



**ENTRE RETORNOS Y CANTOS: VERSOS AL LINAJE.
ENSEÑANZA Y TRANSMISIÓN DE LA CULTURA PIJAO EN EL COLEGIO
MARIANO OSPINA PÉREZ EN VELÚ, TOLIMA**

**AUTOR:
JUAN CAMILO LOZANO CASTRO.**

**TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE LICENCIADO EN
CIENCIAS SOCIALES**

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

FACULTAD DE HUMANIDADES

LICENCIATURA EN CIENCIAS SOCIALES.

2025.

ENSEÑANZA Y TRANSMISIÓN DE LA CULTURA PIJAO EN EL COLEGIO

MARIANO OSPINA PÉREZ DE VELÚ, TOLIMA

AUTOR:

JUAN CAMILO LOZANO CASTRO.

Docente asesor:

SEBASTIÁN GUILLERMO BORBÓN DENARVAEZ.

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

FACULTAD DE HUMANIDADES

LICENCIATURA EN CIENCIAS SOCIALES.

2025.

Tabla de contenidos.

Tabla de Figuras.	6
Introducción.	8
Capítulo I. Velú, Entre Tierra y Mente	12
1.1.	11
1.1.1 Velú, Tolima	12
1.1.2 Cotidianidades y formas de vida.	22
1.1.3 Participación de la comunidad.	25
1.1.4 Infancia en la vereda.	27
1.1.5 Cabildo y Colegio.	30
1.1.6 Población.	35
1.2. Problema.	37
1.3. Objetivo general	40
1.4. Objetivos específico.	40
Capitulo II Revisión de la literatura	42
2.1 Marco de antecedentes.	42
2.1.1 Educación intercultural y etnoeducación en procesos de identidad.	43
2.1.2. Investigación sobre la Lengua.	47
2.1.3 Comprensión de la cultura pijao.	50
2.2 Marco conceptual	51
2.2.1 Interculturalidad.	51
2.2.2 Perdida lingüística.	54
2.2.3 No perdida.	55
2.2.4 identidad Pijao.	56
Capitulo III Marco pedagógico. Educación popular e interculturalidad.	61
3.1. Educación para transformar.	61
3.1.1. Características implementadas en el trabajo: uso parcial o completo de las herramientas teóricas y su explicación	65
3.2 Marco metodológico, instrumentos y sistematización: IAE, Técnicas e instrumentos.	67
3.2.1. Investigación Acción Educativa (IAE)	67

3.2.2. Componente cualitativo:	71
3.2.2.1 Instrumentos:	72
3.2.3. Técnicas de recolección:	75
3.2.3. Consideraciones éticas	79
Capítulo IV Un legado en reconstrucción: Sistematización de la experiencia pedagógica.	81
4.1. Reminiscencia de la violencia: Nuevos movimientos en Velú y sus alrededores.	82
4.2. Entre retazos e individualismo: Espacios en conflicto y olvido colectivo como paradoja.	90
4.3. Analfabetismo digital: Nueva colonización y depredación cultural.	97
4.4. Entre el pasado y futuro: Experiencia pedagógica y dialogo intergeneracional como herramienta de estudio.	108
4.4.1. Antiguo Magdalena:	110
4.4.2. El nuevo magdalena.	112
4.5. Lingüicidio tardío: Estado actual de la lengua, experiencias desde el agua y la chicharra	119
Conclusiones Entre una utopía y una verdad certera.	127
Anexos.	131
Entrevista Don Flaminio:	131
Diario de campo:	137
fotografías:	141
Bibliografía.	148

Tabla de Figuras.

Figura 1. Camino al centro de Velú (Imagen) Fuente: Archivo propio (tomado: 13 Julio 2024)	11
Error! Bookmark not defined.	
Figura 3. Metamorfosis entre lo antiguo y lo nuevo: Casa construida de “forma artesanal” fusiona por métodos y materiales más modernos, ejemplo de los caseríos antes construidos y hoy extintos casi por completo.	18
Figura 4. Camino centro de Velú., costado derecho de la vía ubicación frente a la escuela.	24
Figura 5. Cancha la virginia, primera sesión, hora 4:45 pm.	27
Figura 6. Cancha escuela la Mariano Ospina Pérez, sede la Virginia (carácter privado, ahora publico).	30
Figura 7. Entrada sede principal del colegio Mariano Ospina Pérez. Centro Velú	32
Figura 8. Entrada a escuela sede la Virginia en Velú.	34
Figura 9. Sesión 3, entrevistas a taitas y guambis, guiadas por estos últimos y sus intereses.	79
Figura 10. Cerro de Pacandé. Sacado de: Radionacional.co	94
Figura 11. Gráfico (11) y la tabla (5) de aprovechamiento del internet y medios tecnológicos asociados, Fuente MinTIC 2022.	102
Figura 12. Primera sesión, encuentro popular, 7:00 pm	108
Figura 13. Resultado clase grado octavo 2025.	114
Figura 14. Sesión número tres de encuentro culturales en la cancha 2024.	116
Figura 15. Resultados primera sesión de trabajo popular (15 integrantes).	142
Figura 16. Actividades de recreación en cancha (venir en ropa comoda para ensuciar).	143
Figura 17. Actividad de recreación dos (futbol).	144
Figura 18. Sesión Clase decimo. Material de clase y orden del salón	145
Figura 19. Actividad, Historia mía, historia nuestra. viendo un arbol genealogico de mi familia después de acabar la clase.	146
Figura 20. Actividad grabando nuestras voces, con la grabadora profesional, entre chistes, chismes, historia y creencias se construyó una forma de percibir el mundo para ellos.	147
Figura 21. fin de segunda actividad, Historias en los dedos, pintando como nos percibimos.	148

A mi familia y tierra, dueños de todo aquel sentimiento expuesto aquí.

