturación, el colonialismo y el despojo, juntándose como pueblo para construir formas otras de vivir en armonía con la naturaleza, reivindicando y dándole un papel de mucha trascendencia a la espiritualidad entendida desde la cosmovisión serrana, respetando la otredad, habitando el entorno desde el respeto y el equilibrio.

Otra de las razones por las que hoy se hace vigente e importante la discusión *territorio-educación* en los pueblos étnicos de la Sierra Nevada de Santa Marta, son las disputas territoriales que continúan apareciendo allí, como lo son las disputas interétnicas, las disputas por autonomía frente a los no indígenas, e incluso conquistas de los pueblos serranos como lo es el reconocimiento y respeto de la Línea Negra, es decir, el territorio sagrado.

Sin embargo, a pesar de los esfuerzos colectivos por proteger el territorio ancestral, este sigue siendo víctima del extractivismo y del modelo hegemónico de desarrollo que desconoce la soberanía de los pueblos indígenas sobre sus territorios. Es por esto, que es importante reconocer el sentido del territorio, de la educación y el vínculo comunitario que proponen los pueblos originarios para la conservación y protección de la naturaleza como eje central para la vida.

Resulta de suma importancia política y ética reconocer la necesidad de seguir construyendo junto a los pueblos indígenas, continuar caminando y acompañando sus luchas en defensa del territorio. La academia en general y la Licenciatura en Educación Comunitaria con énfasis en Derechos Humanos en particular, tienen la responsabilidad de asumir el compromiso ético, teórico y pedagógico de hacer parte activa de aquellas reflexiones, acciones y propuestas desde el pensamiento crítico que repercutan en el fortalecimiento de sus procesos como pueblo kankuamo.

Esta discusión sobre lo territorial nos muestra el peso tanto simbólico como físico que tiene el territorio y el porqué de las disputas que existen sobre el mismo, todo esto desde la visión de mundo que tiene el kankuamo. Allí es donde la educación comunitaria está llamada a asumir (en la práctica) un rol de inserción y acompañamiento a la comunidad, desde la reflexión, la acción y las investigaciones, (que es nuestro caso), configurando una postura ético-política que respalde los procesos que estén avocados a defender la dignidad de quienes habitan y conviven en los territorios, a realzar el cuidado tanto de la naturaleza como las mismas comunidades.

En esta reflexión sobre la relación que hay entre la educación y el territorio hemos entendido que las pedagogías que emergen del territorio mismo suponen una perspectiva valiosa para que las comunidades forjen sus identidades y convivan desde la armonía. En consecuencia, esta investigación pretende ser un esfuerzo por visibilizar esta mirada, que surge desde la educación indígena y se complementa desde la educación comunitaria, al ser una pedagogía que sitúa la vida en el centro de la existencia.

En este sentido, este trabajo considera pertinente y necesario construir un precedente académico al tiempo que busca visibilizar las miradas del pueblo Kankuamo y sus esfuerzos por educar para la vida, desde y para el territorio, con dos propósitos adicionales: de un lado, que la comunidad echase mano de ésta pesquisa para fortalecer su lucha y consciencia por la pervivencia cultural y territorial, de otro lado, que la Licenciatura en Educación Comunitaria incorpore estas perspectivas y experiencias en sus procesos formativos de maestros y maestras y las pueda problematizar en otros contextos sociales. Dicho de otro modo. Resulta importante que de este trabajo surjan aportes que puedan emerger de la experiencia educativa kankuama al campo de la educación comunitaria, como también sería ideal que al ser una investigación que pretende servir de insumo a las diferentes comunidades surjan de ella aportes desde la educación comunitaria a la lucha del pueblo kankuamo. Esto es, finalmente, lo que dota de sentido y le da fuerza a esta investigación.

1.4. Objetivos

1.4.1. General

Explicar la relación compleja e interrelacionada que existe entre el territorio y la educación propia dentro de las experiencias educativas comunitarias kankuamas.

1.4.2. Objetivos Específicos

- Realizar una contextualización histórica en la que se enmarca la reconstrucción cultural del pueblo kankuamo que ha impactado el ámbito educativo del resguardo.
- Analizar la concepción de territorio del pueblo kankuamo desde su cosmovisión ancestral y saberes propios y establecer su relación con los procesos educativos.

- Caracterizar los espacios comunitarios de educación propia del resguardo y discutir los aportes y contribuciones que la experiencia de la educación propia del pueblo kankuamo hace a la educación comunitaria.

1.5. Marco Teórico.

Esta investigación se enmarca en dos corrientes teóricas, de un lado, en la perspectiva de la “acumulación por desposesión”, categoría acuñada por el geógrafo y teórico marxista David Harvey en su libro *"El nuevo imperialismo"* (2003) y, por otro lado, en la teoría del posdesarrollo abanderada por el antropólogo colombiano Arturo Escobar en trabajos como “La invención del tercer mundo” (1998) y “Sentipensar con la Tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia (2014).

En primer lugar, el concepto de “acumulación por desposesión” refiere al proceso por el cual el sistema capitalista se sostiene por medio de la acumulación de riquezas despojadas a distintos sujetos y colectividades, proceso que moldea y organiza la forma de vivir de las gentes. Harvey realiza una crítica a este proceso de desposesión, proceso que actúa bajo una lógica extractiva y violenta. La crítica está dirigida hacia la noción depredadora desarrollista de la modernidad capitalista que explota, aniquila y desaparece bienes comunes, culturas, recursos naturales, saberes.

El concepto de «acumulación por desposesión» (...) representa en la actualidad una de las formas más certeras para examinar el estado actual del capitalismo global caracterizado por el modelo neoliberal (...) esta interpretación de la «acumulación originaria» ha contribuido a explicar los nuevos modelos de comportamiento del capitalismo

contemporáneo y ha respondido a la necesidad de revisar el rol permanente que las prácticas depredadoras han tenido en su capacidad adaptativa (Gil, 2018, p. 836).

La acumulación por desposesión entendida como el proceso mediante el cual el capital se expande apropiándose de bienes comunes, recursos públicos o medios de subsistencia de otros, a través de mecanismos económicos, políticos y jurídicos, es una forma de actualización de la idea de “acumulación originaria” que describió Karl Marx en el *Libro I de El Capital*, pero extendida y permanente en el capitalismo contemporáneo. David Harvey, quién acuña esta categoría de Acumulación por desposesión, menciona en su libro *El Nuevo Imperialismo* lo siguiente:

Un examen más detallado de la descripción marxiana de la acumulación primitiva revela un amplio abanico de procesos, que incluyen la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión por la fuerza de las poblaciones campesinas; la conversión de varios tipos de derechos de propiedad (comunal, colectiva, estatal, etc.) en derechos de propiedad privada exclusivos; la supresión del acceso a bienes comunales, la mercantilización de la fuerza de trabajo y la supresión de formas alternativas (indígenas) de producción y consumo, los procesos coloniales, neo coloniales e imperiales de apropiación de bienes, incluidos los recursos naturales, la monetarización del intercambio y los impuestos en particular sobre la tierra. La trata de esclavos y la usura a la deuda nacional y más recientemente, el sistema de crédito. El Estado, con su monopolio de la violencia y su definición de la legalidad, desempeña un papel decisivo en el respaldo y promoción de estos procesos. (...) Hay abundantes pruebas de que la transición al desarrollo capitalista fue y sigue siendo vitalmente dependiente de la actitud del Estado, el papel desarrollista

del Estado tiene una larga historia, manteniendo las lógicas territorial y capitalista del poder siempre entrelazadas, aunque no necesariamente concordantes (Harvey, 2003).

De este modo, esta categoría se constituye en una de las ideas más influyentes para entender cómo el capitalismo contemporáneo continúa expandiéndose y reinventándose mediante formas como la expropiación y la privatización, más allá de la producción directa de mercancías. La lucha del pueblo Kankuamo por la defensa de su territorio se enmarca en la reivindicación del reconocimiento de este, como víctima de expropiación, despojo y demás formas violentas de separación de quienes trabajan y lo habitan, que en este caso posee un valor agregado, especialmente en lo que respecta a su valor espiritual.

El proceso de acumulación por desposesión que se ha adelantado en el territorio kankuamo, se describe por medio del ejercicio de contextualización histórica y, sucesivamente en capítulos posteriores, por medio del análisis de sus luchas territoriales. En lo que respecta a la educación propia, las afectaciones territoriales sufridas por el pueblo Kankuamo producto de las lógicas de acumulación por desposesión, tienen una influencia directa en las prácticas de construcción de saberes propios.

En ese sentido, por cuenta de las dinámicas de desposesión el territorio deja de ser un escenario de construcción de saberes, para convertirse en un escenario de disputa cotidiana por no ser entendido como un lugar de despojo, sino reivindicar que en él se inscriben las representaciones culturales y educativas, donde sucede la vida y por ende donde se da la educación propia.

Harvey plantea la acumulación originaria desde un análisis marxista, pero que no solo se reduce a la expropiación originaria de la fuerza de trabajo en un periodo histórico concreto. Por el contrario, el capitalismo ha sabido reinventarse, renovarse, para ocupar los distintos escenarios de la vida humana y subsistir como estructura económica dominante,

Un amplio abanico de procesos que incluyen la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión por la fuerza a las poblaciones campesinas; la conversión de varios tipos de derechos de propiedad (comunal, colectiva, estatal) en derechos de propiedad privada exclusivos; la supresión del acceso a bienes comunales; la mercantilización de la fuerza de trabajo y la supresión de formas alternativas de producción y consumo; los procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de bienes (incluidos los bienes naturales); la monetarización del intercambio y los impuestos en particular sobre la tierra; la trata de esclavos; y la usura, la deuda nacional y más recientemente el sistema de crédito. El Estado, con su monopolio de la violencia y su definición de la legalidad, desempeña un papel decisivo en el respaldo y promoción de estos procesos y, como argumenté en otro lugar, hay abundantes pruebas de que la transición al desarrollo capitalista fue y sigue siendo vitalmente dependiente de la actitud del Estado (Harvey, 2003).

Esto lo podemos ver en el caso concreto de las violencias históricas que han sufrido los pueblos étnicos al haber sido desposeídos de sus saberes y territorios, pues su existencia misma representa un obstáculo para los intereses del capitalismo.

En segundo lugar, esta investigación se enmarca en la teoría del posdesarrollo, entendida como una corriente crítica que propone superar la idea occidental de “desarrollo” como modelo universal de progreso, crecimiento y modernización. A diferencia de otras

teorías del desarrollo alternativo, no busca *mejorar* el desarrollo (hacerlo más humano o sostenible), sino que se trata de pensar y construir formas de vida que permita vivir más allá de él, desde otras formas de entender la vida, la economía, la naturaleza y el bienestar (Escobar, 2014). En tal sentido, esta perspectiva es fundamental para comprender el territorio kankuamo, en la medida que permite reconocerlo no solo como un espacio físico, o como un recurso económico, sino como un entramado de relaciones culturales, históricas, espirituales y comunitarias que sostienen la vida colectiva del pueblo.

Esta perspectiva, entonces, contribuye a analizar la educación propia kankuama como un proceso de transmisión de conocimientos, en profunda relación con el territorio, que fortalece la identidad cultural y, en esa medida, construye una alternativa a los modelos de educación hegemónicos basadas en la producción de capital y la creación de conocimiento para la acumulación, en marcada en concepciones occidentales de desarrollo.

Este planteamiento del antropólogo colombiano Arturo Escobar, que comparte con otros y otras pensadoras del Sur Global, es uno de los aportes más influyentes del pensamiento crítico latinoamericano. La deconstrucción del desarrollo condujo a los postestructuralistas a postular la posibilidad de una era del post-desarrollo, una en la cual el desarrollo no sería más el principio organizador central de la vida social.

El postdesarrollo supone por ejemplo poner la mirada sobre los movimientos sociales y comunidades territorializadas, resalta “la necesidad de multiplicar centros y agentes de producción de conocimientos –particularmente, hacer visibles las formas de conocimiento producidas por aquéllos quienes supuestamente son los “objetos” del desarrollo para que puedan transformarse en sujetos y agentes” (Escobar, 2009). En la era del post desarrollo se

busca descolonizar la imaginación y el conocimiento, al cuestionar la idea de que la ciencia y la economía occidentales definen una única idea de bienestar o progreso. Por ello, se propone recuperar los saberes locales, ancestrales y comunitarios, en palabras de Escobar, es “una invitación a pensar y actuar más allá del desarrollo, a partir de las prácticas, saberes y cosmovisiones de los pueblos y comunidades que han resistido sus efectos” (Escobar, 2014).

Este planteamiento también sugiere la descentralización del proyecto de modernidad, que siempre se había comportado como el eje sobre el cual giraba la vida social. En la nueva era planteada por Escobar, los discursos e imaginarios *otros* abren la puerta a distintas posibilidades, la alteridad cobra valor y se resignifica sugiriendo. “una re-valoración de las culturas vernáculas, la necesidad de depender menos de los conocimientos de expertos y más de los intentos de la gente común de construir mundos más humanos, así como cultural y ecológicamente sostenibles” (Escobar, 2023).

Arturo Escobar ha construido sus planteamientos alrededor del postdesarrollo y las ontologías relacionales por medio del acompañamiento y observación etnográfica junto a las comunidades étnico-territoriales del pacífico colombiano, quienes son una muestra de sujetos que construyen saberes situados y formas de vida descentradas del proyecto de modernidad que está caracterizada por una ontología dualista, “que separa lo humano y lo no humano, naturaleza y cultura, individuo y comunidad, “nosotros” y “ellos”, mente y cuerpo, lo secular y lo sagrado, razón y emoción,” (Escobar, 2014, p. 75). Sin embargo estos planteamientos también son pertinentes en el caso Kankuamo pues los indígenas de la Sierra

Nevada de Santa Marta, también son comunidades étnico-territoriales que tejen una relación profunda con su territorio ancestral.

En contraposición, las comunidades a las que se refiere Escobar se fundamentan en visiones no dualistas de mundo, es decir, que no hacen estas separaciones, pues recogen y construyen desde el pluralismo y el sentipensar. A esta visión de mundo se le ha llamado “ontología relacional” y en ella se plasma cómo conciben, ordenan y habitan el territorio las comunidades territorializadas. Desde esta perspectiva, el territorio se construye como una red de relaciones entre seres humanos, la naturaleza, la espiritualidad, la memoria y la construcción de saberes propios. Sobre las luchas de las ontologías relacionales Escobar señala,

Lo importante a señalar desde nuestra perspectiva es que la presión sobre los territorios que se está evidenciando a nivel mundial -especialmente para la minería y los agrocombustibles- puede ser vista como *una verdadera guerra contra los mundos relacionales y un intento más de dismantelar todo lo colectivo*. Dentro de esta compleja situación, las luchas por los territorios se convierten en lucha por la defensa de los muchos mundos que habitan el planeta. (Escobar, 2015, p. 75).

En tal sentido, en lo que respecta al pueblo Kanuamo, la ontología relacional se ve expresada en las formas propias de aprendizaje que surgen de la interacción permanente con el territorio y la vida comunitaria. Así pues, el conocimiento en el marco de la educación propia, no se adquiere única y exclusivamente por medio de espacios escolares, sino en la interacción cotidiana con el territorio, por medio de rituales, recorridos territoriales, la orientación de los mayores y la participación en actividades culturales como el tejido de la mochila. De esta manera, aprender implica fortalecer las relaciones con el territorio, la memoria colectiva y

los principios culturales del pueblo, lo que configura una educación propia que difiere de los modelos educativos occidentales en la separación entre sujeto, conocimiento y naturaleza.

Así pues, Escobar enfatiza en que las comunidades étnico-territoriales conciben su territorio como un “lugar que sustenta el proyecto de vida” por lo que resulta imposible separarse de él cómo comunidad, ya que existe una relación “simbiótica” (Escobar, 2014).

En ese sentido se condensan las propuestas teóricas de estos dos autores y se comprende entonces la acumulación por desposesión también como un despojo ontológico de los saberes situados, pues las violencias de las que son víctimas las comunidades originarias son violencias que se inscriben también y fundamentalmente sobre sus saberes, su forma de percibir el mundo y existir con él, estos saberes son a su vez un acto de resistencia por el hecho de su existencia misma. Las redes que se tejen en las ontologías relacionales, entre humanos, no-humanos y territorios que se *co-constituyen* son precisamente estas las que la acumulación por desposesión ataca. El extractivismo y la privatización fragmentan estas redes de interdependencia y buscan convertirlas en mercancía.

1.5.1 Categorías de análisis

Además de los enfoques teóricos presentados anteriormente, esta investigación se soporta en tres categorías de análisis a saber; territorio, educación propia y la crítica a la colonialidad del poder y del saber.

1.5.1.1. Territorio.

El concepto de territorio que seguiremos se estructura y complementa a partir de los aportes de cuatro autores. Gilberto Giménez, David Harvey, Carlos Walter Porto-Gonçalves y Rogério Haesbaert. Existe un eje articulador entre las perspectivas de los autores y es el

territorio como campo de disputa material, simbólica y existencial, esto ya que El territorio kankuamo no puede comprenderse desde una sola dimensión. Requiere una lectura a los diferentes planos que comprenden el análisis, el primero es el plano de lo simbólico-identitario (Giménez), luego el de la disputa material y la tensión con el capitalismo (Harvey), el plano de la resistencia y la re-existencia (Porto-Gonçalves) y el de la movilidad y la reconfiguración (Haesbaert). Cada uno de los autores propuestos no reemplaza al anterior, sino que profundiza una dimensión que complementa y se articula con la de los otros autores.

En primer lugar, Gilberto Giménez, hace un análisis alrededor de la apropiación y la valoración del espacio físico que se entiende como territorio. Para él existen dos tipos de apropiación/valoración del territorio, la instrumental-funcional y la simbólica expresiva. El primero se refiere al territorio al cual se le da importancia por su utilización, es decir por su carácter instrumental, en el uso de este mismo como herramienta para cumplir los intereses de individuos o grupo de personas. El otro territorio al que se refiere es aquel cuya importancia está dada por ser lugar de construcción de lo cultural, simbólico, estético y afectivo.

En el primer caso se enfatiza la relación utilitaria con el espacio (por ejemplo: en técnicas de explotación económica o de ventajas geopolíticas) mientras que en el segundo se destaca el papel del territorio como espacio de sedimentación simbólico-cultural. Como objeto de inversiones estético-afectivas o como soporte de identidades individuales y colectivas. El territorio puede ser apropiado subjetivamente como objeto de representación y de apego afectivo, y sobre todo como símbolo de pertenencia socio-territorial. En este caso los sujetos (individuales o colectivos) interiorizan el espacio integrándolo a su propio sistema cultural (Giménez, 1996: 9-30).

Esta apropiación desde lo afectivo resultaría en los “territorios identitarios”, es decir, aquellos donde se producen vínculos en comunidad, vínculos que a su vez tienen una relación con la identidad de los sujetos. “Los "territorios identitarios" se caracterizarían, entonces, por el papel primordial de la vivencia y del marco natural inmediato (piedemontes, valles, colinas, etc.), junto con la posibilidad de desplazamientos frecuentes y/o cotidianos. Serían a la vez espacios de sociabilidad cuasi comunitaria y refugios frente a las agresiones externas de todo tipo” (Giménez, 1996, p. 96).

Giménez concibe el territorio como un lugar donde se inscriben las formas de ver y habitar el mundo de los actores sociales, en esa medida, esta interpretación del territorio tiene relevancia para analizar la relación que teje el pueblo Kankuamo con su territorio, no sólo como un espacio para la producción, sino como espacio vital. En ese sentido, éste no se caracterizaría exclusivamente por su potencial “valor de cambio” sino por el valor comunitario producto de los vínculos colectivos, las prácticas culturales, así como las relaciones familiares. Cómo en el caso de las mochilas, dónde plasman por medio de los dibujos de estas, montañas, animales, o simbología propia de su cosmovisión, por lo que esta práctica está estrechamente vinculada a su apropiación del territorio.

Entonces, la apropiación del espacio no se limita únicamente a la valoración de lo externo, es decir, el espacio físico, sino que hace referencia al valor cultural que se construye subjetivamente, por medio de las memorias individuales y colectivas, así como de las interpretaciones propias del territorio, que permiten dotarlo de un sentido único y crear sentidos de pertenencia, tanto con el territorio, como con la población que habita en él.