A Velú, tierra de nadie y de todo,

lugar que, entre el olvido y reemplazo, como el amanecer,

sigue buscando otro día.

A calinas carey carey²

² *A mi tutor, amigos, conocidos y más, ¡muchas gracias por el viaje!*

Introducción.

“existimos sin tener pruebas de ello” (autoría del trabajo y su desarrollo)

Entre caminos llenos de tierra y calor, donde el viento débil intenta acariciar al Pacandé, una voz se apaga lentamente. No es solo la palpable muerte de una lengua, sino también la muerte de una comunidad, que, con su sudor buscan desesperadamente reavivar una llama que se consume dejando tras de sí un rastro difícil de alcanzar, aunque no imposible.

El término *lenguas muertas* se le atribuye a esos lenguajes y expresiones culturales orales que, por razones directas e indirectas, dejaron de ser practicadas y olvidadas en el transcurso del tiempo. Según Hagège (2009, pp. 50–60), las lenguas muertas son el resultado de diferentes factores sociales, culturales y políticos, en los cuales se priva o se hace intervención al idioma. Estos factores pueden incluir la globalización, el dominio de una lengua sobre otras, y otros procesos similares

En Colombia, uno de los casos más representativos de esta pérdida del lenguaje, y por consiguiente, cultural, es el de la comunidad Pijao. Por acciones históricas, como la colonización, hasta un dominio estatal ya cimentado, esta comunidad terminó con únicamente algunos vestigios de lo que alguna vez fue una gran nación indígena.

Esta investigación educativa busca dar una respuesta a la situación cultural de los Pijaos en una vereda al sur del Tolima y al papel del diálogo intergeneracional dentro de su percepción social. Este trabajo se desarrolla en el marco de la Licenciatura en Ciencias Sociales, con un fuerte apego a la interculturalidad como línea de investigación, esto debido a sus facilidades tanto conceptuales como prácticas para un desarrollo efectivo de la investigación. Por esta razón, el escrito se estructura en cuatro capítulos que proponen un análisis puntual y de fácil comprensión.

En el primer capítulo, se definirá el espacio y la población a través de una caracterización que busca trasgredir pautas formales y acercarse a un estudio por y para el *veluceño*, pues esta incorpora vivencias y hechos narrados por quienes habitan sus vías, trochas y calores. Esta caracterización contará con una serie de definiciones tanto históricas como estatales que buscan plantear una relación (entre) con el pasado Pijao y la situación reciente de Velú. Será un recorrido histórico y descriptivo desde ellos mismos basado en el testimonio y la experiencia de sus propios habitantes.

En el segundo capítulo, se trabajará en torno a los antecedentes y casos de estudios, de los cuales se extraerán conceptos y argumentos que sirvan para justificar o cuestionar lo que en primer lugar se plantea en estas páginas. Entre estos antecedentes se encuentra Zwissler (2018), quien propone diversos puntos de vistas acerca de lo Pijao y su identidad en el Municipio de Natagaima en el Tolima. Esto intentando dar respuestas a la relación con las otras comunidades y su aporte en las dinámicas culturales del país desde la interculturalidad. Por otra parte, entendiendo el papel primordial del dialogo y la lengua, encontramos a Phillipson, R. (1997) quien plantea las diversas relaciones entre los dominios de lenguas poderosas y agresivas sobre otras y como repercuten en su entorno y cultura.

En el tercer capítulo, la educación popular tomará el relevo de la investigación, la cual servirá como medio para entender el entorno y su gente. Por ello, es vital entender los mecanismos metodológicos que cimentaron a la educación popular y le permitieron gestar diferentes vías para poner a lo indígena o lo “pijao” en el radar cotidiano de las personas. El segundo momento de este capítulo es la ruta de sistematización y herramientas que hacen posible la consolidación del proyecto; los tópicos dentro de este segundo momento son el planteamiento de la investigación acción educativa, observación participante y con respecto a las herramientas desde diarios de campo como recorridos guiados.

Justificación.

El motivo de esta investigación es la curiosidad de aquellos que no entienden; no soy yo, somos muchos que debido a multiplicidad de causas cercenaron partes fundamentales de su sociedad, de su

entorno y más especialmente de sí mismos. Véase a esta investigación como un intento de reconectar con lo que alguna vez fue arrebatado desde el desconocimiento o el castigo, entender algo que siempre estuvo allí pero nunca se exploró, una cultura que desde palabras hasta normas guían a cientos de personas en su vida y forman un camino, como el Magdalena, unidos por una fuerza mayor a nosotros.

Reflexionar sobre lo que somos puede ayudar a cerrar brechas sociales y culturales, entender por fin que somos Pijaos significa dejar atrás dolor, violencia, maltrato y olvido y empezar a trabajar en algo más bonito y nuestro, desde la comunidad para todos.

A manera de perdón, para lo que alguna vez negué, he aquí una pequeña gota más del Magdalena que espero, revitalizará nuestro porvenir .



Figura 1. *Camino al centro de Velú*

Fuente: Elaboración propia.

Capítulo I.

Velú, Entre Tierra y mente.

Este capítulo busca dar un contexto tanto histórico como cultural para todo aquel que lea este escrito, por ello, buscar en las bases fundamentales de la cultura a partir de una mirada objetiva por parte de historiadores y habitantes que pertenecen a la comunidad Pijao se hace fundamental para el posterior análisis, debido a esto, entender a Velú como un lugar multifacético y conflictivo es entender las diversas miradas que pueden dar lugar al eje investigativo de esta cuestión, por ello, la caracterización será un diagnóstico general a lo que es ser Pijao, tanto histórica, económica y culturalmente.

1.1.Caracterización.

La caracterización tiene como objetivo dar a entender las situaciones presentes en la vereda Velú ubicada al sur del Tolima, perteneciente y no a Natagaima, pues es una de las veredas que más lejos quedan de esta, por ello, dinámicas muy particulares se gestaron y cobran vida resignificando día con día prácticas y costumbres, debido a esto, se expondrá la realidad geográfica del departamento así como su estrecha relación a lo pijao, se hablara de manera más detallada sobre Velú y su comunidad, cabildos, poblaciones y costumbres,

1.1.1 Velú, Tolima.

El departamento de Tolima está ubicado en el centro-oeste del país en la región andina, por esto mismo y por sus realidades geográficas es un territorio en su gran mayoría caluroso y seco, sin embargo, los diferentes relieves que tiene permiten que dentro de este mismo departamento se

encuentren muchos de los niveles o pisos térmicos que se encuentran en el país (Montañas, mesetas etc.) favoreciendo de esta manera los cultivos, su diversidad de fauna y flora.

(Gobernación del Tolima, 2025).

Esta información acuñada por la gobernación del Tolima en su portal Web, hace un rastreo a las principales características tanto geográficas como económicas, hablando desde actividades económicas como el cultivo de soja o sorgo hasta el creciente mercado turístico que se abre en esta tierra tan multifacética. No obstante, esto queda muchas veces corto cuando el enfoque es más humano y sobre todo cultural, pues, desde este punto de vista se dejan de lado luchas, guerras, violencias y olvidos que llevan décadas y décadas y no parecen tener fin; por ello, la caracterización de Velú Tolima pasará a manos de personas que habitan día con día bajo su sol abrasador, sus vallenatos y totumas, personas que nacieron bajo la protección de sus montañas y caminos, personas provenientes de Natagaima y Velú, quienes entienden de una manera más profunda y sincera no solo su departamento sino también a quienes habitan allí.

Una de las necesidades de la investigación es entender el papel de la educación o interculturalidad en Velú, por ello, se recurrió a un material visto usualmente no solo en colegios, sino que también en mesas de trabajo campesinas, étnicas y de composición global. Esta fuente es un portal web que propone una visión histórica y política que ayuda a entender los diversos movimientos sociales de la región, no obstante, este estudio³ fue cuna de movimientos indígenas que lograron consolidar una población grande y poderosa, la cual por su gran variedad geográfica (diversidad de pisos climáticos y pH de suelo) lograron tener un ciertas ventajas como lo pueden ser buenas tierras, fuentes hídricas grandes y ricas en fauna así como una gran

³ (portal web: Todacolombia.com. 2019. Región del Tolima)

diversidad de flora consumible, no obstante, esta posición tan privilegiada pasaría a ser una de las grandes razones por la cual la cultura decayó hasta casi morir, pues por su cercanía a la reciente Santa fé de Bogotá hizo que los nuevos colonos tuvieran su atención sobre ellos logrando que su asedio sea una de las cosas que más pensarán. La idea de la página web funciona bajo un estudio hecho por Antorveza (1992), quien no solo logró identificar los métodos de conquista que se efectuaron, sino que también dentro de esta historia de masacre logró vislumbrar fragmentos y retazos de una cultura.

La historia Pijao ha sido un tema bastante polémico debido a quienes en su mayoría la cuentan, no obstante, se puede localizar temporalmente al siglo XVI – XVII como la cuna de los procesos colonizadores y revolucionarios de esta comunidad, por ello, Antorveza y su texto “La colonización española en el Tolima” serán cruciales en este análisis.

Los “Coyaimas” y “Natagaimas”, como se les conoce comúnmente a los pijaos, son resultado de diversos procesos colonizadores que llegaron a desligar muchas de sus prácticas, linajes y etnia, por ello, una de las primeras precisiones que hay que tomar para entender la estructura política, social y cultural de estos es que, los pijaos, se designó como nombre a una gran cantidad de grupos segmentados que vivían dentro de un territorio en común.

Para ubicar de mejor manera a los pijaos espacialmente, se propondrá que los *Pijaos son todos aquellos que viven en los dos costados de la cordillera central, el costado occidental de la cordillera central entre los ríos Sumapaz, cabrera y valle de la magdalena*, las cuales son ideas aportadas por el autor antes mencionado.

Al ser una población conformada mayoritariamente por grupos, se tenía gran diversidad en estructuras políticas y sociales, lo cual dificulta un uso común de normas o costumbres, pero,

esto no necesariamente ponía en constante guerra a las poblaciones, pues a medida de pautas entre linajes (entiéndase a linajes como grupos familiares o composición política) se acercaban se encontraban herramientas para una mayor convivencia los unos con los otros.