En ese sentido, Giménez señala que lo territorial condiciona y se inserta en la estructura misma del grupo social y en los roles de los sujetos que lo componen. “Cuando se trata de pertenencia socioterritorial, la misma territorialidad se integra en el simbolismo expresivo-evaluativo de la comunidad como uno de sus componentes o elementos” (Giménez, 1996, p. 96). Así pues, a partir de la interiorización de los rasgos de dicho simbolismo, las personas se convierten en miembros de una colectividad y orientan recíprocamente sus propias actitudes adquiriendo la conciencia de una común pertenencia a una misma entidad social.

Sin embargo, esa apropiación simbólica del territorio no sucede en un espacio neutral o al margen de las disputas por el poder, sino que está permanentemente tensionada por las lógicas del capital. Harvey permite comprender cómo el capitalismo transforma el espacio en mercancía, disolviendo los vínculos que Giménez describe. A su vez, Harvey quien también reflexiona sobre la categoría Territorio lo entiende como una construcción social y material, un producto de la acumulación de capital y de las relaciones de poder. Este cuestiona cómo el capitalismo transforma el espacio para la acumulación, generando "geografías de la diferencia" y contradicciones, y aboga por la intervención política para reclamar el derecho a la ciudad y transformar los espacios urbanos para el beneficio de la gente, no del capital,

El grado de cohesión y los vínculos sociales entre individuos y grupos dentro de esos marcos territoriales es muy diverso. Los lazos afectivos -lealtades locales, regionales o nacionales- pueden ser fuertes (como en el caso de un vehemente, nacionalismo) o débiles. La intensidad de esos vínculos puede reflejar a una comunidad de religión, etnia, lengua

o simplemente de historia y tradición, que da al Estado o gobierno regional un carácter distintivo, con intereses comunes bien definidos. El carácter identitario de esas asociaciones territoriales las lleva con frecuencia a competir entre sí y esa competencia refuerza a veces las lealtades afectivas y propósitos comunes entre quienes viven en el territorio al tiempo que refuerza las exclusiones, enfatiza las diferencias. (...) ¿Qué tiene que ver esto con la reproducción del capital? Las formas de asociación humanas basadas en el territorio a las que me refiero precedieron al ascenso del capitalismo, de hecho han caracterizado desde hace mucho las sociedades humanas, las instituciones jerárquicas han utilizado siempre el territorio y el hábitat para organizar a las poblaciones y consolidar las relaciones de poder (...) Las organizaciones territoriales de ese tipo definieron las condiciones iniciales a las que el capitalismo tenía que adaptarse o debía transformar para sobrevivir y florecer (Harvey, 2012).

Así pues, la concepción de Harvey, la cual analiza las formas de operar del capitalismo para insertarse en las lógicas territoriales propias de las sociedades y así poder transformarlas a su favor, o adaptarse, todo esto con la intención de construir vínculos sociales e identitarios que funcionen al servicio del capital. La evangelización y el establecimiento de la religión cristiano-católica en la sierra ha sido determinante para esto, pues la pertenencia religiosa crea un sentimiento identitario de mucha fidelidad, que a su vez puede jugar a favor de los intereses de la economía capitalista. Por ejemplo, el caso de grupos reaccionarios, contradictores de los procesos de reindianización, que son promotores de la idea de civilización y que ven en el proceso de vuelta a la identidad indígena un retroceso, pues según ellos es contrario al desarrollo. Al ser la fe cristiana un sistema de creencias que ha podido preparar el terreno para el aterrizaje del modelo capitalista y lógicas despojadoras. Esto

deriva puntualmente en cómo se percibe, y luego se interviene el territorio, por ejemplo, para la extracción de recursos naturales, o la creación de megaproyectos turísticos.

Ahora bien, si Harvey da cuenta del despojo el autor Brasileño Carlos Walter Porto-Gonçalves Porto-Gonçalves da cuenta de la resistencia e introduce la noción de múltiples territorialidades coexistiendo dentro de un mismo espacio estatal, lo que permite ver al pueblo kankuamo no como víctima pasiva del capital, sino como sujeto que disputa activamente el sentido de su territorio. Gonçalves entiende el territorio no solo cómo un espacio físico, sino cómo un producto de prácticas sociales, culturales y políticas que están ligadas a la vida y la lucha de los pueblos y los movimientos sociales. Es en la territorialidad donde se entrelazan los saberes y las resistencias, especialmente en contraposición a la lógica del capital y la modernidad occidental-colonial. Entendido así el territorio como un espacio de autodeterminación y re-existencia frente a los distintos modelos de explotación.

Como Harvey, Gonçalves también analiza la disputa en las relaciones de poder que se inscribe en las territorialidades, es decir, en el que ocurre la acumulación, pero también se inscriben las luchas sociales. La dimensión central entorno a la cual gira el concepto de territorio es la dimensión del poder y sus relaciones, el territorio es un lugar de disputa sobre quién ejerce el control de su espacio (Porto-Goncalves, 2017).

Porto-Goncalves concibe la territorialidad, cómo la inscripción de las prácticas simbólicas en el espacio y los diferentes sentidos y comprensiones que se le da al espacio. En sus investigaciones sobre la lucha por la tierra el autor encuentra que “los movimientos indígenas, quilombola y campesino desnaturalizaron el concepto de territorio, hasta hace

muy poco tiempo visto como la base material del Estado. Incorporaron al debate otro léxico teórico-político en el cual, dentro de un mismo Estado territorial, que se piensa uni-nacional, existen en realidad múltiples territorialidades, múltiples comunidades étnicas y campesinas” (Porto-Goncalves, 2016). Los movimientos sociales por medio de la lucha social aportan desde la multiplicidad de territorialidades con las que se comprende el territorio,

Con eso desnaturalizan el concepto de territorio, ¿que era el territorio hasta entonces? Era la base natural de un Estado, estaba congelado el concepto; ellos desnaturalizan y ponen en el tapete que en un mismo territorio tenemos tensiones territoriales, no hay territorio sin territorialidades, no hay territorios que no sean fruto de un proceso de territorialización, por lo tanto, tensión, lucha (Porto-Goncalves, 2017).

Este aporte dialoga con lo que anteriormente se mencionaba de Gilberto Gimenez, pues existe un símil entre su propuesta de Territorios Identitarios y la Territorialidad de Goncalves, los dos se encuentran al concebir el territorio desde la comprensión subjetiva que se gesta sobre el espacio. A lo que Porto-Goncalves suma la defensa de estos sentidos sobre el espacio, ósea la territorialidad, lo cual se constituye en una disputa de sentidos sobre el espacio, una disputa por ejercer poder sobre este. Gonçalves afirma que estas territorialidades enraizadas pueden convertirse en un lugar de tensión, donde los sujetos que las organizan buscan reconfigurar las conformaciones territoriales hegemónicas al no representar más un refugio para quienes las viven (Porto-Gonçalves, 2009).

Por último, acogemos los aportes del también autor brasileño, Rogério Haesbaert. Este es importante para plantear en el contexto kankuamo la siguiente cuestión: ¿qué ocurre con la

territorialidad cuando el desplazamiento forzado aleja físicamente a las comunidades de su espacio vital? La desterritorialización nunca es absoluta, sino que da paso a procesos de reterritorialización y multiterritorialidad. Haesbert abarca la categoría de territorio como un espacio constituido por relaciones de poder y lo concibe desde una perspectiva relacional, no como un simple contenedor estático, sino como parte integrante y constituyente de las relaciones sociales. Haesbaert es conocido por su trabajo en "desmitificar" la idea del "fin de los territorios" debido a la globalización. Sostiene que la desterritorialización -pérdida de control sobre un espacio o referente fijo- es inseparable de la reterritorialización -reconstrucción de territorios sobre nuevas bases- y de la multiterritorialidad -la capacidad de habitar o estar anclado a múltiples territorios, a menudo discontinuos, a través de redes y movilidad- (Haesbaert, 2012).

En su texto *Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad*, nos plantea el territorio desde tres procesos, uno es la desterritorialización, el cual él desmiente, pues señala que no existe tal desterritorialización o al menos no como un proceso que acaba en el despojo de una territorialidad; por lo que luego aparece el segundo proceso y es el de la reterritorialización, pues según Haesbert, la territorialidad, o apropiación simbólico-cultural, identitaria, política, no se acaba al ser despojado o alejado del espacio vital, sino que se traslada a un nuevo territorio y se reinventa en un nuevo sitio. Así entonces, la desterritorialización supone más que una desposesión del territorio, sino que en el camino se construye una o múltiples territorialidades, es decir la desterritorialización implica la reconfiguración territorial.

Luego entra el tercer proceso que es la multiterritorialidad, que explica que un sujeto puede experimentar la existencia de varias territorialidades en distintos ámbitos y dimensiones de la vida. Durante la guerra y el intento de exterminio al pueblo Kankuamo, cientos de familias fueron desplazadas del resguardo y construyeron su vida en lugares cercanos como Valledupar, lugar dónde se han establecido de manera permanente y muchos de ellos, en la conformación de familias, han dado incluso lugar al nacimiento de nuevas generaciones de kankuamos. Por lo que han creado un vínculo con este territorio, y muchos de ellos manteniendo vivo al mismo tiempo el vínculo con el resguardo.

Estas son territorialidades construidas en red, la articulación ocurre en la multiterritorialidad a la que nos referimos. La experiencia misma de convivir con distintas territorialidades se compone de las diferentes escalas de estas; por ejemplo, la dimensión ancestral del resguardo y específicamente de ciertos lugares de este, como su dimensión político-organizativa y, por otro lado, la dimensión cotidiana, laboral o estudiantil de Valledupar al ser sitio de residencia. Estas escalas o dimensiones también interactúan entre sí. Por ejemplo, muchas de las nuevas generaciones de kankuamos nacidos en Valledupar, ven su lugar de trabajo o estudio como un lugar de reivindicación y organización social y política como pueblo, como sucede en la Universidad Popular del Cesar donde las juventudes (nacidas en el resguardo o no) confluyen en espacios de encuentro cultural o político por y para estudiantes kankuamos.

En ese sentido, los aportes de los autores aquí enunciados, Giménez, Harvey, Porto-Gonçalves y Haesbaert permiten comprender el territorio kankuamo como una construcción material, simbólica, política e identitaria que trasciende la noción de espacio físico. Desde Giménez, se reconoce el territorio como un espacio de pertenencia donde se configuran memorias, afectos e identidades colectivas; Harvey permite analizar las tensiones derivadas

de los procesos de expansión capitalista y las disputas por el control del territorio; Porto-Gonçalves aporta una comprensión de la territorialidad como práctica de resistencia y defensa de formas propias de habitar y significar el espacio; y Haesbaert posibilita entender las múltiples territorialidades que experimenta el pueblo kankuamo, especialmente en contextos de desplazamiento, movilidad y reorganización comunitaria. Estas perspectivas resultan fundamentales para esta investigación porque permiten analizar cómo las prácticas educativas kankuamas se encuentran profundamente ligadas al territorio.

Para investigación, el territorio se comprende como un espacio constituido simultáneamente por vínculos afectivos e identitarios, relaciones de poder y disputa capitalista, prácticas de resistencia y re-existencia y territorialidades múltiples y en movimiento. Esta concepción permite analizar al pueblo kankuamo no solo como habitante de un espacio físico, sino como comunidad que construye, defiende y reconfigura permanentemente su territorio — incluso en condiciones de desplazamiento y violencia.

1.5.1.2. Educación propia

La segunda categoría que surge en la investigación es la de Educación Propia. Sobre ella existen múltiples miradas que emergen mayoritariamente desde los pueblos originarios, cuyos aportes teóricos y prácticos contienen elementos comunes para las pedagogías propias.

El pueblo GunaDule, que habita entre Panamá y Colombia, también conocido como “Kuna”, plantea la *educación propia* como un proceso que debe responder a la realidad

propia de los pueblos. El teólogo Urabaense, Abadio Green al estudiar y pertenecer al pueblo GunaDule lo entiende de este modo,

La educación que se propone debe estar en capacidad de incluir en los procesos formativos de las nuevas generaciones a las sabias y a los sabios de la comunidad, a artesanas y artesanos, botánicos, historiadores, líderes y lideresas, entre otros; mientras al mismo tiempo se propicia el diálogo de saberes con otras culturas, desde una perspectiva crítica, creativa y transformadora que permita romper con penosos y delicados procesos históricos de asimilación, aculturación y pérdida de la identidad. En ese sentido la investigación debe estar al servicio de la comunidad y la educación; es en esta medida que cobra significados profundos para la pervivencia de las culturas, pues no puede estar aislada en el proceso histórico, social, cultural y político de cada pueblo y de cada nación” (Green, 2011, p. 63).

Un eje central de la educación propia según Green debe ser la Madre Tierra, pues todos los pueblos indígenas del mundo coinciden en que la tierra es su madre, y hay una representación incluso física en el cuerpo humano de ella. Los pueblos indígenas suelen hacer analogías entre los distintos sistemas del cuerpo humano y las formaciones naturales cómo el río podría ser a la tierra lo que la sangre que corre en nuestro cuerpo. Al tiempo, resaltan la importancia de la protección de la tierra, por la relación que tenemos con ella, al sustentar nuestra vida en lo que ofrece, el sol, el agua, la vegetación, etc. (Green, 2011). Un ejemplo de que esto está presente en distintos pueblos indígenas son los cuatro pueblos serranos, que comparten gran parte de su cosmogonía, y también hacen estas analogías físicas, en comparación con su territorio, en aras de encontrarse y conectarse con él.

Por su parte, Javier Fayad al estudiar el caso de los pueblos Nasa y Misak señala que el poder de su sabiduría reside en lo mucho que conocen la naturaleza y así mismo estos saberes se reflejan y se reproducen en sus lenguas propias. Su propuesta de educación propia parte de la relación con la naturaleza,

Los pueblos Nasa y Misak argumentan la necesidad de practicar y profundizar las formas de tradición y representación cultural (idioma, cosmovisión, prácticas culturales), de donde emergen los sentidos, la organización y distribución de sus concepciones, señas y valores, que retoman el gesto ritual del reconocimiento a la autoridad, el territorio y las prácticas culturales, que no emanan de un mandato normativo externo, se nutren en el trabajo comunal que se ordena por medio del aspecto cultural del reconocimiento, beneficio mutuo, reciprocidad y complemento que opera entre quienes ejercen la función de autoridad y los miembros de la comunidad (Fayad, 2020, p. 135).

En el conocimiento tradicional *el saber* se crea mediante *el estar*, que está vinculado a la espacialidad (el territorio) y también se compone de las tradiciones y prácticas ancestrales comunitarias, es decir, *el hacer*, por medio de las actividades rituales, el uso de plantas para medicina, representaciones culturales, entre otras. El estar-hacer es indivisible, es un estar-sabiendo-hacer situado. “Todo lo que se sabe está en una espacialidad territorial de la madre tierra (*estar*), que al hacer las distintas prácticas culturales se coloca en un *saber estar haciendo*” (Fayad, 2020, p. 21).

A esta comprensión de la educación propia se suma la de Iván Zuluaga Giraldo y Wilson Alejandro Largo Taborda (2020), quienes enfatizan en los planes de vida cómo base para la educación propia en Colombia,

Las comunidades indígenas, desde sus proyectos educativos y los planes de vida, enfocan un modelo de educación propia que permite el encuentro con las prácticas culturales, el rescate de la identidad y la autonomía, con base en el reconocimiento de los sujetos que las integran y el desarrollo del territorio como oportunidad de vida. (...) La implementación de la educación propia, desde los planes de vida, permite el fortalecimiento de las comunidades indígenas, desde sus saberes ancestrales y culturales, el reconocimiento del territorio como un espacio sagrado y lleno de vida y la espiritualidad como una relación de dignidad y experiencia personal y comunitaria. Este plan se compone de saberes como la historia, cultura, saber ancestral, participación comunitaria, territorio, justicia, salud, ambiente y educación propia. Esta última, transmitida de generación en generación, fortalece la identidad, la autonomía y el desarrollo cultural, convirtiéndose en un pilar para la preservación, apropiación y avance de las prácticas culturales en cada territorio (Zuluaga y Largo, 2020).

La educación propia a su vez representa la posibilidad de resistir al proyecto sistemático de desaparición al que han sido sometidos históricamente las comunidades indígenas en sus territorios. La educación propia contribuye a la generación de un pensamiento autóctono por el cual ha sido viable entre muchos otros asuntos, pensar las propias problemáticas, ganar mayores niveles de organización, formar mentalidades críticas y vincular a la gente en su propio proyecto de vida (Zuluaga y Largo, 2020).

Al ser la educación propia un proceso que debe construirse respondiendo a las realidades de los pueblos, las reflexiones que se realizan en esta investigación en torno a lo educativo se entienden en gran medida desde la educación propia serrana, esta concepción de educación

propia está construida al rededor del territorio y la importancia de su sacralidad, espiritualidad y la relación directa que tiene este con la vida de los sujetos. En el caso particular del Kankuamo su educación propia es también una apuesta por la recuperación cultural de la tradición indígena.

1.5.1.3. Crítica a la colonialidad del saber

En último lugar está la categoría de análisis sobre la *colonialidad del ser y del saber*, la cual es desarrollada por Aníbal Quijano quién plantea que a partir del colonialismo se estableció en el mundo un proyecto colonial de que tiene como base esencial la clasificación y jerarquía racial, poniendo en el centro de este proyecto de mundo a Europa, tanto racial y epistemológicamente, buscando posicionarse como sociedad dominante y subordinando al resto del mundo,

La elaboración intelectual del proceso de modernidad produjo una perspectiva de conocimiento y un modo de producir conocimiento que dan muy ceñida cuenta del carácter del patrón mundial de poder: colonial/moderno, capitalista y eurocentrado. Esa perspectiva y modo concreto de producir conocimiento se reconocen como eurocentrismo (Quijano, 2014, p. 798).

Desde la perspectiva de Quijano, es por medio de este proyecto de dominación que emerge con la modernidad occidental, el cual se sustenta en la clasificación racial y en la jerarquización de los saberes cómo dichas estructuras han legitimado históricamente profundas desigualdades sociales, económicas y epistémicas. El planteamiento del autor habla sobre abrir la posibilidad de cuestionar el imaginario de dominación de la modernidad occidental y reconocer la existencia de otras formas de pensar y otros saberes que han sido históricamente marginados (Quijano, 2014).

Esta crítica a la hegemonía epistemológica es entendida por Boaventura de Sousa Santos también como *epistemicidio*, “El privilegio epistemológico que la ciencia moderna se concede a sí misma es, pues, el resultado de la destrucción de todos los conocimientos alternativos que podrían venir a enjuiciar ese privilegio. En otras palabras, el privilegio epistemológico de la ciencia moderna es producto de un epistemicidio. La destrucción del conocimiento no es un artefacto epistemológico sin consecuencias, sino que implica la destrucción de prácticas sociales y la descalificación de agentes sociales que operan de acuerdo con el conocimiento enjuiciado” (De Sousa Santos, 2009, p. 81).

De Sousa expone la pretensión de la hegemonía occidental de anular los saberes y narrativas del sur global, o de las periferias y lugares subalternizados. Estas epistemologías que producen mundo y saberes que se resisten a ser remplazadas e invisibilizadas por las epistemes hegemónicas propias de la ciencia moderna (Santos, 2018).

En su crítica a tal hegemonía epistémica De Sousa Santos propone el encuentro y reconocimiento de saberes desde diversos lugares, culturas y tradiciones, es lo que él denomina una Ecología de Saberes,

A lo largo del mundo, no sólo hay muy diversas formas de conocimiento de la materia, la sociedad, la vida y el espíritu, sino también muchos y muy diversos conceptos de lo que cuenta como conocimiento y de los criterios que pueden ser usados para validarlo (Santos, 2009, p. 184).

La crítica a la *colonialidad del poder y del saber* ha sido ampliada por distintos autores, una de ellas es Catherine Walsh, académica estadounidense radicada en Ecuador, quién propone la categoría Decolonialidad desde una perspectiva de lo educativo, epistemológico y cultural. Walsh plantea que la decolonialidad debe ser una práctica pedagógica, ética y política constante, que les abre espacio a las epistemologías de la periferia global, no hegemónicas. El propósito de la pedagogía decolonial es la construcción de un proceso continuo de formación de sujetos críticos y colectivos que puedan sentir, pensar y actuar desde la diferencia para construir realidades distintas. No lo concibe como algo acabado sino como un proceso constante para la transformación de sujetos y realidades.

Es así como las pedagogías decoloniales deben construirse desde los saberes de las comunidades, negros, pueblos originarios, mujeres y comunidades históricamente despojadas. Estas deben procurar ser horizontales y poner en diálogo las distintas formas de ver el mundo, es decir, construir diálogos interculturales que no busquen asimilar lo otro, lo distinto, sino poner en diálogo todo el conjunto de saberes y visiones de mundo, reconociendo la alteridad. Es importante recordar que estos procesos no son únicamente teoría y de hecho priorizan la práctica, pues nacen en las distintas comunidades y territorios que resisten a la modernidad capitalista por medio de las prácticas decoloniales (Walsh, 2013).

Walsh, en lo que podría ser un diálogo con lo planteado por Quijano, plantea que la educación moderna es uno de los principales espacios de reproducción de la colonialidad del saber, pues es un escenario donde se privilegia la racionalidad científica occidental por lo que deslegitima otras formas de conocimiento. Para Walsh, las prácticas decoloniales buscan cuestionar estas

jerarquías epistemológicas y abrir espacios para la legitimación de saberes históricamente subordinados.

La perspectiva que propone Walsh aterriza de manera muy acertada en el caso de los pueblos Serranos, particularmente cuando este enfoque decolonial destaca el papel central de los pueblos indígenas y negros y de los movimientos sociales, quienes son los que gestan este pensamiento y estas pedagogías decoloniales. A su vez, sostiene que estos pueblos no solo resisten o se oponen a la estructura colonial, sino que, por medio de su existencia misma, de sus saberes y formas de relacionamiento, defienden su territorio y resisten de forma activa, creando conocimientos y/o saberes desde los propios pueblos y reafirmando sus identidades. Esto se observa en la cosmovisión de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, la cual se opone de forma inherente al proyecto moderno/colonial, porque entiende el territorio como un lugar para la conservación de la naturaleza, para cultivar el pensamiento y la espiritualidad, lo cual se opone radicalmente a la modernidad capitalista, por lo que esta forma de concebir la vida implica en sí misma una resistencia.

1.6. Diseño Metodológico

El campo educativo es un escenario privilegiado para aproximarse desde un enfoque etnográfico y de la investigación participativa, ya que estos nos permiten describir e interpretar los acontecimientos sociales y culturales de manera situada en un contexto determinado. En esta investigación nos proponemos conocer la realidad del territorio kankuamo tanto por medio de la revisión de fuentes bibliográficas y documentales como a través de fuentes primarias directas, es decir, a partir de las voces, experiencias, conocimientos y valoraciones de distintos grupos de la de comunidad mediante el uso de

entrevistas, la participación y la observación activa en algunos eventos y en dinámicas cotidianas del resguardo.

En este sentido, acogemos la investigación cualitativa, en particular el método etnográfico por medio de trabajo de campo, que facilita, por medio de distintas metodologías, la recopilación y análisis de información que dan cuenta de la cultura serrana y especialmente kankuama. La etnografía, en este caso, no tuvo un carácter participativo en el sentido de la investigación-acción, sino que se orientó a la comprensión situada de las prácticas, saberes y formas de vida del pueblo kankuamo desde la escucha directa y la observación en territorio.

Metodológicamente, en especial, se desarrollaron diálogos abiertos y en profundidad con autoridades y variados liderazgos de la comunidad, entre ellos con quien podría ser el “histórico” cabildo del pueblo Kankuamo, Jaime Enrique Arias, quien fue cabildo gobernador durante 23 años y autor del ordenamiento educativo Kankuamo conocido como el Maku Joguki, y fundador en 1993 de la Organización Indígena Kankuama.

Con el mayor Jaime Arias, charlamos alrededor de su experiencia de vida, en relación con su identidad cómo kankuamo, conociendo su historia de vida para así poder entender cómo llegó a apostarle, cómo proyecto de vida, la construcción de una organización política que luchara por construir una identidad indígena que estuviese en el centro de la armonización del territorio, sobre todo, en el caso de Jaime, desde un enfoque educativo.

Complementado el diálogo extenso con Jaime Arias también se entrevistó en reiteradas ocasiones a quien es actualmente el cabildo gobernador, Jaime Luis Arias, con quien se profundizó en la relación territorio-educación por medio de su experiencia en el ejercicio de gobernanza.

Otros diálogos y ejercicios de observación participativa se dieron a partir de sucesivos encuentros en “la casa del encuentro”, la kankurua de Lagunita, en Makumake, Resguardo Kankuamo con la autoridad Daniel Maestre.

La construcción de fuentes orales fue complementada con la elaboración de “diarios de campo” en actividades festivas de la comunidad como la Fiesta del Corpus Christi en Atanquez, la Fiesta de la Panela, y otras festividades propias del resguardo. Todo ello contribuyó al análisis, problematización y sistematización de la relación existente entre educación y territorio pues sus expresiones culturales cotidianas hacen parte también de la educación propia.

Los encuentros con la gente fueron mayoritariamente en la comunidad de Atanquez. Capital de pueblo Kankuamo y en Chemesquemena, comunidad de dónde es originario el mayor Jaime Enrique Arias. En Atanquez se realizó el Corpus Christi, fiesta que tiene lugar cada año entre el mes de mayo y el mes de junio, participé de la versión realizada en el año 2025. Durante la vivencia misma de la fiesta fui preguntando sobre la simbología que hay en las comparsas. En Chemesquemena también asistí a la Fiesta de la Panela, la cuál además de ser una fiesta con conciertos y demás, da lugar a una gran feria de emprendimientos todos en torno a productos propios hechos a partir de la caña de azúcar y derivados, reinado de la

panela donde las candidatas construyen su vestuario a partir de elementos de la panela y la caña de azúcar. Participé también de conferencias sobre la importancia de la panela para las economías propias. Por último también participé del Encuentro Cultural del Baile de la Gaita en la comunidad de Guatapurí, fiesta cultural que resalta la música propia del Kankuamo, las danzas de carrizo y chicote.

Dentro del trabajo de campo también puede encontrarse las recurrentes visitas a Chemesquemena y Guatapurí, donde me posé en la casa de la mayora Rosa, convivíamos en el marco de sus costumbres y subíamos a la sierra a conocer los cultivos de maíz y aguacate.

En la ciudad de Valledupar, donde viví durante dos años, participé de múltiples encuentros con la comunidad CKV, Comunidad de Kankuamos residentes en Valledupar.

Mi abuela Ruth Margarita, es una de las personas no indígenas en Valledupar que mejor conoce al pueblo Kankuamo, también le realicé una entrevista para nutrir la investigación.

Capítulo 1. Desarmonías: Contextualización histórica de la reconstrucción cultural del pueblo kankuamo.

”...kankuama vino de Usikungui, Usikungui, de'llos Palomino más pa'cá; de ellos... donde nació. La madre los dejó"

Palabras del mamu Wiwa, Rumaldo Gil, recordando pedazos de la historia de los Kankuamos que su abuela le contaba (Pumarejo, 2003)

La historia de los Kankuamos es muy anterior a la llegada de los europeos a sus tierras, incluso hay quienes sostienen que tienen un parentesco con los Tayrona y que, junto con los Arhuacos, Kogis y Wiwas son los descendientes directos de este pueblo que fue exterminado por los españoles. Su historia y sus memorias, cómo la de muchos pueblos originarios, solo existe en algunos escritos de los cronistas y misioneros españoles y en la memoria de los mayores, en el relato contado oralmente y reproducido a partir de su existencia misma como pueblo. Sin embargo, sobre esta historia poco se ha documentado, lo que impone la urgente necesidad de escuchar atentamente estos saberes que circulan en distintos miembros de la comunidad.

En consecuencia, esta contextualización histórica es un intento por reconstruir desde distintas fuentes algunas memorias que narran y constituyen su historia y que hacen al pueblo kankuamo lo que es hoy, con sus heridas, desarmonías y su fuerza.

2.1. La grandeza Tayrona

En la Sierra Nevada de Santa Marta habitaron, durante la época prehispánica, diversos grupos indígenas que hoy suelen agruparse bajo la denominación de "Tayrona". Los vestigios arqueológicos dan cuenta de la complejidad social, arquitectónica y tecnológica de estas poblaciones, visible en asentamientos como Ciudad Perdida.

Estos indios de la montaña son llamados Arhuacos y son gente tan particular que difieren completamente de todos los otros que he visto cerca del mar Caribe, y deben ser los remanentes de una gente muy antigua y particular, y mucho más desarrollada, que en algún tiempo remoto fueron obligados a tomar refugio en las partes altas de la montaña debido a las presiones y la violencia de vecinos mucho más salvajes (Nicholas, 1901, citado por Arias, 2011).

Si bien este tipo de relatos constituye una fuente histórica relevante para comprender las representaciones tempranas sobre los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, es necesario advertir que categorías como “más desarrollada” o “más salvajes” responden a una perspectiva colonial, racializada y evolucionista propia de la época. Por tanto, esta no es asumida en esta investigación como una descripción objetiva de las sociedades indígenas, sino como expresiones de los imaginarios coloniales desde los cuales fueron producidas.

Estas comunidades poseían una organización social jerarquizada, un complejo sistema de terrazas y caminos empedrados, así como de ductos para la conducción de las aguas. Los Tayrona eran además hábiles orfebres y alfareros.

En 1565 Fray Pedro de Aguado Noticias se refería a la Sierra Nevada de Santa Marta maravillado; contaba en sus *historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias*

occidentales: “porque si hay algún paraíso terreno en estas tierras de indios, parece ser éste...” refiriéndose de manera extensa a los cultivos, los árboles frutales, los avances arquitectónicos, las joyas que usaban las mujeres y las artesanías que elaboraban, toda una etnografía del encuentro con otra cultura (Arcila, 1950).

A pesar de las diferencias culturales y confrontaciones políticas, las comunidades que allí habitaban en el período prehispánico sostenían importantes relaciones de intercambio comercial de mantas de algodón y oro, por sal y pescado, con los de la zona costera y los de las tierras bajas del centro, las cuales fueron impactadas de forma negativa por el control español en las tierras bajas de la Sierra Nevada (Mendoza Ramos, 2009, p. 33).

2.2. El primera irrupción del orden colonial

La Sierra Nevada de Santa Marta representó una barrera natural para los propósitos de dominación y expansión territorial de los españoles durante los siglos XVI y XVII, su geografía poco accesible y accidentada, que no permitía el empleo de la caballería, la falta de hombres y la resistencia indígena impidieron el control colonial (Mendoza Ramos, 2009). A final de siglo XVI y comienzos del XVII el gobernador de Santa Marta don Juan Guiral Velón declaró la guerra total de exterminio a los indígenas Tayrona, de quienes descienden los cuatro pueblos de la sierra, “Condenó a muerte a todos los caciques, llevándolos a la horca o a la hoguera, ordenó quemar sus casas y campos, y sus aldeas fueron saqueadas por sus tropas” (Manjarrés, 2018).

Tras un siglo de cruentas batallas continuas con los españoles, los Tayrona fueron derrotados, los españoles se interesan entonces por otros territorios, hacia el sur del país y los indígenas sobrevivientes y sus descendientes convirtieron en lugares de refugio las tierras medias y

altas de La Sierra Nevada en donde vivieron en relativo aislamiento por espacio de tres siglos, con ataques esporádicos de destrucción de aldeas, asesinato de sus líderes y una lenta expansión de la frontera colonial y la consolidación de núcleos urbanos de españoles.

No fueron ajenos a esta dinámica los Kankuamos, quienes se vieron forzados a migrar de parte de su territorio ancestral en las zonas más bajas, comenzaron a recular a manera de huida y de forma progresiva subieron las montañas de la Sierra Nevada, inicialmente hasta zonas como Ramalito y Atanquez y luego se resguardaron más arriba, en Chemesquemena y Guatapurí y todos los asentamientos que constituyen hoy el resguardo Kankuamo.

En 1691 volvieron los españoles al territorio indígena con más fuerza y un mandato evangelizador más claro. El fraile Francisco Romero fue solicitado para evangelizar al pueblo indígena de la Sierra Nevada pues había noticias de que los Arhuacos continuaban con “idolatrías paganas” en sus templos, al llegar a la región de Atánquez (pueblo Kankuamo) descubrió que los indígenas liderados por sus sacerdotes nativos practicaban “extraños” cultos y adelantaban rituales en honor a los dioses Uribe (1990, p. 81)⁴.

2.3. El mandato evangelizador y la pérdida cultural

Para el siglo XVIII, los españoles inician un ambicioso proceso de colonización y catequización en la Sierra Nevada con la estrategia de conformación de "pueblos de indios", en los cuales se instauraban cambios profundos en el sistema productivo y político. La estrategia de la colonización española partía de la catequización, de la imposición de

⁴ Cabe recalcar que para los españoles que invadieron este territorio no reconocían las diferencias entre los cuatro pueblos que habitaban la sierra, lo cual se podía leer en sus relatos, en los cuales se referían a todos como “indios arhuacos”.

creencias espirituales y religiosas del catolicismo, para lo cual llegaron al continente americano frailes franciscanos (Arcila, 1950).

Dicha evangelización partía de la premisa de que la religión católica era la única fe válida por derecho divino, de que los reyes católicos eran la única autoridad válida, la cultura hispánica el único parámetro cultural y la lengua castellana el único referente para comunicarse.

Estos valores se imponían con diversos métodos de disuasión los cuales incluían procesos de enseñanza, pero también formas violentas de imposición con castigos físicos a quien no obedeciera, la destrucción de ídolos y la prohibición de todo tipo de rituales, valores y creencias de la cultura indígena (Duarte, 2018).

Una práctica realizada de forma muy frecuente en la sierra, por parte de creyentes -muy propia de la evangelización- fue la quema de *teroaricas* o *kankuruas* sitios sagrados del y el diálogo alrededor de lo espiritual. Esta práctica inició en la Sierra a finales del siglo XVII, y persiste hasta hoy, desde ese entonces los curas y creyentes en general direccionaban sus acciones hacia estos sitios sagrados pues decían que eran espacios de adoración al demonio.

Esta práctica que comienza en la colonia orientada hacia la evangelización, se ejerce hasta el día de hoy, por distintos actores, como en el marco del conflicto armado o incluso dentro de conflictos internos de pobladores de la sierra no pertenecientes a los pueblos originarios, pero evidencia un mensaje simbólico muy claro: la desaparición de la cultura por medio de la imposición de una nueva directriz religiosa-espiritual; donde antes vivía el *mamu*, donde antes se hacía pago a los padres espirituales ahora se edificaban iglesias y vivían sacerdotes. Esta fue la lógica que orientó la eliminación de la cultura Kankuama.

Un ejemplo de esto fue la construcción de la iglesia vieja en la capital del Pueblo Indígena Kankuamo, Atanquez. Un hecho que marcó la historia del pueblo kankuamo a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX y que representó la fundación española de Atanquez y su constitución como centro poblado, adicional a la llegada de curas y colonos que comenzaron a habitar el lugar.

Esta práctica de imposición física de templos católicos sobre los templos de la cultura que se invade fue una práctica que se dio en otros escenarios, como la reconquista católica de la península ibérica y particularmente de Andalucía, en la cual se construían iglesias sobre las ruinas de las mezquitas destruidas, una práctica común de transformación de los *minaretes* o lugares de culto en escenarios de conflicto y cambios de poder.

Los ámbitos de lo público y de lo privado también son fundamentales a la hora de entender las pérdidas en la cultura. El ámbito de lo privado se refiere en este caso a los usos y costumbres que los indígenas en su vida cotidiana -manifestaciones culturales tales como la elaboración de elementos de cultura material: tejer mochilas, elaborar y usar mantas de algodón, hablar la lengua propia-, acciones que por su carácter de intimidad familiar se configuraron como lugares de resistencia cultural, que se efectuaban aún en contravía de las órdenes de los colonizadores.

Fue esta situación lo que permitió configurar espacios femeninos de resistencia y de protección de los elementos culturales propios, pues las labores hechas predominantemente por las mujeres eran relegadas al ámbito de lo privado, lo que posibilitó la conservación de los rasgos culturales tradicionales tales como el tejido de mochila, tradición que luego iba a ser recuperada en sus procesos de reetnización (Zapata, 2016).

Por el contrario, el ámbito de lo público estaba tomado por los españoles y particularmente los sacerdotes capuchinos, quienes decidían lo que era permitido o prohibido en los espacios públicos, como las plazas, parques e iglesias. Fue emblemático de dichas prohibiciones el caso de Atánquez, Los indígenas varones eran quienes ocupaban y usaban el espacio público, por lo cual se vieron más expuestos a las pérdidas culturales, siendo forzados a cortarse el pelo, dejar de *poporear* y vestir de “civil” (Zapata, 2016; Dolmatoff, 2012).

Dolmatoff (2012) cuenta que por su paso por Atánquez, aproximadamente en 1950, ya no había hombres con atuendo tradicional, pero sí mujeres kankuamas vestidas de manta y collares. La cultura kankuama en el territorio dejó de ser predominante y la pérdida cultural parecía inminente. El imaginario del indio como “malo” comenzó a calar profundamente en las gentes del pueblo, no existía respeto hacia los *mamus*, por los trabajos tradicionales de sanación espiritual y natural y la instalación de los curas era cada vez más normal. Para entonces la lengua kankuama sólo se practicaba de noche y en espacios privados.

No obstante, es necesario problematizar las interpretaciones que plantean una desaparición de la cultura kankuama. Si bien los procesos de colonización, evangelización y mestizaje transformaron profundamente las formas de vida del pueblo, ello no implicó una pérdida total de su identidad cultural. Por el contrario, diversos elementos culturales, prácticas comunitarias, memorias familiares y formas de relación con el territorio persistieron, aunque muchas veces de manera menos visibles.

Para la época en que Reichel Dolmatoff se internó a hacer trabajo de campo en el territorio kankuamo, la lengua kankuama (denominada como *kakachu-kua*, o *kakatutukua*, o *atankes*) no contaba con hablantes. Solo se mantenían algunos términos insertados y compartidos en el habla relacionados con nombres de sitios, árboles, animales, etc. (Reichel-Dolmatoff:

2012). Para dicha época, Atánquez enfrentaba un fuerte conflicto social y era un pueblo que se afirmaba entre los “indios” y “los civilizados”.

2.4. Resguardo espiritual kogui

La entrevista realizada con la antropóloga y etnohistoriadora Ruth Ariza Cotes, quien ha efectuado exhaustivas investigaciones con las autoridades tradicionales y espirituales de las cuatro etnias de la Sierra Nevada de Santa Marta, es muy reveladora respecto de las consecuencias del fenómeno de pérdida de la identidad cultural kankuama.

Relata la investigadora que los últimos mamus kankuamos decidieron entregar el conocimiento ancestral-espiritual de su pueblo a los kogui para que fuera conservado,

Al parecer esta realidad era inevitable, era el destino del pueblo kankuamo, esto ya había sido adivinado por los mamus pues quienes también habían migrado por distintas razones al territorio que ancestralmente fue asignado al kankuamo, pero que los mismos kankuamos habían solicitado que fuera ocupado y cuidado por el pueblo kogui en cabeza de los mamus (Entrevista a Ruth Ariza Cotes, septiembre de 2025).

Fue así como en el año 1890 el mamu Belacho Villazon, último mamu kankuamo llamó a los mamu kogui Martin Barros y Manuel Ramos, para enseñarles el conocimiento tradicional y que ellos siguieran reproduciendo y preservando sus tradiciones culturales, por lo que le entregó la máscara de oro para *el baile de la Cansamaría*⁵, les entregó el conocimiento

⁵ Tani-cansamaría, es un baile ritual presente en el pueblo Kankuamo y Kogi, tiene una fuerte connotación espiritual y busca incidir en el rumbo de los acontecimientos a favor de la madre universal, reequilibrando el orden cósmico.

kankuamo para que siguieran realizando el pago que había sido asignado por los padres espirituales al kankuamo.

Según la cosmovisión serrana cada uno de los cuatro pueblos tiene el compromiso de hacer pago y, trabajo tradicional espiritual. Cada uno tiene asignado unos lugares específicos, unos tipos específicos de trabajo para pagar o retribuir al universo. Esto se lo entregó los padres y madres julespirituales.