Esta estructura social se apoyaba fuertemente en la geografía y la ubicación espacial, pues, el hábitat Pijao, según Antorveza (1992), se dividía en quienes habitaban la cordillera central y quienes habitaban la llanura; en el primer caso, hablamos de una de las poblaciones de más difícil acceso, pues, compuesta de vegetación sumamente espesa, peñas, caídas e inclementes variaciones climáticas los pijaos encontraron un lugar desconocido y sumamente hostil para aquellos que quieran esclavizarlos, lo cual terminó en un territorio estratégico en las diferentes guerras entre ambos bandos, la población de cordillera, seguía las mismas pautas que se mencionaron anteriormente, pues operaban sin una clara jerarquía, en grupos mixtos de linajes y alianzas, quienes, en su gran mayoría del tiempo se la pasaba vagando por estas tierras tan agrestes, lo cual permitió reconocer y entender ese territorio de una manera particular, crearon caminos a aldeas y caminos a caídas libres, conocían la tierra y flora, aprovechan las variaciones climáticas que tenían para sus cultivos y celebraciones, esto dio como resultado una sociedad muy relacionada a su entorno y a su cuidado. Por otra, parte, “los indios de llanura”, eran aquellos que se encontraban fuera de esta zona vegetal de la cordillera, quienes, entre un sol abrasador y un clima seco encontraron en el río Magdalena no solo una fuente de alimento, sino que también un ser que procuraba cuidarlos. Al encontrarse cerca de la hoya hidrográfica del río Magdalena, como se mencionó anteriormente la comunidad pijao de este sector se organizó en torno al río, tanto social como comercialmente, pues de este sacaban la base fundamental de su alimentación, el pescado, entre los cuales se encuentran bagres, nicuros, patoloes, cuchas y

demás, los cuales se entrelazan fuertemente a su cultura, volviendo a los pijaos de llanura una comunidad ribereña.

Una de las herramientas que se solidificó de mayor manera es el “*Amaña*”, el cual permitía a un matrimonio (alianza entre linajes) desvincularse de la relación, este proceso era fundamental para no crear grietas políticas en el orden social, pues a través del amaña los casados, podían distanciarse paulatinamente, no hacer sus “deberes matrimoniales” y con un tiempo determinado dar fin a su compromiso sin ver de manera directa afectado el estatus, poder e incluso, la vida pública de la mujer (Antorveza, 1992, p. 45).

Esta serie de acuerdos fue la que hizo de los pijaos una población tan numerosa y bien organizada. No obstante, esta misma ventaja posteriormente sería pieza fundamental en la derrota, colonización y castigo del pueblo pijao.

Culturalmente esta población, al tener distintos orígenes (migraciones Karib provenientes de la amazonia, Orinoquia, y otras partes de Sudamérica) tenían miles y miles de variables tanto lingüísticas como prácticas lo que dificulta un estudio, pues, dependiendo zona y linaje, prácticas tan cotidianas como cultivar podrían cambiar drásticamente.



Figura 2. *Metamorfosis entre lo antiguo y lo nuevo: casa construida de forma artesanal fusiona métodos y materiales más modernos, ejemplo de los caseríos antes construidos y hoy casi extintos.*

Fuente: Elaboración propia.

Estas culturas, con el tiempo encontraron cruces y semejanzas unas con otras, permitiendo que hábitos y costumbres se hicieran tendencia y de alguna manera se organizara una cultura mucha más amplia, no obstante, esto no significó la homogeneidad de la cultura, pues aún con esta nueva cultura “general” cada territorio y linaje tenía formas diferentes de pensar y actuar. Estas diferencias fue, lo que Borja, en conjunto con la corona española aprovecharía para buscar puntos débiles en esta gran sociedad para darle fin; en 1606, Juan de Borja fue elegido como el presidente de la real audiencia de Santafé de Bogotá, quien llegó a este cargo bajo una política estrictamente militar, pues sus apoyos políticos de ese entonces necesitaba que él fuese quien acabara con el problema Pijao, quienes atacaron y masacraron ciudades y comerciantes, dañaron vías e imposibilitaba procesos civilizatorios en el territorio central de las cordilleras anteriormente mencionadas.

Estas diferencias geográficas (pijaos de cordillera y llanura), para el autor pronto significaron una diferencia social entre ambas regiones de los pijaos, pues a partir de riñas y peleas creció una fuerte enemistad entre ambas comunidades, las cuales, se mantenían en diálogos e intercambio de bienes, pero siempre cuidadosos, pues una guerra entre ellos con un nuevo enemigo significaba una oportunidad que muy pocos dejarían pasar.

No obstante, con la llegada de españoles a las llanuras tolimenses, los pijaos de llanura encontraron un enemigo que poco a poco empezaba a ganar terreno, quienes entendiendo su falta de conocimiento de la cordillera, vieron a esta población representada generalmente en sus dos grandes pueblos “Coyaimas y Natagaimas” una forma de combatir a los pijaos de cordillera, por esto, en sus campañas, los españoles aniquilaron a los guerreros y capturaban mujeres y niños para negociar pactos y treguas con los pijaos, haciendo que estos, para salvar a su gente dieran información mostraran caminos y enseñaran técnicas de supervivencia necesarias para sobrevivir en su territorio y posteriormente en el de la cordillera. Estas relaciones, impulsadas por los crecientes conflictos entre los pijaos (cordillera y llanura) terminaron en una serie de pactos forzados por los españoles, quienes utilizaron como fuerza militar a los coyaimas, quienes según ellos en sus crónicas eran los únicos que podían competir militarmente con los pijaos (cordillera).

Este quiebre social entre los pijaos, fue utilizado por Juan de Borja para promover una serie de acuerdos que buscaban poner y enlistar a los coyaimas y Natagaima de su lado en esta lucha por territorio, lo cual terminó en una serie de ordenanzas desde la Real audiencia por mano de Borja para frenar todo acto militar en contra de los estos, evitando con esto una enemistad, pues eran la clave para el exterminio de la cordillera, no obstante, para evitar una traición las

orillas de los ríos se llenaron con campañas militares de los españoles, para quitarles el río, su método de transporte, su cultura y fuente de alimento.