Así fueron quedándose en el territorio y acompañando los hermanos koguis al kankuamo. Los koguis desde los primeros tiempos han cumplido un papel importante en la resistencia y lucha del kankuamo por no desaparecer, han heredado y cuidado el conocimiento ancestral y el territorio.

Los koguis reconocen que estas tierras fueron asignadas originalmente a los kankuamos por padres y madres, por lo que su paso por allí es a modo de préstamo y son enfáticos al recordar que hay un ciclo que debe cumplirse para la entrega del territorio (Pumarejo; Morales, 2003).

El siguiente es un relato del Mamu kogui Martín Barros quien conversó con Gerardo Reichel Dolmatoff sobre este préstamo hace unos cuarenta años e ilustra muy bien lo mencionado anteriormente:

(...) según él, la Madre había dado todas las tierras de san José, Chendukua, Kamintúkua, Abingüe, La Macana y Atánquez a los "hermanitos" kankuama. Pero hace cuatro siglos que los koguis habían 'alquilado' estas tierras de los kankuama de Atánquez. Para estos cuatro siglos Mama Martín calcula la vida de cinco mamás, siendo él mismo el cuarto de estos. El quinto mamá, en este caso, el hijo de Mama Martín, tendrá que devolver las tierras a los atanqueros, cumpliendo así el contrato mítico de este alquiler. Con mucho

énfasis Martín me explicó la responsabilidad que tenían los kogi en cumplir este compromiso.

"(...) entonces ellos entregaron el poder al kogi, pa'que el kogi ayudará al kankuama cuando estuviera el kankuama en trabajo, porque ellos no son olvidados, ellos no son mal agradecidos, lo que pasa es que el desconocido es el que quiere saca a uno, pero hay gente que sí reconocen que lo que saben es por los kankuama" (Pumarejo, 2003).

2.5. Fin de las misiones

Luego de las guerras de independencia y la creación de la república, las distintas misiones religiosas se debilitaron y con ello los procesos de evangelización que los curas mantenían en la sierra.

Las misiones fueron expulsadas de Colombia en la época de la independencia, en el año 1818. Sin embargo, en la sierra nevada en el año 1916, a petición de los arhuacos, quienes pedían la construcción de una escuela, se dio el regreso de los mismos misioneros evangelizadores capuchinos (Bastien Andre, 2015).

Así, en el marco de la Misión Goajira, Sierra Nevada y Motilones y en un intento de reinventar sus métodos de evangelización que hasta el momento no habían sido del todo fructíferos, deciden crear orfelinatos en distintos territorios de la Misión, entre estos Nabusimake, -el nombre en Ika o lengua arhuaca- o cómo los capuchinos lo nombraron “San Sebastián de Rábago” La que hoy es la capital del pueblo Ika (Bastien Andre, 2015).

El Estado colombiano accedió a la construcción de estos lugares pues era de su interés tener el control sobre lugares apartados del territorio nacional y se interesó en respaldar a las debilitadas misiones religiosas. El retorno de los capuchinos podría interpretarse como un

nuevo intento de la iglesia para expandir la religión católica “salvando las almas de los indios en su desgracia”, pero también la posibilidad de establecer una alianza para ganar el apoyo hacia el naciente Estado republicano⁶.

El internado u orfelinato era un recinto civilizatorio donde crecían los niños y niñas que arrebataban a sus familias y que permanecían hasta que les consideraban suficientemente educados. En este lugar les cortaban el pelo en contra de su voluntad, les prohibían el uso de la lengua propia, les quitaban la manta y los hacían usar ropa “de civil”. Estos escenarios no representaban un verdadero lugar de enseñanza, a excepción de la catequización, haciendo énfasis en las labores agrícolas y de trabajo no asalariado de los niños y adolescentes (Duarte, 2018).

Décadas de evangelización y aculturación llevó a que en 1986 los arhuacos se toman el orfelinato, llegaron familias de muchos lugares a de donde habían huido años atrás para conservar su cultura, y se instalaron durante días en San Sebastián de Rábago, al ritmo del *chicote*, música típica de la sierra, en una toma pacífica que exigía la salida de los capuchinos. Estos en efecto salieron expulsados. La expulsión de los Capuchinos de Nabusimake, fue emblemática y tuvo repercusión en los otros territorios de la Sierra, en la medida en que constituyó un hito histórico que impulsó a los pueblos a construir educación propia y autonomía en sus territorios. Aunque esto significó un impulso en el ámbito educativo, la injerencia de externos sobre el territorio continuaba.

2.6. Otras migraciones

⁶ Volver: retorno de los capuchinos españoles al norte de Colombia a finales del siglo XIX Bosa Bastien Andre, 2015.

Por la ubicación geográfica de Atánquez, cerca de La Guajira y en el corazón del Cesar, han tenido lugar allí muchas migraciones de diferentes poblaciones y por distintos motivos. Esta situación ha hecho que la vida y la identidad serrana se haya visto afectada pero también alimentada por el constante encuentro cultural con otros.

2.7. La presencia del conflicto social y armado en el territorio

En 1945 comienzan a verse los primeros vínculos y apariciones de las guerrillas partidistas en el territorio Kankuamo. Se aparecían en Atánquez los chulavitas y perseguían a los pobladores en busca de liberales. En 1966 el Ejército Nacional perpetró el primer asesinato en contra de un kankuamo, acusándolo de pertenecer a un grupo armado, lo torturaron y asesinaron (Ardila, 2015).

En 1970 empieza a haber presencia y a escucharse hablar del ELN en el territorio y paralelamente se dan los inicios de la bonanza marimbera, la época del auge del tráfico de marihuana producida en el caribe colombiano (Tejiendo Caminos, 2021, p. 68). La bonanza marimbera tuvo lugar en la parte oriental del norte de Colombia, especialmente en la Guajira y La Sierra Nevada y sus alrededores, por lo que Atánquez se estableció como un lugar estratégico para el transporte de la mercancía y en general para distintas actividades propias del narcotráfico, por lo que muchas familias provenientes de la Guajira se asentaron en allí, incluso se creó en 1980 un grupo armado llamado *Los Guajiros*, quienes estaban al frente de las actividades delictivas que se realizaban alrededor del negocio de la “marimba”. También hubo afectaciones a la naturaleza y a la siembra de pancoger de la gente del pueblo, pues en la guerra contra las drogas y los cultivos ilícitos rociaban fumigantes pensando que era marihuana, pero en realidad contaminaban el pan coger del kankuamo.

En 1984 aproximadamente fue cuando llegó la guerrilla de las FARC a la parte alta del territorio, hacia los lados de Guatapurí. Con su llegada también empezaron los intentos por reclutar a los jóvenes de la comunidad. Con la llegada de la guerra de guerrillas los kankuamos empezaron a ser vinculados con los grupos guerrilleros, estigmatizados por el Estado y por los sectores contrainsurgente y, en consecuencia, perseguidos y asesinados. Los líderes de las comunidades hablan de aproximadamente 450 personas kankuamas asesinadas como falsos positivos entre 1985 y el 2008 (Tejiendo Caminos, 2021).

En la segunda mitad de la década del noventa se agudiza la disputa en el territorio. En 1996 las AUC comenzaron a hacer mayor presencia en la parte baja del territorio (Atánquez, Ramalito, La Mina) mientras que la presencia de la guerrilla era mayormente en la parte alta (Guatapurí, Chemesquemena).

Al estar en el medio entre ejército, guerrilla y paramilitarismo los kankuamos vivían su cotidianidad obligados a hacer cosas que eran vistas como colaboración para los otros bandos. Actividades que hacían bajo presión como lavar uniformes de guerrilleros que se habían asentado en el territorio, y que a las familias kankuamas no les quedaba de otra que convivir con ellos. Por esto, luego serían acusados por la fuerza pública o paramilitares de pertenecer a las filas de la guerrilla.

En el año 1998 se intensificó el genocidio llegando a su pico más alto en 2003 bajo el gobierno de la “seguridad democrática”. Según el informe de desarmonías del pueblo Kankuamo Tejiendo Caminos (2021), el asesinato de Consuelo Araujo Noguera, una figura de muchísima importancia en la región fue ministra de cultura y una de las creadoras del festival de la Leyenda Vallenata. Su secuestro y asesinato fue realizado en el territorio kankuamo, interceptada en Patillal (entrada a territorio kankuamo) y conducida por muchos

tramos a pie por todo el territorio hasta la Nevadita, territorio Arhuaco donde finalmente fue asesinada. La gente de la comunidad cuenta cómo presenciaron el secuestro y transporte de “La Cacica” por los pueblos.

2.8. La masacre de los kankuamos

Este hecho produjo mucha estigmatización al pueblo Kankuamo, pues uno de los condenados por el asesinato de La Cacica, Consuelo Araujo Noguera, era un hombre perteneciente al pueblo Kankuamo, de apellido Arias. Este apellido junto a Montero son los dos apellidos que más se repiten en la comunidad, casi todas las familias en el resguardo son Arias.

Entre 2002 y 2004 la masacre al pueblo kankuamo se intensificó, pues según distintos testimonios, Hernando Molina, hijo de La Cacica e influyente político de la región, quien luego fue acusado y condenado por paramilitarismo, tenía una fijación de venganza contra quien portara el apellido Arias, así fue como se fortaleció ese estigma de que los kankuamos, y más precisamente, los Arias eran cómplices y/o guerrilleros. En 2004, Molina es elegido en la gobernación del Cesar. Durante su gobierno se mantuvo la masacre al pueblo Kankuamo, cuyo caso más emblemático fue el de Óscar Enrique Montero Arias, un profesor kankuamo que fue asesinado en inmediaciones de la sierra nevada, acusado de ser colaborador de la guerrilla.

Según el Observatorio de Derechos Humanos de la Presidencia de la República, entre el año 2000 y 2005 fueron asesinados 253 indígenas en la Sierra Nevada, de los cuales un 68% pertenecían al Pueblo Kankuamo.

El pueblo indígena Kankuamo, reportó a la Comisión de la Verdad que desde los ochenta se comenzaron a presentar asesinatos en sus doce comunidades perpetrados por las guerrillas

de las FARC-EP y el ELN. Entre los años 2000 y 2005, la Organización Indígena Kankuama (OIK) registró 228 homicidios a manos de las AUC, algunos en asocio con miembros de la fuerza pública. Otra cifra para resaltar es la de 22 personas víctimas de los denominados falsos positivos del pueblo kankuamo. Estos asesinatos dejaron 200 viudas y 700 huérfanos en el pueblo Kankuamo. El 23 de septiembre de 2003, la CIDH emitió una medida cautelar a favor del pueblo Kankuamo por hechos relacionados con asesinatos, actos de violencia generalizada, amenazas y desplazamiento forzado por parte de paramilitares.

Otra consecuencia de la guerra en el territorio fue la presencia de todos los grupos armados, particularmente del Ejército Nacional, en los sitios sagrados de pago, estos lugares fueron utilizados como trinchera militar o como lugares para realizar asesinatos. De igual modo, se llevaron elementos sagrados de valor cultural para el pueblo kankuamo o los destruyeron de distintas maneras (disparándoles, acampando en ellos o trasladando “los tincanas” -guardianes de los sitios sagrados-).

Esta situación afectó todo el Tejido de Vida e integralidad cultural del pueblo kankuamo, desequilibrando el cumplimiento desde el orden ancestral de cada uno de los sitios para su alimento, los cuales permiten la sostenibilidad de la cultura Kankuama.

Estas prácticas de exterminio cultural y material, como hemos mencionado, provienen desde la época de la conquista española quienes llegaban a nuestros territorios a derribar y profanar los sitios sagrados con la instalación de iglesias como representación del poder sobre ellos. Para el kankuamo tal injerencia ha representado un irrespeto y una desarmonía porque los sitios sagrados son lugares de interconexión y fuerza espiritual que permiten que el mundo como lo conocemos exista y, sobre todo, exista en equilibrio, por lo que el desarrollo de actividades bélicas allí significa un hecho muy preocupante para los serranos.

Así como los sitios sagrados, otro lugar que fue desarmonizado durante las últimas décadas del siglo veinte fueron las *kankwruas* o *teroaricas*, haciendo de ellas campos de batalla y una vez más quemándolas durante la guerra, como había pasado históricamente en la colonia, atentando contra su cultura. (J.Arias, comunicación personal en entrevista, 24 de noviembre de 2025). La naturaleza y el equilibrio de sus ciclos, todo el territorio fue víctima, y como veremos más adelante el territorio no es visto de manera separada a la existencia humana o a los seres vivos, por el contrario, es concebido como un todo.

Uno de los hechos victimizantes que más cabe recalcar en este esbozo histórico fue el desplazamiento de cientos de familias del territorio, desde la llegada de los españoles hasta la masacre de los Arias, los kankuamos han tenido que huir por la guerra sistemática de exterminio que han padecido. Por esta razón, existen muchas comunidades kankuamas por fuera del resguardo, unas de ellas en Valledupar, que si bien forma parte del territorio ancestral, es una de las comunidades más grandes por fuera del resguardo, otras comunidades en Bogotá desplazados, en busca de oportunidades, estudiando, entre otras razones. En Valencia de Jesús y Aguasblancas (Cesar), hay también asentamientos considerables del pueblo kankuamo que llegó allí tras la guerra.

Todos estos sucesos ocurridos en el resguardo constituyen para este pueblo *Desarmonías*. Estas desarmonías son tanto los hechos victimizantes como la persecución, el despojo y la ocupación forzada de su territorio que les obligó a desplazarse del mismo, mediante los diferentes mecanismos de violencia propios del genocidio y la guerra que se instaló allí. No obstante, como pueblo siguieron insistiendo en no desaparecer.

Debido a la ubicación propia del territorio kankuamo que ha sido determinante en la mayoría de los sucesos históricos que han impactado en el territorio pues han permitido distintas

llegadas y migraciones. En los años ochenta, con la llegada de migraciones en función de la guerra y el narcotráfico hubo quienes decidieron asentarse y apropiarse de fincas y parcelas propias de las comunidades. Estos colonos buscando hacer vida allí fueron una razón de preocupación para el pueblo Kankuamo, que como hemos podido ver ya había sido muy golpeado por las distintas llegadas de forasteros.

Las desarmonías al pueblo kankuamo ocurren en un contexto nacional en el que la violencia política cobró la vida de tres candidatos a la presidencia de la República: Luis Carlos Galán Sarmiento, candidato por el Partido Liberal, asesinado en agosto de 1989 por la mafia del narcotráfico; Bernardo Jaramillo Ossa, candidato por la Unión Patriótica, abaleado en marzo de 1990 por el paramilitarismo, y Carlos Pizarro Leongómez, candidato por la AD-M-19, asesinado en abril de 1990.

En el marco de la constitución de 1886, una constitución conservadora, conservadora y confesional, restrictiva en materia de libertades democráticas e individuales, El crecimiento del narcotráfico, el terrorismo de Estado y la profundización del conflicto social y armado profundizó la crisis del país, por lo que las clases dominantes y un sector de la insurgencia establecieron la necesidad de un nuevo pacto político que diera un nuevo horizonte al país, abrió la posibilidad histórica de cambiar la Constitución Nacional vigente de 1886 por medio, entre otras cosas, de la participación ciudadana.

Incluso tras el magnicidio de Carlos Pizarro, el M-19 insiste en continuar el proceso de diálogo. La fuerza de la gente en ese entonces fue superior a las prácticas de terror que apelaban a la violencia como forma desesperada para impedir la reforma política demandada por las mayorías de la nación. Hubo una convergencia de movimientos sociales encaminados a participar de la Asamblea Nacional Constituyente. Esta tuvo dos momentos, por un lado,

cuando los jóvenes, jugando un papel decisivo por medio del movimiento de la “Séptima Papeleta” salieron a las calles, junto con organizaciones sindicales, comunitarias y ciudadanía en general a votar por la Constituyente, y por otro, la negociación con el M-19 y con un sector del EPL que abrió el camino a la asamblea. Por esa razón, se considera el proceso de paz con el M-19, como el factor fundamental que desencadena el proceso constituyente, dando lugar a la elaboración de la Constitución del 91.

En el país que se dibuja a partir de la Constitución de 1886, no hay rastro de culturas indígenas, ni de pueblos afrodescendientes, ni de sectores populares. La nueva constitución de 1991 definió a Colombia como un Estado multicultural y pluriétnico, reconociendo a los pueblos indígenas como un pilar central de la nueva nación. A partir de esta definición, los pueblos indígenas pasaron a ser reconocidos al menos en el marco normativo, como sujetos de derechos. La constitución buscó el fortalecimiento de la autonomía territorial a través del reconocimiento jurídico de la figura de los resguardos indígenas como propiedad colectiva, de su jurisdicción propia, su representación política y el derecho a la consulta previa, afirmando su identidad cultural y sus formas de gobierno ancestrales.

La Constitución de 1991 marcó un cambio de paradigma, pasando de un Estado monocultural a uno que reconoce el pluralismo, aunque la implementación efectiva de estos derechos sigue siendo un desafío histórico, como también lo es la lucha contra el despojo de tierras.

Para la incorporación de lo indígena en el ordenamiento de la constitución del 91 participaron constituyentes indígenas pertenecientes a distintas organizaciones como AICO, ONIC y el Movimiento Armado Quintín Lame MAQL. La constitución hizo que Colombia ratificara el convenio 169 de la OIT por medio de la ley 21 de 1991. Este convenio desarrolla los derechos de los pueblos indígenas y tribales, establece concretamente las obligaciones de los Estados,

refuerza y se integra al ordenamiento jurídico y al bloque de constitucionalidad. Los principales aportes y reconocimientos en la nueva carta magna fueron los siguientes:

En primero lugar y en términos generales, la dignificación, cambió la visión sobre los pueblos étnicos, a quienes se les veía como salvajes, sin alma, y pasa a reconocerles como entidades colectivas con derechos fundamentales y formas de autogobierno, fortaleciendo su autodeterminación.

En segundo lugar, el reconocimiento de la diversidad, pues se establece que Colombia es un país diverso por lo que la constitución obliga a proteger la riqueza étnica y cultural, las tradiciones que pasan a ser patrimonio cultural de la nación. Esta visión sienta las bases para su participación política y el respeto a sus formas de vida y organización. En ese sentido, reconoció a los pueblos indígenas como parte fundamental de la nación, garantizando derechos clave como el reconocimiento de su diversidad étnica y cultural (Art. 7).

En tercer lugar, reconoció el derecho a la educación bilingüe (Art. 10), lo que significa que las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son cooficiales en sus territorios. La protección de sus lenguas y la enseñanza debe ser bilingüe en comunidades con tradiciones lingüísticas propias. Al reconocer la educación y cultura de estos, promueve una educación que respete y desarrolle su identidad cultural.

En cuarto lugar, muy importante también fue la autonomía territorial consagrada en el Art. 63 que establece la propiedad colectiva de sus tierras, tierras entendidas desde la figura de resguardo, principalmente. Las tierras de resguardo son inalienables (no se pueden vender), imprescriptibles (no se pueden perder por el tiempo) e inembargables (no se pueden embargar). Es decir, estas son autónomas, con control y gobierno propio. Se les otorgó

autonomía territorial para gestionar sus asuntos, aunque dentro del marco constitucional se les reconoce el derecho a la autodeterminación. Lo que nos lleva a la Justicia propia (Art. 246). La justicia propia por medio de la Jurisdicción Especial Indígena reconoce el derecho de los pueblos indígenas a tener sus propios sistemas de justicia y autoridades, estos integrados al marco jurídico nacional. Las autoridades indígenas pueden ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su territorio, aplicando sus propias normas y procedimientos, siempre que no contravengan la Constitución y las leyes nacionales.

Finalmente, se posibilitó su acceso a la vida pública y política, incluyendo su representación en el Congreso. La participación política, por medio de la representación en el Congreso (Senado y Cámara) y el reconocimiento como actores políticos con participación en las decisiones que se toman en el país y, que por supuesto, afectan a las comunidades.

2.9. El despertar: proceso organizativo.

En 1984 se organiza un encuentro con los otros tres pueblos de la sierra llamado Encuentro folclórico de la Sierra Nevada de Santa Marta. Allí trataron de fortalecer sus vínculos con los otros pueblos, con quien también han existido algunos conflictos por razón de tierra o incluso por su pérdida cultural. Su participación en este encuentro buscaba reafirmar su identidad étnica como indígenas serranos, por medio del reconocimiento del vínculo real y ancestral que existe del kankuamo con los otros tres pueblos indígenas.

Este escenario fue sumamente importante para los Kankuamos, pues luego, la constitución de 1991 permite lo que ellos mismos denominan *El Despertar*, porque gracias al contexto que se abre con la nueva carta magna ser indígenas parecía ser una posibilidad de vivir de forma digna reivindicando su ancestralidad y su historia. En este marco el pueblo Kankuamo

decide comenzar con su proceso de *re-indianización*, de reconstrucción de su identidad étnica y ancestral para la pervivencia de la cultura.

En 1993, después de un proceso de conciencia colectiva se realiza en Atánquez el primer congreso del pueblo Kankuamo donde el consenso fue iniciar un proceso de re-etnización y reconstrucción de la identidad y por consiguiente se crea la Organización Indígena Kankuama OIK, organización que es reconocida por el Estado justamente por el contexto en el que se da garantías para su creación. Fue un proceso tanto étnico como político, pues por el momento determinante, era un proceso que estaba enraizado en el despojo histórico que habían tenido de su identidad.

El proceso lejos de ser sencillo tuvo unos costos muy grandes para los integrantes de la organización y en general para la comunidad. Al recuperar la identidad indígena muchas personas de la comunidad tomaron distancia del proceso porque esto de la re-indianización representaba para muchos un retroceso para la comunidad, una especie de “volver al atraso”. Esta oposición al proceso kankuamo fue tan fuerte que incluso se creó una organización llamada Atánquez Libres, donde se agrupaban mayormente personas con creencias muy arraigadas al cristianismo, que consideraban que volver a ser indígena era sinónimo de salvajismo y carencia de razón que implicaba descender de status, dentro de las lógicas coloniales implantadas en el imaginario de muchos en la comunidad (Rincones, 2019). A dicha organización (Atánquez Libres) también pertenecían aquellas personas que alguna vez llegaron a Atánquez por medio de las muchas migraciones que hubo al territorio y que no se acogían a la identidad indígena.

Esta organización se oponía principalmente a los cambios en términos educativos, con las nuevas formas de educar y la creación del Maku Joguki, un documento que se planteaba la

educación Kankuama propia del que haremos mención más adelante. Este documento fue, sobre todo en esta época, muy rechazado por quienes se oponían a los cambios que suponía la re-etnización (Rincones, 2019).

Otra de las razones por las que se unen a la organización de oposición era porque anteriormente habían pertenecido a la OIK y habían decidido dejar la organización pues estaban en contra del uso que se le daba a los recursos que recibían del Estado, pues se dividían en función de los intereses de la organización, beneficiando a quienes participaban más activamente de la organización o a quienes tenían mayor jerarquía en la misma.

Pese a las dificultades, se recalca como un logro importante del Congreso Kankuamo la creación del reconocimiento legal del Estado Colombiano a la Organización Indígena Kankuama, por medio de las garantías que ofrecía el escenario de la nueva constituyente. La estructura política de la Organización Indígena Kankuama se constituyó como una organización que usa formas de gobierno propio y formas más occidentales de organización. La organización realiza espacios asamblearios donde participan distintas familias de las 12 comunidades como también autoridades de estas. Tanto la asamblea general como el Congreso del pueblo kankuamo son órganos de toma de decisiones, allí se definen los planes de vida y se eligen a las autoridades propias. Las decisiones que se toman allí son determinantes. La organización está conformada por tres órganos: Congreso Kankuamo, Cabildo Mayor Kankuamo y Consejo de Mayores (Estructura de Gobierno, Cabildo Indígena).

El cabildo gobernador es la autoridad política que representa legalmente al pueblo kankuamo y hace las veces de puente con el Estado, y en general para la interlocución por fuerza del resguardo. El cabildo es el encargado de ejecutar las decisiones de la Asamblea General,

coordina la administración del territorio, la defensa de derechos y la relación institucional. Lo constituye el cabildo gobernador, el secretario general y el tesorero.

Luego está el Consejo de Autoridades Tradicionales que tiene incluso la misma importancia del Congreso y del Cabildo pues el Consejo está integrado por líderes y sabedores tradicionales (mayores, guías espirituales y autoridades comunitarias) que son quienes interpretan la Ley de Origen, la cual define el ordenamiento de la vida kankuama, por lo que la función principal del Consejo es orientar espiritual, cultural y éticamente las decisiones políticas. Garantiza que las acciones de la OIK estén en armonía con lo establecido por padres y madres espirituales en la Ley de Origen y que estas acciones en general sean acordes a la cosmovisión Kankuama. El consejo no necesariamente toma decisiones administrativas, pero su palabra tiene gran peso y legitimidad.

ESTRUCTURA DE GOBIERNO

Pueblo Indígena -KANKUAMO

Resolución No. 013 de 9 de Diciembre de 2017 - Consejo General de Mayores - Pueblo Indígena Kankuamo

GOBERNADOR DEL CABILDO
SECRETARIO GENERAL
TESORERO GENERAL

CABILDOS MENORES

ORGANO FISCAL

CONSEJO GENERAL DE MAYORES

ASAMBLEA GENERAL DEL PUEBLO KANKUAMO

CONGRESO DEL PUEBLO KANKUAMO

PUEBLO KANKUAMO

LEY DE ORIGEN

ASAMBLEA DE DELEGADOS DEL PUEBLO KANKUAMO

CONSEJO GENERAL DE MAYORES

SEMANEROS

COMISIONES DE APOYO

CABILDO MAYOR

JÓVENES

MUJERES Y FAMILIA

ESTUDIANTES UNIVERSITARIOS

COMUNICACION PROPIA E INTERCULTURAL

EDUCACION PROPIA CULTURA E IDENTIDAD

SAUD PROPIA E INTERCULTURAL

TERRITORIO Y MEDIO AMBIENTE

ECONOMIA PROPIA Y BIEN VIVIR

DERECHO PROPIO, DO EN Y PAZ

Cabildo Indígena
 del RESGUARDO KANKUAMO

Sierra Nevada de Santa Marta

GOBERNANDO EN
 UNIDAD

RESGUARDO INDIGENA KANKUAMO

Sierra Nevada de Santa Marta - Valle del Guano - Cesar

NIT: 000140002

Jaime Luis Arias Ramirez
 GOBERNADOR KANKUAMO

Buen Vivir, Derechos Humanos, Mujeres y Familia, Jóvenes, Comunicación, Educación y Cultura, Salud. Las comisiones son las encargadas de hacer cumplir los acuerdos y deliberaciones logradas en las asambleas y congresos. Estos actores comunitarios actúan como enlace entre la comunidad y el Cabildo Gobernador, se hacen cargo de los conflictos locales, la organización comunitaria y los procesos culturales. La consolidación y existencia

misma de esta organización implica una resistencia del pueblo kankuamo, en ella se ve representado su esfuerzo por sobrevivir étnica y culturalmente.

Capítulo 2. Ley Sé o Ley de Origen: La concepción kankuama de territorio, su cosmovisión ancestral y saberes propios.

3.1]. El territorio ancestral y el resguardo.

El proceso organizativo siguió su camino desde 1993 y en 2003 consiguió su personería jurídica; uno de los momentos que marcó un precedente para el proceso de re-etnización fue la constitución del resguardo, cuya delimitación se hizo por medio de las caminatas junto con Arhuacos, Koguis y Wiwas quienes saben, por sus vastos conocimientos del territorio, cuáles

son los límites o puntos de la línea negra. Esta demarcación se realizó en acuerdo colectivo y en 2002 se presentó el mapa al INCORA el cual fue aceptado.

Podrías ampliar el párrafo así:

Sin embargo, según cuenta la misma Organización Indígena Kankuama, durante uno de estos recorridos para establecer el resguardo, quienes lo realizaban fueron bombardeados por el Ejército Nacional. Este hecho no puede leerse como un episodio aislado de violencia pues el bombardeo ocurrió precisamente en el momento en que la comunidad en un ejercicio de autodeterminación territorial, cuando intentaba cartografiar, nombrar y delimitar su propio espacio de vida según su cosmovisión. En ese sentido, la intervención militar no fue solo un ataque físico, sino una interrupción violenta de un proceso político de re-existencia y recuperación territorial. La guerra, en este caso, operó como mecanismo de despojo: al imposibilitar el acceso al territorio, bloqueó la posibilidad de que el pueblo kankuamo pudiera constituir su resguardo de forma consensuada y anclada en sus propias lógicas espaciales y culturales. Fue muy difícil constituir el resguardo de forma pensada y basada en la cosmovisión propia porque en medio de la guerra no había condiciones para adentrarse en el territorio y cartografiar de forma precisa, por lo que el resguardo no responde exactamente a la realidad del territorio kankuamo (Tejiendo Caminos, 2021)

Después de la creación del resguardo, una de las disputas importantes que adelanta la comunidad es por ampliación y saneamiento del resguardo, pues el territorio recorrido por la línea negra, es decir el territorio ancestral de los cuatro pueblos excede los límites del resguardo y porque la población reclama mayor espacio para vivir y sembrar pues no todos los lugares son aptos para la producción ya sea del pancoger o para la venta de lo que crece allí. La anterior demanda por ampliación del resguardo tiene que ver con su crecimiento

demográfico como pueblo y la preocupación que existe pues todavía quienes tuvieron que migrar ven con anhelo la idea de volver al resguardo. Incluso, existe una tensión territorial a nivel interno, entre los cuatro pueblos de la sierra, por ejemplo, recientemente hubo conflictos entre los kankuamos que reclaman como propios territorios que comparten y cohabitan con los arhuacos, pero a pesar de su coexistencia cada uno de los grupos se proclama legítimo propietario del territorio.

Ahora, lo que fundamenta estas disputas internas es la visión trascendental de las comunidades sobre el territorio, que lo hace imprescindible en la existencia misma de los serranos, concepción del territorio que nace de su cosmovisión.

Ahora bien, estas disputas territoriales — tanto frente al Estado como entre los propios pueblos de la sierra — no pueden comprenderse únicamente como conflictos por el acceso a la tierra o por límites geográficos. Lo que está en juego en cada una de ellas es algo más profundo: la cosmovisión de los pueblos serranos concibe el territorio como condición de posibilidad de su existencia material, espiritual y colectiva. El territorio serrano no es un recurso externo que se posee, sino el fundamento mismo de la existencia de los pueblos, es espacio de transmisión de conocimiento, se ejerce la autoridad propia y se reproduce la vida. En esa medida, cualquier disputa por el territorio — ya sea frente al Estado que no amplía el resguardo, o entre comunidades que cohabitan espacios ancestrales compartidos — es simultáneamente una disputa por la permanencia y la integridad de ese mundo. La tensión territorial es, en el fondo, una tensión ontológica, por la existencia misma.

En ese sentido lo que fundamenta estas disputas internas es la visión trascendental de las comunidades sobre el territorio, que lo hace imprescindible en la existencia misma de los serranos, concepción del territorio que nace de su cosmovisión. En ella el territorio es

pensado como el todo, porque en él reside la sabiduría serrana. Dicen los pueblos, que hay un hilo que nace del cerro Kabusankwa, este hilo se conecta con otros puntos rodeando la sierra, constituyéndose el espacio sagrado de Línea Negra. La Línea Negra son aquellos lugares materiales de interconexión que se hallan en la Sierra Nevada y que cumplen una función determinante en la existencia del mundo material y su equilibrio, pues estos puntos no sólo se interconectan entre sí, a modo de red en el territorio e incluso con otros territorios lejanos, sino que también cumple una función de interconexión a nivel espiritual con los niveles o fuerzas sagradas con los que se corresponden y que son sus fuerzas de origen (Plan Especial de Salvaguardia, 2016).

Cuenta el mito de origen, que al principio todo era oscuridad, sin embargo, el mundo si existía en el pensamiento, en el pensamiento de los creadores. En unos de sus encuentros creyeron necesario que todo lo que ya existía en el pensamiento fuese materializado, lo que fue motivo de discusión entre los mismos padres y madres espirituales, pues muchos creían que si bien esa realidad era sostenible en el pensamiento no podría serlo en la materialidad, y que los humanos seríamos catastróficos y no podríamos manejarlo correctamente.

Finalmente, la decisión fue crear el mundo material pero sí y sólo sí este fuere con el acompañamiento de padres y madres y bajo el mandato y la responsabilidad que sería asignada a unos pueblos específicos y con un ordenamiento que diera las pautas y el sendero a caminar para lograr vivir en equilibrio y evitar la anunciada catástrofe. Estas pautas son lo que rige la vida de los pueblos y se llama Ley de Origen o Ley de Sé, en lengua Iku, la cual constituye el ordenamiento propio que rodea y del cual deben dar cumplimiento los cuatro pueblos que habitan el territorio sagrado (Documento madre de la línea negra, 2015).

De esta forma, después de la larga oscuridad, se creó el mundo. Los animales, los ríos, los mares, las lagunas, las montañas, los valles, y especialmente la Sierra Nevada. Esta sería creada junto con quienes la habitarían en un primer momento: Koguis, Arhuacos, Wiwas y Kankuamos. Estos primeros grupos humanos creados por los padres y madres fueron puestos en la sierra con un propósito y era el de aprender de su territorio, aprender sobre la convivencia en armonía y sobre el existir de forma equilibrada, esta era una especie de prueba y error. Tiempo después llegarían los otros humanos, y ellos, los cuatro pueblos, las cuatro patas de la mesa (analogía que suelen usar desde su conocimiento ancestral), serían los encargados de acompañar y compartir a sus hermanos menores -los más jóvenes en este mundo- las enseñanzas que como hermanos mayores ya habían recogido por medio de su experiencia en Gonawindwa (Documento madre de la línea negra, 2015).

Según este sistema de conocimiento propio existen múltiples padres y madres creadores de distintos ámbitos de la vida estos pueden ser fuerzas en positivo o en negativo, dependiendo de a qué hayan dado origen. Por ejemplo, existen padres de lo negativo, pero de lo negativo para sanarlo y para repararlo porque este algo negativo estaba previsto antes de la creación material de la vida como la conocemos, y de no cumplirse la Ley de Origen y el ordenamiento se sabía que surgirían situaciones negativas que habría que sanar o reparar.

David Arias, joven kankuamo entrevistado en Atanquez, afirma que la importancia del territorio radica en la creencia y conexión con la madre naturaleza al ser la más poderosa fuerza que mueve el mundo. Esta creencia se ve representada en territorio sagrado de la Sierra, territorio sobre el cual ellos buscan ser soberanos y autónomos para decidir sobre él, para poder defenderlo pues es el papel fundamental de los cuatro pueblos indígenas; ser defensores del territorio, o en sus palabras “ser guardianes autónomos del territorio”. El

territorio es concebido como un lugar de resistencia social y ambiental porque representa algo muy importante desde su cosmogonía. En su leyenda de origen, se plantea la existencia de distintos sitios a lo largo y ancho del territorio, sitios que son sagrados y que están interconectados y sostienen el equilibrio del resto del mundo, esto es lo que se conoce como Línea Negra.

Cuenta que en el caso concreto de la tierra y sus lugares de interconexión, se hace referencia no solo a la tierra entendida como la naturaleza o el planeta, sino especialmente a la tierra donde se siembra, el subsuelo, pues hay una relación entre esta y las fuerzas de origen, madres y padres, ya que en el principio todo era oscuridad, igual que la tierra y también porque es a través de este subsuelo que se da la intercomunicación con otros lugares sagrados, por medio de las raíces vegetales. También cuentan que allí debajo, en cada una de las capas de la tierra se alberga, desde el origen, el conocimiento de cómo debe ser usada, manejada y repartida la tierra -subsuelo- la tierra -naturaleza- o todas las otras manifestaciones materiales de las fuerzas espirituales de origen: el agua, el fuego, los pájaros, ríos, océanos, etc.

Dicen los sabedores y sabedoras, que según la cosmogonía serrana existen nueve niveles o mundos, algunos de estos niveles se encuentran en el mar, otros hacia arriba, donde Chundwa (ubicado en las nieves perpetuas), es el último de los niveles y donde a su vez llegan las almas de quienes mueren. Otros se encuentran en la tierra, en la mitad de estos nueve niveles. Aunque estos nueve mundos superiores e inferiores son de tipo espiritual, están a su vez conectados y se corresponden con otros niveles y sitios sagrados que se encuentran en la tierra (Documento madre de la línea negra, 2015).

A pesar de todos los obstáculos que ha tenido el pueblo kankuamo y de las disputas territoriales internas, hay un acuerdo entre las cuatro etnias: *La Línea Negra* es una

territorialidad que deben defender ya que de él depende su propio sistema de creencias, su vida y su realidad en todos los ámbitos.

El mayor Jaime Arias decía sobre la línea negra “...marca un modelo de desarrollo basado en la conservación y esto puede ser peligroso para los intereses de quienes se interesan en explotar la sierra para el beneficio económico”.

Para sacar provecho de este territorio en términos extractivos y económicos, los diferentes actores externos interesados tendrían que lograrlo por medio de una confrontación con los cuatro pueblos, entre ellos los kankuamos, quienes defenderían el territorio en pro de la conservación de la vida. Este eventual despojo para la mercantilización implicaría en palabras de Harvey la “supresión de formas alternativas de producción y consumo”. El relacionamiento distinto que tienen los kankuamos con la tierra, por medio del cultivo y consumo de lo que de ella crece, lejos de buscar un beneficio económico ambicioso, es visto como una práctica de convivencia territorial, y el consumir o utilizar lo que la madre entrega, es agradecido y retribuido.

Esta idea de una vida que ponga en el centro al territorio y a la naturaleza, ha sido apropiada por una parte de la comunidad, lo cual se hizo evidente también en el trabajo de campo y en el acercamiento con la gente; en una entrevista realizada a David Arias Gil, un joven de la comunidad de Atanquez, mencionó: “la importancia de defender al territorio radica en la creencia y conexión con la madre naturaleza, al ser la más poderosa fuerza que mueve el mundo, incluidos nosotros”.

En el marco de esta idea de defensa, reconocimiento y retribución al territorio, los kankuamos y demás pueblos de la sierra tienen una práctica que es central en su cultura y que también es parte fundamental del ordenamiento de Ley de Origen: el Pagamento. El Pagamento es realizado por los sabedores espirituales de la cultura; mamus o mamas. Es una práctica ritual que funciona como ofrenda a los padres y madres espirituales. La idea entonces es alimentar ese espíritu en los sitios sagrados por medio del pagamento. Pero no sólo el sitio de pagamento específico cumple un papel importante, sino también los lugares por los cuales pasa el hilo invisible de la línea negra hasta llegar a ese lugar de interconexión, como pueden ser ríos, montañas, entre otros. Al haber afectaciones en estos lugares, se rompe la comunicación espiritual que existe entre estos lugares, y se rompe el poder de sanar o reparar de dichos sitios o niveles espirituales.

La interconexión entre estos distintos niveles y sus distintos lugares sagrados tiene cierta complejidad, por lo que se ha indicado que, por ejemplo, el pagamento de ciertos niveles del mar debe hacerse en las lagunas donde nacen los distintos ríos que recorren la Sierra y que luego desembocan en el mar. Una de estas lagunas es Naboba, que al mismo tiempo es la laguna a la que hay que pagar para alejar las malas lluvias.

Existen otros lugares de interconexión que se corresponden con sitios sagrados de la Sierra Nevada y que están por fuera de esta, como lo son la laguna de Guatavita, El Salto del Tequendama y Monserrate, por lo que varios mamus van hasta allí también a realizar pagamento. En total existen 348 sitios sagrados reconocidos por el Decreto 1500 de 2018 (Línea Negra). Normalmente cada uno de ellos se corresponde con otro sitio de cualquiera de los niveles.

El reconocimiento de esta figura territorial que es la Línea Negra se ha convertido en una lucha histórica adelantada por los cuatro pueblos. En el año 2018 se logra la redefinición y ampliación del territorio ancestral (por medio del Decreto 1500) que busca proteger este territorio ambiental y cultural en tanto este representa para las comunidades su espacio vital.