A partir de este nuevo dominio español en el Tolima, las fuerzas invasoras aseguraron terreno y con esto nuevas fuerzas, las cuales, poco a poco atravesaron estos parajes agrestes, acabando poco a poco con la población de la cordillera, quienes, no tenían más opción que arrinconarse y reorganizarse para no perecer; estas constantes luchas dieron lugar al tal conocido “*mito pijao*”, pues, según Freyle (1982), en sus crónicas, los pijaos, en su afán de defenderse a ellos y a su territorio recurrieron a suicidios masivos en busca de liberar a sus mujeres niños, y paisajes. Estas constantes guerras dieron como fin una cruel masacre de la mayoría de su población, quienes viéndose traicionados y débiles decidían morir muchas veces por mano o propia o intentando liberar a sus seres queridos. Esta merma demográfica, según Antorveza (1992), más allá de la guerra tenía lugar en el papel de la mujer, pues los españoles, en sus guerras raptaban mujeres para usarlas como carnada en los constantes ataques a los pijaos, quienes recurrían en su ayuda viendo en eso su fin; esta situación escaló tanto que, al siempre capturar o matar especialmente a las mujeres su población disminuyó considerablemente, encontrando un desbalance y con esto una merma demográfica masiva de población pijao.

Estas series de guerras terminaron en una victoria española, quienes consumaron su dominio sobre el territorio y su gente, no obstante, ellos sabían que si no mantenían un control sobre esta población se expondrán a una serie de rebeliones que pondrían contra las cuerdas su dominio, pues muchos pijaos esclavos, tanto de llanura como de cordillera ya estaban manifestando en actos políticos su sentir y su ansia de libertad. Esta situación generó una nueva guerra en el Tolima, no obstante, esta no estaría llena de masacres y sangre, sino más bien de enemigos públicos, pues a partir de imposiciones de ordenamientos jurídicos y culturales, los

españoles crearon un estado moral sobre su nueva población, manifestando a la rebelión como un enemigo público y como un traidor a todos aquellos que seguía esos fines.

Esta herramienta ideológica logró convencer a la población no combatiente de que el control extremo, la violencia y la fuerza en general era necesario, pues esto garantiza la paz y la convivencia social; otra de las consecuencias de esta guerra ideológica, era, según Antorveza (1992), recalcar la importancia de la paz, pues hacer conocer a los enemigos (pijaos) que la guerra sigue siendo una posibilidad y que, la población como mujeres y niños estaban bajo su control es pelear con desventaja y atreverse a buscar un dolor tan grande por ideas de libertad solo conlleva a lo mismo de hace lunas.

Este control que tenían los conquistadores, encontró en la cultura la última resistencia Pijao, por ello, impuso a través de la fuerza dos alternativas, perecer o adecuarse, estas nuevas condiciones impuestas terminaron en un control absoluto ideológico, social e incluso lingüístico de esta nación, quienes en su afán por resistir se “adecuaron” a su nueva vida, sin saber, que sus usos, costumbres e ideas, sin que ellos supieran, sin que sintieran o previeron se articularon a un mecanismo, mecanismo que poco a poco los hizo olvidar, rechazar y enterrar una cultura llena de pasión y lucha por una esclavizada y olvidadiza.⁴

⁴ Esta aproximación al pijao del sector entiende a estos procesos como un claro límite entre la libertad y la esclavitud, pues el autor (Antorveza 1992), deja en claro que la esclavitud y olvido fueron consecuencias directas hacia las diversas comunidades pijaos y sus culturas, llenos de discursos y obsesiones que con el tiempo se cimentaron y serían este obstáculo a la recuperación apropiada de la cultura. Este proceso histórico se muestra como una herida de cientos de años que aún no encuentra sanación, que aún sigue perturbando el horizonte cultural de los pijaos y sus procesos, es un hecho más que histórico anecdótico, pues el autor, los planteo hace más de 25 años y siguen siendo válidos hoy en día, esto bajo la mirada colectiva de Velú.

1.1.2 Cotidianidades y formas de vida.

Dentro de este departamento al sur, se encuentra un caserío o vereda llamada Velú (Natagaima) , un pequeño pueblo con una única entrada y salida unida por una misma vía que llega hasta el rincón más alejado de la vereda, la cual es un lugar caluroso y árido, con unas condiciones de vida muy unidas a la agricultura y a la pesca donde la actividad de las personas se ve dispuesta al horario en el que el sol no trabaje, esto para no encontrarse con este abrumante rayo de sol distintivo de la zona, es un lugar que tiene una plaza central como en la gran mayoría de pueblos aledaños pero que mucha de su población se encuentra dispersa en el camino desde la entrada (vereda la virginia) hasta el centro de Velú (así mismo denominado), este espacio como bien se nombró tiene una actividad económica muy residencial, no tiene grandes tiendas o puntos turísticos que lleven a gente externa del mismo pueblo a visitarlo, esto igualmente incentivado por su lejanía a pueblos más grandes que tienen más capacidad económica y comercial.

Si bien la lejanía tanto geográfica como social (tierra para votos, esto según diversos participantes) y poca atracción comercial condiciona un modo de vida más campesino y no uno industrial, se debe considerar igualmente estas relaciones entre cada uno de los integrantes de la vereda, pues desarrollaron un comercio que no depende en su gran mayoría del exterior del territorio para subsistir, pues cada quien cultiva y vende en la pequeña plaza los cultivado o quienes busquen carne o leche se dirigen hasta la casa de quien saben mato alguna vaca y la está vendiendo, esto informado por el voz a voz del pueblo.