Los sitios sagrados de interconexión que recorren el territorio son llamados Ezwamas y tienen cierto nivel de jerarquía, hay unos con mayor fuerza energética y otros con menor. Aunque estos niveles son fundamentalmente espirituales, tienen una manifestación material y es en estas manifestaciones materiales que se producen los materiales mismos que son usados para hacer el pago hacia los lugares sagrados a los que se encuentran interconectados. Los materiales para hacer el pago se encuentran alojados en los distintos niveles de la tierra, del mar y de las nieves perpetuas (Encuentros en escuela etnoeducativa con profesor indígena Ramón Arhuaco en Jimaín, 2024).

Así pues, los saberes propios y la interpretación de la existencia de los serranos se ven reflejados y se desarrollan en la Ley de Origen, que no puede reducirse a un sistema de creencias en el sentido occidental del término. La Ley de Origen es simultáneamente un ordenamiento espiritual y territorial, un mandato que media y armoniza la relación de los pueblos con el territorio, es una red de saberes que orienta la vida colectiva en todas sus dimensiones. Esto se ve representado en sus prácticas y su forma de vida del día a día.

Esto se ve representado en sus prácticas y su forma de vida del día a día. Ya que este territorio que es La Sierra Nevada de Santa Marta o como la llaman algunos pueblos “la Sierra Nevada de Gonawindwa” (el corazón del mundo en lengua Kogui), es un territorio que según cuentan los mamus, o sabedores de las comunidades, fue creado y asignado por los padres y madres espirituales (padres y madres creadores del mundo como lo conocemos) y que por medio de

la observación hacia este territorio los pueblos originarios de Gonawindwa entienden cada experiencia como un mensaje de los padres y madres puesto allí para explicar y dar sentido. Esta contemplación e interpretación de la materialidad constituye el ordenamiento del todo, el ordenamiento mandado desde el origen.

La experiencia que recoge la comunidad en el relacionamiento con el territorio no es una realidad fortuita, cada una de los sucesos que se viven en el territorio están puestos allí a manera de ordenamiento, todo existe de manera absolutamente armoniosa, cada uno de los movimientos de cada sujeto tiene un propósito, una intencionalidad muy clara, pues ese movimiento no funciona solo, funciona como un engranaje en una máquina, o más bien como una sucesión de movimientos, una coreografía que incluso aunque parezca en ocasiones que no tiene sentido, tiene una intención. La cadencia de estos eventos ha sido observada desde siempre por los hermanos mayores, y ha sido interpretada por medio de la más serena contemplación.

Esta meditación ha logrado entender casos propios de los ecosistemas que se hallan en La Sierra, como por ejemplo casos de mutualismo biológico, como lo son el caso de algunas aves frugívoras avistadas en el territorio, que por medio de su consumo de frutas, en sus desechos también generan una resiembra y regeneración forestal. Las hormigas que viven alrededor de árboles y plantas, que a su vez les proporcionan refugio y estas hormigas rocían ácido fórmico para proteger la planta de animales herbívoros, al tiempo que cortan plantas competidoras que crecen alrededor de la misma. La observación de los eventos de la naturaleza también ha permitido entender su similitud con el cuerpo humano, creando analogías entre la sangre que al salir de las arterias se irriga en los distintos órganos, igual que los ríos cumplen una función parecida en la naturaleza, naciendo de las montañas y

regándose por distintos lugares para así sostener la vida (Entrevista a Jaime Arias, 2025). Según Abadio Green, estas analogías con la tierra son frecuentes en los pueblos originarios, que ven en los líquidos corporales un vínculo simbólico con los ciclos hídricos, la sierra como el corazón del mundo, el aliento como las brisas, etc. Estas analogías permiten ver en los seres humanos un reflejo del orden universal, como también entender a la madre tierra como algo que se asemeja y comparte características vitales con nosotros y nosotras y no simplemente como un lugar que proporciona recursos (Green, 2011).

Este ordenamiento y sistema de pensamiento que es la Ley de Origen no es concebido desde la “perfección” occidental, donde no hay margen de error y todo existe en aparente calma; en la Ley de Origen están previstos los errores, las fallas, pero también existen formas establecidas de subsanarlas, como lo es por ejemplo el pago, ya que esa es una de sus funciones. En el ordenamiento según Sé -origen-, también están previstas las cargas negativas, pues estas son parte del equilibrio mismo y existen también con múltiples intenciones (Documento madre de la línea negra, 2015).

En conversaciones con el mayor Jaime Enrique Arias, que es quien por más de 20 años fue Cabildo Kankuamo, autoridad máxima del resguardo pionero de la Organización Indígena Kankuama, nos compartió algo de sus extensos saberes sobre el sistema de conocimiento ancestral aterrizado a la cuestión educativa y territorial:

Hay unos elementos centrales en el sistema de pensamiento y conocimiento de los pueblos endógenos; uno es el territorio, porque tú sin territorio nada haces, porque entre otras cosas el territorio es el que te revela la ciencia, la sabiduría, los elementos que están ahí (en el territorio). El hecho es que tu sepas analizar e interpretar eso, entonces en el territorio tú encuentras espacios sagrados con distintas funciones, entonces esto te cambia el

paradigma de la educación, porque no es la educación que tú encuentras en Google, en los libros ni nada, sino la educación que está en los sitios sagrados, que están en las señales de la naturaleza. Los mamos saben interpretarlos, cuando las nubes están en el cerro hasta qué altura llegan, cuando hay rayos dónde empiezan, dónde terminan, cómo dialogan, eso es una vaina extraordinaria, los cantos de los pájaros, de hecho, hay un pájaro que aprueba cuando están consultando, si ese pájaro dice sí, aprueba, si no, se levantan. Lo mismo con los movimientos del cuerpo, del cuerpo humano, por ejemplo, a ti se te mueve algo en la cara y todo eso tiene un significado (Entrevista a Jaime Arias, 2025).

La línea negra y la ley de origen tienen un sentido de integralidad y totalidad territorial. Al entender a la SNSM como un sujeto en sí mismo, reconociendo a sus comunidades y sus entidades naturales como un todo que necesita del relacionamiento para existir, se configura lo que Escobar llamaría una ontología relacional (Escobar, 2004). Es decir, que la sierra no existe solo por su naturaleza, ni los cuatro pueblos existen de forma independiente a su territorio natural, sino la existencia misma de cada uno de los sujetos del territorio está definida por su relacionamiento conjunto.

Al ser la Ley de Origen una orientación de vida que se posiciona desde una orilla contradictoria del proyecto de modernidad colonial, se infiere que la visión de mundo que esta dicta es inherentemente una práctica de re-existencia. Este concepto ha sido trabajado por Walsh (2013) y Albán Achinte (2013), quien lo entiende no solo como resistencia frente a los saberes hegemónicos, sino como un acto creador: la reinención de formas de vida, memorias y estéticas propias como afirmación política de otras maneras posibles de existir. Desde la lectura que orienta esta investigación, la re-existencia no es únicamente una categoría analítica externa al pueblo kankuamo, sino una descripción de lo que la Ley de

Origen ha hecho históricamente: sostener, recrear y defender un mundo propio frente a los sucesivos intentos de borrarlo. Al ser la Ley de Origen una orientación de vida que se posiciona desde una orilla contradictoria del proyecto de modernidad colonial se infiere que la visión de mundo que esta dicta es inherentemente una práctica de reexistencia, es decir, un agrietamiento que se resiste a continuar en la sombra de los saberes hegemónicos, que busca desaprenderlos y pone sobre la mesa los propios (Walsh, 2013). Bajo la cosmovisión de los kankuamos, su ley de origen se puede interpretar que su existencia como seres humanos es indivisible del vínculo con otros y otras, que incluso la posibilidad misma de existir crea la dimensión relacional, pues tienen y necesitan del reconocimiento del otro para poder seguir sosteniendo la vida. En la Ley de Origen se reconoce la existencia de lo otro (no únicamente humano) sino de lo que está fuera del yo, porque *lo Otro* cumple el rol de engranaje; para que El Todo funcione y, en ese mismo sentido, para que mi existencia se sostenga y sea posible por medio del reconocimiento de y desde la alteridad.

Ahora es importante señalar que la re-existencia no es una respuesta al colonialismo sino una condición preexistente. La Ley de Origen no surge para resistir, sino que la resistencia surge porque la Ley de Origen ya estaba ahí, sosteniendo un mundo que el proyecto colonial intentó disolver.

En el marco del pensamiento ancestral Ley de Origen, ocurre, por ejemplo, que los mayores suelen tener una explicación desde el conocimiento ancestral frente a lo que sucede cuando hay una afectación directa a algún sitio sagrado -o no, al cumplirse el mandato de origen- y cómo esta tiene repercusiones también integrales, porque como se mencionó, la vida y el universo son concebidos de forma indivisible. El ordenamiento es la explicación de todo lo

que pasa y es entonces a él a quién constantemente se remiten los serranos para sembrar y cosechar aprendizajes sobre la vida.

Los aprendizajes sobre la Ley de Origen los ha llevado como pueblo a establecer un ciclo de vida que se compone con unas pautas que se deben cumplir en la vida del kankuamo, lo cual sirve para seguir fortaleciendo la conexión espiritual y repercute en la idea de la educación: “¿cómo vamos a desarrollar la capacidad de la conexión espiritual y material con la madre tierra?, pero no es de palabra, es de interpretar eso y que guíe la vida, es cumplirlo, y ahí hay unos elementos claves, uno el ciclo de la vida, porque de acuerdo al ciclo de la vida nosotros tenemos que cumplir unos mandatos, unas funciones del nacimiento, del bautizo, la primera menstruación, la entrega del poporo, el matrimonio, mortuoria” (Arias, 2025).

3.2. Territorio y sistema de educación: Maku Joguki

Es pertinente preguntarse ¿Cómo se educa el kankuamo en y con el territorio? Con remite educarse **con** el territorio remite a una relación pedagógica y ontológica donde el territorio no es simplemente escenario de transmisión, sino que al coexistir, aprender y desaprender con el territorio, este está lejos de ser un lugar instrumentalizado y reducido a su utilización material, sino que su existencia misma resulta en la producción de saberes y pedagogías que sustentan y ponen en el centro la vida . En primer lugar, desde el ordenamiento de origen el territorio natural es fundamental, pero no el único con el que se convive y se aprende, de hecho, el ordenamiento territorial resultante de la imposición colonial, la urbanidad y demás elementos de la lógica moderna, fue dispuesto también por los padres espirituales, pues estos son los mismos en todas las latitudes y que si bien crearon primero a los cuatro pueblos serranos como responsables y hermanos mayores, luego también crearon al resto de la humanidad, quienes luego también construyeron sus propias territorialidades, e inscribieron

su forma de ver la vida en sus distintos territorios. Esto fue ordenado desde el origen (Documento madre de la línea negra, 2015).

El territorio en el que vive el kankuamo cuenta con pluralidad de elementos conformantes de su urbanidad y ruralidad, en donde se ve la mezcla de rasgos de vivienda e infraestructura más occidentalizados que conviven con características de habitabilidad más tradicionales y propias de la cultura de origen, tanto en el territorio rural como urbano, tanto en la infraestructura occidentalizada como en la más tradicional se hallan conocimientos propios de la ley de origen. Es decir, que, aunque parezca que solo en ríos y montañas se alojan estos aprendizajes, que solo la naturaleza educa para conservar la tradición indígena, no es así, porque el kankuamo ha asumido su etnicidad con la historia que lleva detrás y convive con el legado de esta, siempre con miras a volver al origen, pero conviviendo y aprendiendo de un presente que evoca el pasado.

Ahora, el relacionamiento con este territorio al que se hace referencia es un relacionamiento de mucho arraigo, porque está directamente vinculado a su vida, ya que para reconocer todas estas enseñanzas de origen es necesario vivir en constante diálogo con el territorio que les fue asignado. Este diálogo se constató en la experiencia en el territorio, la comunidad expresaba un nivel de arraigo muy fuerte justamente bajo el entendimiento de que del vínculo con el territorio hay mucho que aprender, en ese sentido, en la historia del kankuamo y su territorio se inscribe lo simbólico expresivo.

El territorio que habitan mayoritariamente los kankuamos, que es el resguardo, deja de ser únicamente un espacio físico, para volverse un espacio apropiado donde la materialidad es indispensable en la existencia misma de su cultura, pero en tanto que hace parte de la cultura o de la identidad esa materialidad no existe sola, existe siempre juntamente con la

apropiación, el arraigo y toda configuración de tipo cultural e identitaria que construyen los sujetos. Este vínculo territorial está dado por la inscripción de lo afectivo, lo identitario, lo simbólico, lo cultural. Su territorio es un espacio donde se crean y se recrean constantemente sueños, cargas simbólicas, sentires y pensares y en esa línea este vínculo territorial constituye una parte esencial de su identidad. (Gilberto Gímenez, 1996).

La concepción kankuama sobre la sierra y el territorio es diametralmente opuesta a cómo la concibe el desarrollo, estas dos lógicas entran en disputa ya que una ve en este lugar del mundo un sitio con potencial económico y lo reduce a ser un valor de cambio, lo que implica el despojo y la muerte del territorio, la devastación total de sus dinámicas y procesos propios; mientras la otra lo reconoce integralmente, lo apropia, se vinculan con él y, por ende, lo defiende desde una visión comunitaria que se opone a la muerte de la Sierra, visión que para el serrano reivindica su vida y su existencia.,

Estas dos miradas sobre el territorio suelen entrar en conflicto pues una es diametralmente opuesta a la otra, una de ellas atribuye el valor de la Sierra Nevada a transacciones económicas, por lo que implica la muerte del territorio, sin importar si esto significa la devastación total de sus dinámicas y proceso propios. Por otro lado, está la visión de quienes se oponen a la muerte de la Sierra, de sus vidas y de su existencia. La existencia de estas últimas narrativas en quienes pertenecen a la comunidad explica que tal concepción de territorio se ha configurado como una forma de resistencia social y ambiental. Ya lo decía el mayor Jaime Enrique Arias “El discurso del desarrollo es un enemigo de las comunidades y su visión de mundo. La línea negra, al ser la mayora orientadora territorial ordena desde la conservación y se opone a los modelos basados en el extractivismo” (Entrevista a Jaime Arias, 2025).

Esta forma de concebir el mundo explica la relación directa que existe entre la educación y el territorio para el kankuamo, pues vive en una constante relación pedagógica con la naturaleza y el territorio. Según la comunidad, una de las razones o motivaciones que les lleva a arraigarse al territorio tiene que ver particularmente con la sacralidad de este, los kankuamos ven en su territorio no solo historia sino también un lugar que está relacionado con el universo por lo que cuando les preguntan sobre territorio hablan sobre cómo éste particularmente -la SNSM., permite la conservación de la cultura, haciendo énfasis en la tradición de lo espiritual, porque como ya lo vimos, la espiritualidad es la base sobre la cual se construye la cultura en la Sierra.

Toda esta concatenación entre la espiritualidad, la relación pedagógica con la naturaleza y la Ley de Origen, es algo que sucede en espiral y permite la pervivencia y conservación de lo cultural para lo cual el territorio cumple un papel esencial. Uno de los esfuerzos de pervivencia cultural es la apuesta por una educación que procure la recuperación cultural, la preservación del conocimiento y de las prácticas culturales, reconociendo que el kankuamo es también su historia.

La resistencia organizativa del territorio ha aunado esfuerzos para construir el ordenamiento, pues su horizonte desde la apuesta de reetnización es la construcción de una educación que vuelva a mirar hacia los saberes ancestrales, por lo que la lucha de la OIK está latente de manera fundamental en escenarios educativos y comunitarios.

La lucha educativa kankui cumple un papel principal a la hora de reconstruir la identidad, la cultura y todos esos elementos que se han perdido en la historia del kankuamo, pues la educación propia es un dispositivo cultural y político que reconstruye un sentido común

propio al moldear cómo los sujetos pueden interpretar el mundo creando un sistema de valores que organiza la realidad de la comunidad.

Así pues, la educación propia kankuama es una apuesta por seguir tejiendo el vínculo territorial, así es que por medio del proceso de lucha han buscado “rehabitar” el territorio con sentido propio, asumiendo un ejercicio consciente para entender que el territorio cumple un papel muy importante en su vida pues atraviesa lo emocional, las sensibilidades, lo identitario (Giménez, 1996), lo que permite vivirlo, apropiarlo y sentirlo con mayor agencia.

Estas ideas sobre el territorio pertenecen a la educación propia kankuama y han sido plasmadas y sistematizadas en el ordenamiento educativo propio, llamado Maku Joguki, en lengua kankuama, este es un documento que recoge los avances y proyecciones en materia educativa en el resguardo orientado al fortalecimiento de la educación propia acogándose principalmente al orden de la ley de origen. El Maku Joguki adopta los siguientes valores:

- *Responsabilidad*: Enseñar y fortalecer el papel que todos debemos cumplir en función de nuestro trabajo y obligaciones.
- *Dignidad*: El reconocimiento, valoración y defensa de nosotros mismos como personas y como pueblo.
- *Humildad*: Capacidad de ser sencillo, es un crecer desde lo pequeño.
- *Constancia*: se enseña todos los días y en todas las cosas, no se aprende todo en un solo momento, ni se enseña a un niño lo que es de adulto, y tampoco se puede enseñar en un lugar diferente al que manda la Ley de Origen.

La educación en el territorio se construye desde distintas perspectivas. El Maku Joguki, ordenamiento educativo kankuamo está orientado hacia el fortalecimiento de la educación

propia y se compone de cinco enfoques que configuran el componente pedagógico en el resguardo:

En primer lugar, el enfoque de *la madre naturaleza*. Habla sobre cómo el aprendizaje nace de la relación directa y profunda con el territorio. No se trata de estudiar conceptos abstractos, sino de vivenciar la realidad, pues el conocimiento surge de la experiencia vivida y de la observación directa de los seres y procesos naturales, así pues, describir o representar un elemento del entorno implica conocerlo en su propio espacio, comprender sus ciclos y recorrer los lugares donde se manifiesta. Ya lo decía Jaime Arias “Si se va a dibujar una vaca o un río, es necesario observar, acercarse. Para hablar y conocer sobre los procesos de la tierra, como el agua y sus ciclos, es necesario verlos desde el lugar mismo donde ocurren”.

El segundo es el enfoque de *investigación directa*. Se refiere a la contradicción que existe en la investigación tradicional, donde hay un sujeto que conoce y un objeto pasivo, entendido desde una lógica jerárquica en la que un sujeto investiga a otro, en cambio, este enfoque propone una relación horizontal en la que el conocimiento se construye a partir del contacto, la experiencia sensorial y la vivencia personal, permitiendo que la naturaleza misma oriente el proceso de aprendizaje. Aquí la relación es de igual a igual. No se llega como un "poseedor del conocimiento", sino que se permite que la naturaleza guíe a través de sus señales. El objetivo es buscar la cualidad esencial de las cosas mediante la experiencia sensorial y vital; “Para conocer el jengibre, por ejemplo, no basta con leer sobre él, hay que olerlo, probarlo y vivirlo” (Jaime Arias, Entrevista, 2025).

El tercer enfoque es *la pedagogía del consejo y del ejemplo*. La pedagogía del ejemplo intenta que todas acciones sean potencialmente pedagógicas por medio del ejemplo. Esta se basa en la coherencia y en la tradición oral, en la transmisión de valores a través de la coherencia

entre la palabra y la acción, así como en el uso de relatos y enseñanzas de los mayores, mediante los cuales se explican los comportamientos, las normas de convivencia y las lecciones de vida, fortaleciendo la formación ética y cultural de las nuevas generaciones. El mayor Jaime lo ilustra de la siguiente manera, “si tu vas a enseñarle al estudiante “no echas mentiras”, tú tienes que ser el ejemplo, no como el papá que le dice al hijo “no echas mentiras” pero cuando llegan a cobrarle le dice al hijo “diles que yo no estoy”. Los pelaos no son bobos. Pero también es conocer a través de las historias ¿cómo pasó? Por ejemplo, ¿por qué el conejo tiene las orejas grandes? Por desobediente, le jalaron la oreja... Esa es una cosa extraordinaria, de cada ser, de cada cosa, que te explica eso”. Esa es la pedagogía del ejemplo y del consejo, más que todo está en las historias de los mayores. A través de las historias y la tradición de enseñar cómo vivir, cómo comportarse, cómo se debe asumir la vida, debe ser puesta en práctica por medio del pago, el poporeo, la cocina tradicional, el tejido de mochila, así como a partir de otras actividades cotidianas como comer, bañarse, jugar, bailar, reír, hablar y actividades realizadas en comunidad.

El cuarto enfoque corresponde *al trabajo comunitario colectivo*. Se entiende como una práctica fundamental en la que el trabajo no se concibe de manera individual, sino como un esfuerzo compartido que fortalece los lazos comunitarios y la vida colectiva; actividades como la construcción comunitaria de una *kankurua*, la realización del pago y otras labores tradicionales implican la participación, el aporte y la reflexión conjunta de todos los miembros para así dar fuerza al pensamiento colectivo y al bien común. “Para el Kankuamo, muchas cosas son trabajo, en especial el trabajo tradicional, por ejemplo, tenemos que aportar para que le demos fuerza y pensar en esto y lo otro”.

El quinto enfoque es *la tradición oral*. Se considera un eje central de transmisión del conocimiento, aunque en torno a ella existe un debate interno, ya que algunos plantean que los enfoques pedagógicos podrían reducirse a cuatro, ya que la tradición oral es transversal a la vida, a la educación y por ende a los otros enfoques.

El ordenamiento educativo Maku Joguki, si bien está enfocado fundamentalmente hacia la educación propia también contempla las formas oficiales de educación, como lo es la escolar, pues entienden que cumple también un papel de importancia al servir como plataforma para la defensa de su pueblo. Aunque muchas de las apuestas de la educación propia parecen tan distantes de la educación escolar, en el resguardo se adelantan esfuerzos para que niños y jóvenes se formen tanto escolarmente como con base en el sistema de pensamiento ancestral. Un aporte del ordenamiento educativo Maku Joguki es que es un modelo etnoeducativo propio del pueblo Kankuamo, en ese sentido es una propuesta educativa que retoma y articula elementos de la educación propia y de la educación escolar estandarizada por el Estado colombiano.

La educación oficial y la etnoeducación comprenden una parte importante del ordenamiento, estas tratan de ser aplicadas, incorporando prioritariamente los saberes ancestrales del kankuamo y cultivando la identidad como pueblo. Por eso, en el Modelo Educativo Kankuamo (MEK), se realizan proyectos con niños de preescolar, como el Proyecto Territorio que busca construir infancias “reconocientes” de su territorio y de su papel en él.

Aun así, el kankuamo siempre es muy enfático en que su educación propia no cabe ni florece en el aula, porque la forma de aprendizaje kankuama es por medio de la investigación y relacionamiento directo con la naturaleza, donde se depositan las orientaciones de la ley de

origen, por lo que pierden sentido al tratar de estudiarse en un aula (que supone unas dinámicas muy puntuales y propias, mismas del salón de clase).

El territorio es el sendero que permite leer la Ley de Origen, por lo que la *educación propia* al tener como principal objetivo la sabiduría ancestral de este pueblo originario, debe estar dirigida hacia el educar por medio del reconocimiento territorial, del vínculo directo con la naturaleza, conectando de forma empírica, sentida, mística. Por eso, contempla el Maku Joguki el enfoque de la investigación directa, pues en últimas este no es más que la conceptualización de las praxis de la misma comunidad, es decir, aquello que escostumbre entre los kankuamos: conocer el mundo y relacionarse con él por medio del relacionamiento directo; haciendo, olfateando, visualizando, palpando, para comprender su entorno.

El modelo de educación Maku Joguki, ha sido un factor de fracturas al interior de la comunidad, debido a que, aunque mucho de lo acostumbrado en la cotidianidad es legado de la tradición indígena, esto quizás se desconoce y el discurso o la narrativa que sostiene estas prácticas tradicionales y busca educar por medio de ellas, ha conflictuado a la sociedad kankuama. El Maku Joguki, al ser un modelo que defiende los mandatos propios, ha sido rechazado por un sector de la población que sostiene la idea de que lo propio es negativo e implica un retroceso para la gente, por lo que se contraponen a todo lo que vaya en esta dirección.

En el marco de esta disputa sobre la educación, se evidencia una realidad muy paradójica en la comunidad configurándose un fenómeno contradictorio por el desfase que existe entre las prácticas cotidianas y lo que se sostiene en el plano ideológico. El legado indígena está presente en gran parte de sus vidas, sigue vivo en sus prácticas, esto se traduce en como la gran mayoría de quienes habitan el resguardo desarrollan cotidianamente una relación

profundamente arraigada con el territorio, por medio de la actividad agrícola, el autoconsumo de sus alimentos, la tenencia de animales, las tradiciones alimentarias, etc. Estas son realidades que son propias de estos pueblos originarios. Estas personas, cuya existencia se ve atravesada por estas costumbres tan propias, tan indígenas, son las mismas que ven como inconcebible hacer de este su lugar de enunciación ideológico-cultural.

En ese sentido, a través del lente analítico que propone Walsh (2013), vemos que el campo de la resistencia está, en este caso, más en la existencia misma de los sujetos y su vínculo con las dinámicas territoriales y con la naturaleza. Lo que hace que haya una resistencia incluso de manera no intencional, porque le apuestan a la vida lejos de la realidad-proyecto urbana/globalizadora/moderna y existen en una realidad de vida opuesta, una realidad desde la alteridad, con una relación más directa con los alimentos, con la naturaleza en general para el uso de ciertas cosas que esta puede proporcionar, lo que permite cierto grado de autonomía. Y al mismo tiempo, aunque existe este vínculo estrecho con el territorio, para estas personas, el insistir en un modelo educativo que ponga en el centro el territorio y lo propio es visto como un absurdo.

Por otro lado, en la experiencia vivida durante el acompañamiento a la comunidad se hizo evidente que, la comunidad existe por medio de su conexión con el territorio. Aunque se niegan a hacer del vínculo cercano y consciente con el territorio, un dispositivo educativo, igual son valores y realidades con los que viven en su cotidianidad. Esta cercanía con el territorio que se vive en el resguardo es posible mediante unas interacciones basadas en lógicas más pausadas y conscientes tanto con la comunidad como con su entorno en general, lógica que permite también que el tejido social sea más fuerte, que el vínculo comunitario, la solidaridad, el cuidado, sean parte de los principios propios.

Estas configuraciones éticas, identitarias, simbólicas y afectivas se construyen de forma naturalizada a lo largo de las vidas de las personas que habitan los territorios. Sin embargo, se hace necesario entender cómo la educación ha sido útil en cuanto es un vehículo para apropiar y asumir conciencia de los significados que se inscriben sobre estos lugares.

Ahora bien, el planteamiento de una educación que priorice y estructure lo propio no tendría por qué suponer un conflicto, pues, por el contrario, el Maku Joguki es simplemente el recoger y valorar esos saberes, esas prácticas, esos afectos que ya existen tan naturalizados en la gente, constituyéndose en el ordenamiento de una educación que enarbola su tradición.

Desde el pensamiento de Quijano, la colonialidad del saber se inserta y actúa desde la lógica de marginalización de los saberes ancestrales, que son estigmatizados justamente por su connotación ancestral y étnica; lo indígena se condena y representa una amenaza porque se encuentra relegado desde la perspectiva colonial. Es decir, no es necesariamente el vínculo experiencial con lo rural o los saberes situados lo que es valorado negativamente, sino el posicionamiento de su identidad étnico-ancestral lo que incomoda y genera rechazo incluso entre algunos miembros de la misma comunidad. Esta tensión tiene consecuencias directas sobre el Maku Joguki: el sistema de educación propio no opera en un vacío cultural sino en un campo atravesado por esa jerarquización colonial del conocimiento. De ahí que su apuesta no sea simplemente pedagógica sino política — el Maku Joguki no solo transmite saberes propios, sino que los reivindica como legítimos frente a un orden que históricamente los ha subalternizado. En esa medida, cada práctica educativa enraizada en la Ley de Origen y en el territorio es simultáneamente un acto de re-existencia frente a la colonialidad del saber.

Capítulo 3. Los espacios comunitarios de educación propia del resguardo, discutir los aportes y contribuciones que la experiencia de la educación propia del pueblo kankuamo hace a la educación comunitaria.

Durante las caminatas por Atanquez, pueblo capital del pueblo Kankuamo, la experiencia provoca una idea de que este no cumple con las expectativas de cómo debe verse un territorio indígena en el imaginario de alguien de ciudad. Desde la entrada del pueblo la fotografía se compone de montañas imponentes, una pequeña kankurua o sitio de pensamiento y conocimiento ancestral, una iglesia y la plaza fundacional. La arquitectura es más como una arquitectura de pueblo, no necesariamente tan “artesanal” como una esperaría en un pueblo indígena. La gente tiene un fenotipo indígena, pero visten como no indígenas o “civilizados”, como ellos mismos nos llaman. Se ven muchas mujeres tejiendo mochila cómo una actividad cotidiana, como también familias de indígenas que, desde una perspectiva de la ciudad, aparentemente cumplen más con la idea de lo indígena, su vestido indica que son del pueblo Kogi. Es normal verles en Atanquez con muchos costales cargados de guineo u otros alimentos, quizás para vender o intercambiar en el pueblo o quizás para llevarlo a su comunidad.

Esta imagen viva cuenta la historia de un pueblo donde conviven distintas realidades. Aunque es claro que una se encuentra en la Sierra Nevada, pues el clima refresca y las montañas son el paisaje principal, también se evidencia que por allí pasó un proceso evangelizador, que se impusieron estructuras occidentales, pero que aun así, quienes viven y constituyen este territorio mantienen vigente lo indígena. Esas marcas también componen la vida y la historia del pueblo kankuamo; explican lo que son hoy como pueblo, sus migraciones, su lengua, etc. Para entender su realidad como pueblo es necesario

reconocer que en gran medida es desde toda esa historia de despojo e imposición cultural que han construido su identidad y también *su territorio*. Esta realidad visual se contrasta con los encuentros con la gente y con lo mucho que tienen por decir, sobre su historia y sobre cómo entienden su vida y dónde se ubican, de dónde se sienten y a dónde se arraigan.

Junto a la observación, el acercamiento directo con la comunidad kankuama fue fundamental en la construcción del análisis investigativo. El abordaje permitió distintas formas de diálogos e interacciones para comprender la relación existente entre territorio, educación propia, educación comunitaria y reconstrucción cultural.

Esta vivencia permitió entender cómo el vínculo comunitario funciona como un vehículo relacional y educativo en varios ámbitos de la realidad del resguardo. Era posible divisarlo en distintos escenarios y características propias del kankuamo.

Un escenario donde lo comunitario cobra fuerza central y que constituye un pilar de la educación propia es el Consejo de Mayores. Este se realiza en Kankurúas o Teroaricas, lugares que no son simplemente espacios físicos de reunión sino territorios sagrados de la palabra: su carácter más que administrativo es pedagógico y espiritual y esto nos remite una vez más a la reflexión frente a la educación propia kankuama, ella no ocurre exclusivamente en un espacio escolarizado, oficial o institucional, sino que se despliega por el territorio y hacia sitios cargados de significado colectivo, donde el acto mismo de reunirse ya es un acto educativo.

En ese sentido, las prácticas que estructuran el Consejo — el palabreo, el consejo, la escucha y el diálogo — no son simplemente formas de comunicación sino metodologías pedagógicas propias. El palabreo, por ejemplo, no es una conversación ordinaria: es una práctica de

transmisión de saber dónde la palabra del mayor porta autoridad espiritual y conocimiento acumulado. La escucha, por su parte, no es pasiva — es una disposición activa hacia el aprendizaje que forma al sujeto para el reconocimiento de la autoridad espiritual que intenta mediar también hacia el diálogo comunitario. El diálogo colectivo sobre los eventos de la vida enseña a leer el territorio y la comunidad como textos vivos, pues esta es una cultura viva. Las prácticas configuran una pedagogía de la oralidad y la presencia, que comprende el aprendizaje desde lo relacional y no desde la transmisión unidireccional del saber.

Otro elemento central que emerge en el diálogo de los consejos, es el pago. El pago es una práctica espiritual y territorial mediante la cual los pueblos serranos devuelven a la naturaleza lo que de ella han recibido, manteniendo así el equilibrio entre el mundo humano y el no humano. Esta devolución se expresa en relación con sitios sagrados - lugares del territorio que concentran energía espiritual y que funcionan como puntos de comunicación con los padres y madres espirituales -, con eventos de la naturaleza - lluvias, sequías, comportamiento de los animales - que son leídos e interpretados como mensajes del ordenamiento de origen, y con la justicia propia, es decir con la resolución de conflictos comunitarios desde la Ley de Origen. Su contribución a la educación comunitaria es profunda: el pago como práctica retributiva va mostrando que el ser humano no es propietario del territorio sino que lo constituye, que toda acción tiene una responsabilidad con el todo, y que el conocimiento sobre el territorio es ante todo ético y espiritualidad. Aprender el pago es aprender una forma de estar en el mundo radicalmente distinta a la que propone la modernidad occidental.

Estos espacios de diálogo ancestral se nutren de prácticas que concretan y encarnan lo que el palabreo y el consejo transmiten de forma oral: la narración de historias y leyendas de origen,

la danza — como la Kansamaría, que se realiza para pagar el agua, el sol y las semillas —, el canto y el poporeo, entre otras tradiciones. Es importante señalar que estas prácticas no se reducen al plano de lo simbólico ni son meramente ceremoniales: se traducen directamente en la forma de pensar y habitar el mundo en la cotidianidad. La danza que agradece el agua enseña que el agua no es un recurso sino un ser con quien se tiene una deuda y una relación. La narración del mito de origen no es entretenimiento sino una epistemología — una forma de explicar el mundo que orienta las decisiones del presente. En esa medida, lo que ocurre en las Kankurúas desborda el momento ritual y se inscribe en los cuerpos, las memorias y las prácticas diarias de la comunidad, configurando así una educación que no distingue entre lo sagrado y lo cotidiano, entre el aprender y el vivir.

Las decisiones tomadas en estos espacios son luego bajadas al resto de la comunidad, que por medio de las comisiones continúa trabajando en los procesos propios. Este flujo — del consejo hacia la comunidad — es en sí mismo una estructura pedagógica: el saber no se acumula en unos pocos sino que circula, se distribuye y se actualiza colectivamente.

Es importante mencionar que las teroraricas o kankuruas no simplemente son lugares que se usan para la realización de distintos encuentros para el desarrollo de la cultura propia, sino que la existencia misma de la teroarica tiene un valor desde lo simbólico y lo material, al ser un sitio en el que los ancestros serranos siempre se han pensado el mundo, por lo que son lugares de profunda sacralidad y espiritualidad.

Del encuentro con la comunidad se aprende a reconocer para la pervivencia y conservación de lo cultural el territorio cumple un papel primordial, porque el espacio no es accesorio sino que es vital; los distintos lugares son imprescindibles para la reproducción de sus procesos culturales.

Volviendo a los “Consejos de mayores”, que es un caso ilustrativo de este planteamiento, se evidencia como durante el desarrollo de estos se suele concluir que hay que realizar pago para dar solución a las problemáticas, pues no basta con el diálogo entre mayores, sino que hay que consultar a los sitios sagrados que dan respuestas sobre qué decisiones tomar frente a una situación. Por ejemplo, en los conflictos internos por la delimitación del territorio o la resolución de quién es el pueblo soberano sobre un territorio determinado, ha ocurrido que después de muchas disputas que incluso han derivado en violencia, los consejos de mayores consideran que es pertinente realizar mucho pago y también tomar las decisiones con base en la consulta que se realice en el sitio sagrado, donde padres y madres espirituales darán por medio de las voces de la naturaleza de lo que se debe hacer o cómo darle manejo a estos conflictos. El pago y las consultas son trabajos esencialmente colectivos, pues son hechos en minga, ya que comienzan por la construcción de los elementos rituales cuando el mamo pide que la gente de la comunidad construya este elemento ritual y material y cada uno de quienes participa en la elaboración de este, debe hacerlo pensándolo con intención; no basta con la construcción física de este, sino que en este proceso hay una suerte de meditación alrededor del mismo, es decir, la potencia de este “artefacto” radica en la fuerza espiritual de la que es contenedor y el trabajo que más requiere esfuerzo es el pensar en lo que se quiere poner espiritual y mentalmente sobre este para que se transmita finalmente en el proceso ritual que es el pago. Algo similar sucede con las mochilas y, aseguran; no son solo objetos, son representaciones de lo espiritual y bajo la misma lógica de que todo es, en últimas, espíritu, las acciones materiales se piensan con intención a la hora de materializarlas, ósea por ejemplo en el caso de la mochila es durante su tejido que sucede esa puesta en marcha del proceso espiritual.

La construcción colectiva para el pago supone todo un proceso educativo y comunitario, donde mayores, mujeres y niños participan de la recolección y creación de los objetos rituales y por medio de la pedagogía del ejemplo los sabios de la comunidad muestran a otros cómo se debe hacer.

Los encargados de llevar y realizar la siguiente parte del trabajo espiritual suelen ser mayores, mamus y/o líderes de la comunidad, ellos suelen hacer caminatas por todo el territorio, en ocasiones de la parte baja a la parte alta, o viceversa, para llegar a los sitios de pago, también llamados Ezwamas, sitios de máxima importancia espiritual que juegan un papel desde lo territorial, lo educativo y lo comunitario, son territorios de aprendizaje pues allí durante los escenarios rituales en estos es posible interpretar la Ley de Origen, durante los momentos de consulta o pago en los distintos Ezwamas, por medio de la escucha y la observación del territorio durante el desarrollo de los mismos o se interpretan mensajes de padres y madres espirituales, en respuesta al pago que se está llevando a cabo, a las formas de llevarlo a cabo, a lo que se está retribuyendo o a cualquier suceso que acontezca en la comunidad.

Existe una comunicación en este momento ritual entre quienes pagan y esta territorialidad natural y espiritual que recibe el pago. Lo que hace al escenario de pago, un escenario de diálogo, de escucha, de pensamiento, es un encuentro educativo en sí mismo, un escenario imposible de enseñar o reproducir fuera del mismo.

Esto recuerda la importancia de la tradición ancestral en estas prácticas. Sin embargo, por su historia el kankuamo se ha visto en la tarea de reconciliar el pensamiento propio con la educación en aulas de clase. En los colegios del resguardo se ve como profesores de etnoeducación dedican cursos enteros a hablar sobre los materiales de pago, dónde

conseguirlos, dónde se deben poner y qué paga cada material. Se escribe en tableros, se anota en cuadernos, pero se busca dialogar alrededor del pensamiento ancestral.

Pero el kankuamo hace énfasis en la importancia de la experiencia vivencial para la educación, pues la transmisión de estos conocimientos por medio de cursos, de charlas magistrales, o talleres en aulas de clase, no es suficiente. Es una enseñanza antinatural y desconectada de como realmente se vive allí en los sitios sagrados. Por esto la importancia del territorio en la educación, pues el territorio es donde se interpreta y se obedece la pedagogía del territorio y la ley de origen. De allí la relación tan compleja e intrincada entre el territorio, la cosmovisión kankuama y la educación, ya que están superpuestas y se explican las unas a las otras.

Esta correlación de elementos es sistematizada por Javier Fayad, por medio de lo que él llama el “estar-sabiendo-hacer situado”, categoría que ayuda a entender con más claridad estos fenómenos de la educación comunitaria, como por ejemplo los espacios ancestrales; estos pueden ser entendidos desde la triple relación territorio-educación-comunidad el estar-sabiendo-hacer situado, por medio del cual existen el saber de los pueblos, se construye estando, existiendo o viviendo en el territorio, es decir que ese espacio vital cumple un rol primordial a la hora de pensar o conocer, territorio que a su vez es lugar de producción y reproducción de prácticas tradicionales (Fayad, 2021).

Esta triple relación también está presente por ejemplo en el tejido de mochila. Esta tradición es portadora de mucha historia de resistencia contra el olvido y por la pervivencia de la cultura, por lo que la mochila y la actividad que es el tejido de esta, lejos de ser solo un “pasatiempo” o solo un “objeto” o una “artesanía, es un elemento de mucha carga simbólica, en varios sentidos. En primer lugar, la mochila es de los pocos objetos físicos que

por medio de los procesos organizativos de resistencia se pudo seguir creando y usando, pero además la mochila carga en si tanto simbólica como materialmente la vivencia del territorio, pues está hecha con un material tradicional de la sierra, que es el Fique y también porque los dibujos que en ella se plasman están inspirados en todo lo propio de su territorio y la cultura que en él mismo vive; sus animales, la cosmogonía, etc.