Otro componente crucial dentro del territorio es el uso y el papel del agua que tiene dentro de las vidas de cada familia, pues el agua no llega a la gran mayoría de las casas todo el

tiempo, esto es un proceso más esporádico de lo deseado para los residentes, orillando esto al desplazamiento de agua en canecas desde las fuentes de agua más cercanas (ríos en su mayoría), esta serie de actividades desarrolló rápidamente una gastronomía muy marcada por el pescado, pues en su afán de buscar el agua vieron rentable el pescar y subsistir con base a esto, fortaleciendo así las prácticas hídricas adoptadas por generaciones pasadas.

Si bien los modos de vida están muy arraigados a un traspaso de saberes generacionales sobre el cómo cultivar, tratar la tierra e incluso en pescar o criar animales (cosas que tienen una estrecha relación con la cultura indígena) no se ha pensado en torno a estos y la trascendencia que tienen, como resultado a ello, muchos aspectos culturales de los Pijaos han quedado perdidos en el tiempo, pues muchas veces los saberes prácticos son los únicos que se han tenido en cuenta para las nuevas generaciones.

Las dinámicas que se perciben en este pueblo parten desde una “falta de tecnología”, pues la gran mayoría de la población que habita en esta vereda cuentan escasamente con un celular ya sea antiguo o nuevo debido a la ventaja de la comunicación, por esto mismo computadores y televisores son casi un lujo exclusivo a quienes cuentan con algún contacto fuera del pueblo o que tengan capital. La falta de tecnología en la vereda se evidencia en la ausencia una red estable en la gran mayoría de la vereda, esto seguido una clara falta de computadores de las familias o cafés internet para prestar el servicio, así como consolas o demás medios de entretenimiento, los televisores son lo más usual dentro de los hogares, los cuales en su gran mayoría son antiguos y solo cuentan con acceso a los canales nacionales libres, pues contratar este servicio es costoso y muchas veces problemático por la señal.

Las redes sociales y los medios de comunicación no han dejado de lado aquel desconocido lugar, pues su uso se ha normalizado entre las diferentes edades, esto desde la

necesidad de mantenerse conectado con los familiares lejos de la vereda. Las redes sociales son un punto vital dentro del estudio de la identidad y formas de vida en Velú, pues la tecnología ha permitido transformar hábitos, creencias y culturas en la vereda propiciando esto un gradual abandono a las tradiciones más íntimas.

Sin embargo, esta situación no ha sido tan radical, pues debido a la parcial ausencia de la tecnología y su lenta incorporación a la realidad Veluceña, la cultura ha batallado entre la pérdida y la no perdida, pues que la tecnología aún sea escasa en Velú ayudó a que la cultura no muera en aire y en los ecos de sus habitantes.

De la misma manera en la vereda no se encuentran instalaciones de servicios públicos ya sea como pago de recibos e incluso un puesto de salud. Esto configuró una serie de economías basadas en el transporte, pues si quieren pagar algún servicio público o inclusive alguna cita médica debe desplazarse hasta Natagaima, Ibagué e incluso Neiva (Participante anónimo [taxista], diálogo en parque de Velú, 2024).



Figura 3. Camino al centro de Velú, costado derecho de la vía, ubicado frente a la escuela.

Fuente: Elaboración propia.

1.1.3 Participación de la comunidad.

Como ya anticipa el subtítulo, este apartado plantea puntos de vista y opiniones de personas que habitan y habitaron Velú y sus alrededores toda su vida o gran parte de esta, buscando con esto tener un acercamiento más real y auténtico al ya expuesto anteriormente, pues esta descripción de Velú no es geográfica ni económica, más bien será íntima, lo que piensan los unos de otros y las formas en que conviven; estas narraciones parten de una serie de entrevistas realizadas previamente que contienen interesantes puntos de vista sobre algo ya en teoría “explicado”.

El sentir del pueblo: Si bien Velú no es grande tampoco es considerablemente pequeño, lo cual permite que se hayan creado una serie de “barrios” que quedan lejos los unos con los otros, esto inevitablemente construyó una serie de barreras tanto de clase como de recursos, pues, los barrios más cercanos al centro de Velú son quienes tienen mayor capacidad monetaria conllevando esto a mejores casas, mejores vías e inevitablemente el sentirse mejor que el otro.

Caso contrario a los barrios más alejados del centro, quienes aún cuentan con servicios intermitentes, que se van 4-5 días a la semana y llegan uno o dos y solo dura el servicio medio día. Evidentemente existe una relación de clases en todo Velú, lo cual se hace más notable, según Raúl Gaspar en las casas, en las calles y en las personas, pues según él, las personas en todo Velú tienden a ser egoístas, quienes buscan su propio bien sin importar que con esto afecten a los demás, si bien esta situación abunda en todo Velú, él afirma que en la parte donde “más hay plata” la gente tiende a hacer más grosera y egoísta, que, para el Velú puede decirse en una sola palabra “egoísmo”.

Esta idea toma mucho más peso luego de revisar cada una de las entrevistas llevadas a cabo, pues casi todos los participantes llegaban a este mismo punto, una transformación cultural y social de todo Velú, en la cual se perdió el primer pilar fundamental para una sociedad como esta, el sentimiento de comunidad.

A partir de lo anterior, la idea de que, éticamente una comunidad se separe de sus prácticas (como lo es trabajar en comunidad, buscar el bien colectivo y servir por y para el otro), pero que mantenga prácticas físicas como lo es armar balsas con troncos, saber cultivar buscando los vientos y demás implica una conversión no sólo de conducta, sino que también de una nueva transformación cultural, por ello, el problema identitario se hace cada vez denso y complejo infiero a una serie de nuevos estudios sobre lo que es ser indígena y lo que representa.



Figura 4. *Cancha La Virginia, primera sesión, 4:45 p. m.*

Fuente: Elaboración propia.

1.1.4 Infancia en la vereda.

Con lo anterior queda claro que las dinámicas sociales son muy unidas a la tierra y el trato hacia la misma, bajo esta misma idea han sido criados los niños que rondan por sus caminos, sus trochas, habitan y dan vida al centro y a los colegios, la idea de una vida unida a la tierra ronda

su imaginario día a día luego de salir del colegio o incluso antes de ir, el sembrar, el arriar las vacas, los chivos y demás se hizo parte importante sus cotidianidades.

A partir de esto las relaciones infantiles componen una parte fundamental de los núcleos familiares, pues estos mismos se hacen de cargos que no corresponden a su edad, sin embargo, que primen unas relaciones familiares y agricultoras no significa que en esencia sean las únicas, pues cosas como las ferias de fin de año y que el centro administrativo no esté en la misma vereda permite un horizonte más amplio para los niños y niñas, pues muchas veces se ven en la necesidad de desplazarse y con esto adquirir costumbres de un pueblo mucho más consolidado y grande como Natagaima, bajo esto se está permeando una nueva cultura dentro de la vereda y con esto indirectamente se va borrando la ya erradicada cultura Pijao.

Como herencia de estas series de mezclas culturales, los niños y niñas se ven unidos a pensarse muchas veces su futuro muy unido a la tierra, teniendo muchas veces la misma vida de sus padres, sus hábitos y demás, pero, por otro lado estos nuevos contactos con zonas pobladas más grandes ha hecho pensar a los niños y niñas en buscar algo más allá de su pueblo natal, debido a esto los jóvenes no permanecen en su vereda, sino que más bien apenas pueden o tienen la mayoría de edad abandonan estos lugares y sus prácticas para incorporarse a otras, siendo esto otra condición de muerte para la lengua pijao y sus prácticas.

El punto anterior se ve fuertemente influenciado por la tecnología y su uso, pues como se mencionó anteriormente Velú no es un lugar ajeno a las tendencias y los Tik Tok's de moda, es un lugar que poco a poco se adentra en las nuevas formas de comunicación y con esto diversificar sus costumbres y sus gustos.

Lo anterior ha sido un aporte fundamental de algunas madres de la vereda, quienes, por medio del ejercicio de la entrevista (diario de campo, día 2), afirman que las cosas han cambiado: la escuela, la vida y las formas de aprender. Cuentan que, antes, la importancia de escuchar a los mayores para saber cómo hacer las cosas era esencial para “crecer bien”; no obstante, ahora, con la oportunidad que brinda estar conectado a internet, los niños, niñas y jóvenes encuentran en este medio nuevas formas de aprender y vivir. Esto ha fracturado enormemente la convivencia, no solo con los mayores, sino también con su territorio, pues, lentamente, los saberes ancestrales han quedado obsoletos ante la inmediatez de la información en internet.

Este último punto se desarrolló a partir de un ejercicio de diálogo con la señora Silvia, madre cabeza de hogar. El testimonio es muy desafiante, pues contrasta fuertemente con su manera de pensar y vivir en Velú. Relata que, antes, la importancia de lo comunal era infinitamente mayor, ya que el trabajo conjunto facilitaba la vida; cuando una familia tenía complicaciones económicas, en sus cultivos, salud u otros aspectos, los paisanos de la vereda o municipio buscaban soluciones entre todos para aliviar un poco la situación. Un caso parecido se daba con las prácticas en el río: antes —cuenta doña Silvia (Silvia Apache, entrevista grupal, 2024)— ir al río no era cosa de uno o dos, sino de muchos y de respeto. Llegar con una ofrenda para el mohán, cuidarse entre todos por si el río estaba bravo, vigilar que no se quedara estancado el chile o ayudar a los menores a aprender a nadar eran aspectos fundamentales.



Figura 5. *Cancha de la escuela La Virginia.*

Fuente: Elaboración propia.

Este desplazamiento cultural se ha sentido en muchas de las familias de la vereda. Otra madre cabeza de hogar afirmaba que “controlar a esos guambis y el celular es jodido” (entrevista, 2024). Esto ha derivado en una nueva forma de vivir en Velú y de comportarse. Como se menciona, el celular, su contenido y la masificación de información han bloqueado e incapacitado a una cultura anterior, mientras han propagado una nueva: una cultura del *Free Fire*, del reguetón y de los corridos tumbados. Todo esto, sumado al sol abrazador, distancia a los jóvenes no solo de sus familias, sino también de ellos mismos.

1.1.5 Cabildo y Colegio.

Dentro de estas dinámicas sociales se encuentra el cabildo Yamaja quien alberga a una gran mayoría de la población total del territorio, compuesto por alrededor de 57 familias y con una población infantil de 34 personas (hasta los 12 años) y de 84 personas (Gobernadora del cabildo Yamaja, comunicación personal, 2024).