El proceso de recuperación de la cultura kankuama es un proceso que insiste en la construcción del vínculo comunitario. Puntualmente el tejido de mochila, el cual ha cumplido un papel clave en la construcción de este vínculo por distintas razones. En primer lugar, porque desde su cosmovisión ancestral el tejido de mochila en el pensamiento del kankui no es visto solo como una práctica artesanal sino como un elemento de conocimiento ancestral, espiritual y en este proceso también política, que ha sido fundamental para la reconstrucción cultural, la memoria colectiva y el fortalecimiento organizativo del pueblo tras los procesos de colonización, despojo territorial y conflicto armado.

En segundo lugar, es importante recordar, como se mencionó anteriormente, que el tejido de mochila es una labor delegada mayormente a las mujeres y en parte es la razón por la que pudo sobrevivir, al ser una práctica realizada en el ámbito privado, alejada de quienes querían exterminar la cultura.

El -bunchike- en lengua, ocupa un lugar central en la pervivencia de esta cultura. La mochila es entendida como un “baúl de pensamiento”, en el que se guardan y transportan los saberes ancestrales, la ley de origen, la relación con el territorio y la cosmovisión del pueblo. Es un dispositivo ancestral de comunicación cósmica, un mecanismo de preservación de la memoria y un pilar en la reconstrucción cultural y organizativa del pueblo Kankuamo, permitiendo su permanencia física, espiritual y política en el tiempo. (Tejiendo Caminos,

2021). Cada puntada, figura y color expresa conocimientos heredados de los ancestros, que representan las montañas serranas, los ciclos de la vida, lo sagrado y la relación con la Madre Tierra.

El acto de tejer la mochila es, ante todo, un acto de memoria y resistencia cultural. A través de esta práctica se transmiten los saberes de generación en generación, se fortalecen los lazos comunitarios y se mantiene viva la identidad kankuama incluso fuera del territorio ancestral. De esta manera, el tejido se ha convertido en una herramienta central para la reconstrucción del pueblo como sujeto colectivo, permitiendo rearticular la historia propia.

Asimismo, la mochila cumple una función organizativa y política. En ella se guarda el ayo, que se comparte durante los saludos, encuentros y rituales, reforzando la hermandad entre los pueblos de la Sierra (Kankuamo, Kogui, Arhuaco y Wiwa) y sosteniendo redes de comunicación y autoridad tradicional.

Desde esta perspectiva y aporte de la experiencia kankuama, la educación no se limita a la transmisión de conocimientos, sino que involucra la reproducción de formas de vida, de relaciones con el entorno y de horizontes colectivos. Es decir, educar es también reproducir y recrear el vínculo con el territorio, permitiendo así que continúen los saberes y prácticas que sostienen lo comunitario.

El estar-saber-haciendo plantea que en un caso como los espacios de educación propia de la comunidad cómo los diálogos nocturnos en las Kankurúas o el pagamento, el conocimiento no es previo ni ajeno a la experiencia, sino que emerge de la interacción con el entorno en el momento mismo en el que sucede. El “estar” remite a la presencia activa en el territorio, al habitarlo y recorrerlo; el “saber” se construye en esa experiencia, como un conocimiento

encarnado, inherente, que no se separa de la vida; y el “hacer” refiere a la dimensión práctica mediante la cual ese saber se reproduce, se transforma y se transmite. Así pues, estos espacios no buscan necesariamente un conocimiento acumulativo en términos escolares, sino más bien un saber que se configura en la práctica, en la relación con la naturaleza, con el trabajo y con la comunidad.

En las entrevistas realizadas en el marco del trabajo de campo, un lugar común era la idea de que el territorio “lo es todo”, es decir, es concebido como un todo, tanto a los jóvenes, mujeres lideresas, como mayores y mamus con los que hubo acercamiento, señalaron que entienden el territorio como un lugar integral, y todos se refieren y hacen alusión a él desde todos los ámbitos, por ejemplo, la salud, pues el territorio es el que ha aportado siempre la materia prima para realizar remedios curativos; en el ámbito de la educación, porque es el territorio y especialmente la naturaleza la que educa por medio de la Ley de Origen, que se aloja y se identifica en el territorio; el trabajo, pues se realiza directamente en el territorio; la cultura, que también está ligada al territorio, las mochilas o el vestido está inspirado en el territorio, en las primeras se plasman dibujos de acontecimientos o figuras de la naturaleza, animales, plantas, en el caso de los sombreros que utilizan los arhuacos y kogis están inspirados en los picos nevados de la Sierra Nevada, y a su vez la naturaleza es la que entrega los materiales para fabricar tanto los vestidos como las mochilas. También en el ámbito de la cosmovisión, porque es a partir de los aprendizajes y sabiduría entregada por el territorio que se entiende cómo funciona el ordenamiento de origen.

El saber serrano no entiende la educación comunitaria como un proceso abstracto o desconectado, sino como una experiencia territorializada, la relación territorio–educación–comunidad no es una suma entre estos elementos, sino es un entramado relacional en el que

cada dimensión se constituye en función de las otras dos. Allí el territorio deja de ser un simple soporte físico para convertirse en un espacio vivido, cargado de historias, sentidos, memorias, prácticas y son estos trazos inscritos sobre el territorio las que permiten la existencia de los procesos educativos y asimismo los orienta.

Bajo esta construcción situada del saber y el hacer, el territorio es simultáneamente condición, medio y contenido del proceso educativo. Es condición porque posibilita la existencia de estos saberes; es medio porque a través de él se aprende; y es contenido porque aquello que se aprende está directamente relacionado con su comprensión, uso y cuidado.

Como resultado, las prácticas tradicionales -como las formas de producción en el agro, la creación de cultura material, las dinámicas organizativas o las expresiones culturales- no son elementos accesorios, sino componentes centrales de la educación, porque su creación y recreación son dónde se construye la forma de ver el mundo propia, arraigada y disidente del proyecto de modernidad.

El proyecto de sistema-mundo moderno cala con fuerza en nuestros territorios, la idea de superioridad colonial crea una disputa, ciertamente asimétrica, que requiere de una resistencia desde las comunidades que confronte las ideas desarrollistas y que se enmarcan en la colonialidad del poder y del saber, ideas que se desentienden de la apuesta colectiva y cuidadosa del territorio. El cuidado y defensa del territorio son formas de entender el mundo inherentes al pensamiento y cosmovisión del serrano y que son subordinadas por la construcción colonial, que todo lo que no mira hacia lo blanco/europeo/occidental en el campo de los saberes y de los poderes, es susceptible de ser marginalizado o eliminado. (Quijano, 2014).

Este entendimiento jerárquico de la vida al que refiere Quijano (2014) ha logrado en el caso particular del territorio Kankuamo, que efectivamente los conocimientos contruidos desde el territorio pierdan legitimidad entre una parte importante de la comunidad y que con el tiempo se ha perdido este valor cultural, como los pagos, los espacios de diálogo en Kankuruas, las fiestas como el corpus chritisti.

Sincretismos: Distancias y acercamientos a la Ley de Origen

Ahora bien, esto remite a cómo su idiosincrasia atraviesa la vida y cada una de los fenómenos o dinámicas que suceden en el territorio, esta idiosincrasia particular es la hibridación cultural, pues la particularidad de este pueblo está dada por su historia de invasión, injerencias y despojos coloniales, fenómenos que han derivado en la transculturación y en sincretismos que se evidencian en cada una de sus realidades. Así pues, es imprescindible entender que cuando se hace alusión al “sincretismo cultural” que se vive en el resguardo, es necesario problematizarlo, pues el proceso de sincretismo no es el resultado del encuentro casual, inocente o armonioso entre culturas, sino que es el resultado histórico de un proceso colonial violento y que busca la anulación y el exterminio del pueblo kankuamo física y epistemológicamente, para la imposición del proyecto moderno, proceso que no logró la eliminación total de lo kankuamo, sino que a pesar de si mismo, se hibridó con otras identidades culturales que aparecieron en aquel proceso histórico sucedido en ese territorio. Entonces, el sincretismo es en parte el resultado de la lucha kankuama por pervivencia, que se ha dado en distintas etapas de su historia y que más recientemente resiste y existe desde un proceso organizacional -OIK- que devolvió a la comunidad algo que durante siglos les fue negado, que es su cultura propia.

El sincretismo ha sido vehículo para lo comunitario ya que a partir de ese flujo de saberes y realidades heterogéneas la gente teje, se acerca y fortalece su vínculo, el hecho de compartir esta identidad que bebe de varios lugares crea confianzas y un nicho de afectos y seguridad.

El resguardo es un territorio donde se construye identidad, en este caso una identidad que se compone de múltiples elementos sincretizados e hibridados. En una conversación que tuvimos con David, un joven líder de la comunidad nos contaba sobre que cuando era pequeño, que su familia rechazaba todo lo que tuviese que ver con la organización indígena kankuama y con el *Renacer* indígena, por lo que incluso lo alejaron de la educación escolar del resguardo, enviándolo a estudiar a un colegio en Patillal, para evitar que aprendiera desde la etnoeducación (Entrevista a David Arias, 2025). Él y su familia pertenecieron a la organización Atanquez Libres que como ya se mencionó anteriormente es una organización que se opone a la reetnización del resguardo.

La experiencia de vida de David es uno de los tantos ejemplos de experiencia de vida de los sujetos en el pueblo Kankuamo, una experiencia de vida que está compuesta por elementos muy diversos, de experiencias que beben del vallenato, de la cultura Guajira, Vallenata, pero también que de forma tanto intencional como espontanea beben de la cultura ancestral de la Sierra Nevada, la cultura nativa.

Tal esta experiencia de vida se plasma entonces en el territorio, el vallenato como la música principal del resguardo, pero en algunos rincones se escucha el chicote, la mayoría visten de ropa occidental, solo algunos visten la manta, la mayoría va a la iglesia, pero incluso esos mismos también buscan del conocimiento en las kankuruas. El hibridaje es el diario vivir de estos pueblos.

En aquel vaivén de exploración de la territorialidad y la identidad, David vuelve a participar del proceso kankuamo reconciliando su creencia religiosa cristiana -la cual le fue inculcada desde muy pequeño- con el proceso de recuperación de la identidad cultural conformando un grupo musical cristiano de Gaita y Chicote, que son los sonidos tradicionales kankui, grupo al que denominaron “Los Gaiteros de Jesucristo”.

Pero por su misma historia estas dinámicas sociales también ocurren fuera del resguardo, ya que como se mencionó anteriormente, resultado del masivo desplazamiento poblacional, la comunidad ha generado un cambio en la concepción del territorio. Por medio de un proceso de desterritorialización, familias enteras tuvieron que renunciar a vivir en el resguardo y han migrado a distintos sitios del país creando nuevas territorialidades e identidades en los sitios a donde han llegado. Muchos de los Kankuamos que en el pasado huyeron de los asesinatos sistemáticos fueron hacia Valledupar, y son lo que hoy en día se conoce como Comunidad Kankuama Residente en Valledupar. Esta comunidad sigue teniendo como punto de referencia el resguardo, con sus diferentes centros poblados, es su territorio base, por lo que suelen frecuentarlo, buscan sus raíces, reconocen las costumbres del pueblo, mantienen vínculos con la familia que vive allí pero también al haberse reterritorializado en Valledupar, sienten arraigo en esta ciudad, encuentran una vida que, aunque diferente, ofrece varias oportunidades y posibilidades que el resguardo quizás no. Incluso, al ser un grupo tan numeroso de kankuamos residentes en Valledupar, han construido comunidad por medio del encuentro de personas que se autorreconocen parte de la comunidad y que confluyen en el trabajo, en la universidad, colegio, etc. Un ejemplo de esto es el grupo de danzas típicas Kankuamas Sekuine en la Universidad Popular del Cesar o los distintos barrios, en su mayoría periféricos, donde hay grandes comunidades kankuamas.

Algunos jóvenes pertenecientes a la comunidad tienen apuestas para el cuidado y resguardo de su territorio, apuestas desde distintos ámbitos o frente. En el caso de David, ha sido candidato a los consejos municipales de juventud, pues lo ve como una plataforma desde la cual puede defender su territorio. Él cuenta cómo la defensa del territorio desde el mismo territorio es un aporte muy grande, que aparentemente a los ojos de un mundo globalizado el resguardo no significa mucho y defenderlo no tiene ninguna repercusión a nivel macro, pero para él, a nivel micro hay que reconocerlo y dignificarlo para la propia comunidad, de allí la importancia de transformar lo que sucede en su realidad inmediata y en su territorio, y es que es lo que dicta el sistema de creencias de origen, el cual se inscribe en el territorio sagrado de la Sierra, territorio sobre el cual los kankuamos buscan ser soberanos y autónomos para decidir sobre él, para poder defenderlo pues es el papel fundamental de los cuatro pueblos indígenas; ser defensores del territorio, o en sus mismas palabras “ser guardianes autónomos del territorio”

Los conflictos socioambientales que surgen en este territorio son resultantes, en palabras de Goncalves “la tensión de territorialidades, con diferentes sentidos ontológicos de territorio, diferentes lógicas de apropiación, control, uso y significación existencial del espacio.” (Porto Goncalves, 2024). Es decir, frente a la lógica expropiadora y su violencia se contraponen la afirmación de la tierra y el territorio, por ende, el territorio es concebido como un lugar de resistencia social y ambiental. (Porto Goncalves, 2015).

5. Reflexiones finales

A manera de conclusión, podemos decir que la ley de origen de los indígenas kankuamos y las otras etnias que habitan la Sierra Nevada, por medio de la madre tierra y el territorio en general, ha dejado, cuál “juego” una pista de acertijos, una serie de conocimientos que sirven para entender el mundo que habitamos y porqué la naturaleza debe ser un sujeto para relacionarnos de manera armónica y respetuosa, esta forma de pensar constituye un sistema de pensamiento que se contrapone a aquellos hegemónicos que por siglos y hoy se imponen con fuerza en el mundo en el que vivimos.

En ese orden de ideas, cualquier intento de transformación social o cambio de paradigma que busque retomar este modelo, debe partir de construir una nueva forma de vincularse entre sujetos, como comunidad y con nuestro territorio, desde el vínculo directo. Por ende es desde allí desde donde debe situarse el proyecto educativo de la comunidad Kankuama.

A pesar de los distintos esfuerzos como comunidad por reconciliar elementos de la educación propia y la educación oficial con este mismo fin, ha sido evidente que hay unas lógicas

intrincadas o contenidas dentro de las mismas metodologías y formas de educar de la educación oficial que son contrarias a lo que busca la educación Kankuama y que para conocer el mundo desde el lugar desde donde se lo piensa el Kankuamo estos métodos son estériles e improcedentes.

Bajo esta premisa es posible inferir que la naturaleza y el espacio vital son fundamentales para la confluencia comunitaria de los sujetos en el resguardo, pues es en el desarrollo de los procesos tradicionales de educación propia que se han fortalecido los vínculos de quienes en ellos participan, sino que estos vínculos se ven fortalecidos sobre la base de la recuperación de la cultura despojada, por lo que habría una urgencia como pueblo en seguir construyendo sus vínculos comunitarios desde allí.

Estos relacionamientos que insistan en lo comunitario desde los saberes situados, en doble vía y que a su vez esté atravesado por valores como la solidaridad, la justicia, la memoria, la colectividad para la incidencia colectiva en el territorio.

También surge de esta investigación la reflexión sobre cómo la tradición oral es uno de los mecanismos a más fuertes de transmisión de saberes y cultura, por lo cual debe ser incorporado en los procesos educativos y de fortalecimiento cultural, dado que la tradición oral es más fuerte que la escrita en estas comunidades. Bajo este entendido la educación propia debe contemplar la oralidad, los mitos de origen, la sabiduría que se transmite oralmente de generación en generación a través de los sabios ancianos, pues en esta cultura los mayores son entendidos como sabios, en dónde el consejo de ancianos sabios es la mayor instancia de decisión, distinto a como se conoce en la cultura occidental en dónde los viejos son apartados, desconocidos y no son consultados.

6. Referencias Bibliográficas

Arias Arias, H. M. (2011). *Territorio indígena kankuamo: Proceso de reconfiguración del resguardo desde las dimensiones socioculturales*. Universidad Nacional de Colombia.

Arias Arias, L. (2017). *Reconfiguración territorial del pueblo kankuamo (1991–2015)*. Universidad Externado de Colombia.

Arias Ramírez, J. L. (2021). *Tejiendo caminos para volver al origen*. Organización Indígena Kankuama (OIK).

Cadavid, M. J. (2014). Disputas territoriales y conflictos socioambientales: Lucha y solidaridad en torno al territorio y los recursos naturales. *Revista Controversia*, (202), 1–20.

Cabildo Kankuamo. (s. f.). Declaración política IV Congreso del pueblo kankuamo. <https://cabildokankuamo.org/declaracion-politica-iv-congreso-del-pueblo-kankuamo/>

Castillejo Cuéllar, A. (2024). Recalibrar la escucha: Los árboles como sujetos de dolor. *Revista Calle 14*, 36.

Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo (1950) y Cultura y colonización (1956)*. Ediciones Akal.

Comisión de la Verdad (CEV). (2021). ¿Cómo oír el dolor de la naturaleza? Sobre el reto de la escucha y la metodología de investigación. Banco de la República.

Comisión para el esclarecimiento de la verdad, la convivencia y la no repetición. (2022) *Hay futuro si hay verdad – Informe Final. Resistir no es aguantar - violencias y daños contra los pueblos étnicos de Colombia*.

Consejo Territorial de Cabildos Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. (2006). *Visión ancestral indígena para el ordenamiento territorial de la Sierra Nevada de Santa Marta*.

Derechos en el Territorio. (s. f.). Grupos étnicos y la Constitución de 1991. <https://derechosenelterritorio.com/conceptos-claves/grupos-etnicos-y-la-constitucion-de-1991/>

Dussel, E. (2010). Europa, modernidad y eurocentrismo. En *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.

Fals Borda, O. (2013). *Socialismo raizal y el ordenamiento territorial*. Ediciones Desde Abajo.

Fondo ONU Colombia. (2023). Día internacional de los pueblos indígenas: Los kankuamos. <https://fondoonucol.org/2023/08/09/dia-internacional-de-los-pueblos-indigenas-los-kankuamos/>

García, J. J. (2013). Territorio, territorialidad y multiterritorialidad: Aproximaciones conceptuales. *Aquelarre. Revista del Centro Cultural de la Universidad del Tolima*.

Giménez, G. (1999). Territorio, culturas e identidades: La región sociocultural. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 5(9), 25–57.

Green Stócel, A. (s. f.). *Anmal gaya burba: Isbeyobi daglege nana nabgwana bendaggegala: Significados de vida: Espejo de nuestra memoria en defensa de la madre tierra*.

Haesbaert, R. (2012). *Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Harvey, D. (2014). *El enigma del capital y la crisis del capitalismo*. Akal.

Mançano Fernandes, B. (2009). Territorio, teoría y política. En F. Velásquez & J. G. Ferro (Eds.), *Las configuraciones de los territorios rurales en el siglo XXI* (pp. 35–62). Pontificia Universidad Javeriana.

ONIC. (1982). La lucha por la tierra, baluarte de nuestro progreso y nuestra independencia política. En *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo* (pp. 195–242). Ministerio de Cultura (2010).

Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). (2010). *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*. Ministerio de Cultura.

Prada Robles, L. F., Sissa Rincón, I. J., & Torres Viasus, K. Y. (2016). *Concepciones de educación propia en los proyectos educativos comunitarios de las comunidades indígenas kankuamo, misak y murui: En camino para la reflexión de otras educaciones*. Universidad Pedagógica Nacional.

Ramírez Manjarrés, N. I. (s. f.). *El renacer kankuamo: El retorno a lo indígena*.

Santos, B. de S. (2010). *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI.

Santos, B. de S. (2011). *Antología esencial: Construyendo las epistemologías del Sur*. CLACSO.

Serje, M. (2011). *El revés de la nación: Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Universidad de los Andes.

Walsh, C. (2013). *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Abya Yala.

Zapata Mujica, J. S. (s. f.). *La gente de Atanquez*. Pontificia Universidad Javeriana.

Zuluaga Giraldo, J. I., & Largo Taborda, W. A. (s. f.). Educación propia como rescate de la autonomía y la identidad cultural.