Hablando de manera más estricta acerca del cabildo, es necesario mencionar la posible pérdida de identidad de sus integrantes, pues, si bien han crecido en la zona, en muchas ocasiones no comparten los saberes pijao. Esto está mediado por sus ideales políticos o por su lejanía actual con el territorio del cabildo, ya que muchas personas se alejaron de su lugar de nacimiento en busca de un mejor porvenir. Esta situación influyó notablemente en el rechazo y desapego hacia la cultura, afectando directamente las formas políticas, económicas e ideológicas del cabildo y, con mayor intensidad, a las nuevas generaciones, quienes crecen con estos mismos estigmas, reduciendo así las posibilidades culturales que ofrece abrazar la cultura y la lengua de su pueblo.

Este cabildo se creó a partir de la lucha por los pueblos originarios del sector. Por ello, muchas de las familias de Velú y de aldeas aledañas vieron en él una oportunidad de pertenencia en el mejor de los casos. Debido a esto, el cabildo experimentó un rápido crecimiento en población, pues, al principio, contaba con alrededor de 10 familias (núcleos o linajes) y, en menos de un año, ya llegaban cerca de 80.

Debido a esto, la diversidad de familias pertenecientes y sus fines, la historia del cabildo es una de no identidad, es la historia de consolidación de un cabildo que día con día busca su identidad dentro de los cambios internos y externos, por ello, su potencial cultural se ve obstaculizado y no explorado, muy joven y olvidadizo para crear.

De la misma manera en esta vereda y sus alrededores se encuentra un colegio público llamado Mariano Ospina Pérez el cual sule la necesidad básica académica de la zona, esto pues casi todos llegan hasta quinto (5°) grado; sin embargo, para seguir con el resto de los grados correspondientes deben moverse hasta Natagaima.



Figura 6. *Entrada, sede principal, del colegio Mariano Ospina Pérez. Centro Velú.*

Fuente: Elaboración propia.

Este colegio tiene cuatro (4) sedes en toda la vereda las cuales están ubicadas de manera acorde a la organización espacial de los habitantes. La sede principal se encuentra ubicada en el centro de Velú y la zona con más densidad poblacional de la vereda, y por esto mismo es la que cuenta con un mejor estado estructural, la segunda más cercana del centro es la sede Ángel Herminsul Castañeda, la cual ya es denominada escuela debido a su tamaño reducido en comparación con la sede central.

A partir de lo que hemos mencionado, es crucial abordar el tema del abandono de las sedes de este colegio. La situación actual es tan lamentable que algunas de ellas están prácticamente inhabilitadas por la falta de agua, baños y aulas en condiciones adecuadas. Por esta razón, el colegio central ha decidido construir más aulas para recibir a los niños que no pueden asistir a las sedes más cercanas. Esto les obliga a recorrer una distancia considerable para llegar a clase. Además, se ha ampliado la oferta educativa, permitiendo que los estudiantes de quinto grado lleguen hasta el grado once (11), evitando así que los jóvenes tengan que trasladarse hasta Natagaima para continuar sus estudios.

Profundizando más en la institución, esta cuenta con cinco (5) sedes en total las cuales están repartidas por toda Velú, de las cuales algunas están en funcionamiento, pero la cantidad de estudiantes en algunos casos llega a ser la mínima, pues, entre las ya maltratadas estructuras, como la posible falta de estudiantes o profesores dejaron rezagadas a algunas y dejaron sobre la sede central la gran mayoría de estudiantes y por ende de recursos.

Un punto importante de la institución es que, perteneciendo a una zona indígena y con una población en su mayoría Pijao esta se ha visto en la necesidad de cambiar de componente y de guías, pues está antes mantenía una serie de enseñanzas parecidas a las que se pueden encontrar en cualquier zona del país, lo cual servía como mecanismo para la no exploración de lo que significa ser un indígena, pues estos conocimientos no eran válidos dentro de lo que ellos enseñaban, sin embargo, recientemente y desde la misma comunidad y docentes estos conocimientos se fueron mezclaron y transformando en un híbrido entre los conocimientos “occidentales” o generales y los específicos que hablan acerca de la identidad y más exactamente de la identidad indígena.

No obstante, este cambio teórico e ideológico no representó un cambio identitario severo, pues estos estudios se hacen de una manera más bien general evitando con esto recaer en la cultura Pijao y su incidencia, aunque desconocida presente en sus vidas y hábitos dejando con esto a la cultura Pijao en una situación agravante que empeora con el tiempo.



Figura 7. *Entrada a escuela sede la Virginia en Velú.*

fuelle. Elaboración propia

1.1.6 Población.

Para este estudio el conocer los diferentes puntos de vista es vital, por ello, la población es muy diferente la una de la otra, pues en el primer caso nos encontramos con personas de entre 60 a 80 años y en la segunda con niños y jóvenes de entre 7 a 18 años.

A partir de lo anterior, es preciso entender de alguna manera el hacer de la investigación, por ello, se plantean brevemente algunos tópicos que se tratarán de manera breve o compleja dependiendo de las posibilidades y fines alcanzados en la experiencia pedagógica.

Diálogo intergeneracional: Este estudio se centrará en su primera parte en los adultos mayores como se mencionaba anteriormente los integrantes pueden tener una edad entre los 60 y 80 años, residente de la vereda. Se ha seleccionado a este grupo poblacional por su experiencia y su posible contacto cultural directo o indirecto con la cultura Pijao a través de su vida, ya sea desde su familia, conocidos o demás que alguna vez caminaron esa misma tierra, a partir de lo anterior se busca primordialmente recolectar testimonios que validen o nieguen la cultura, sus prácticas e incluso su existencia en la actualidad.

Repercusión en el presente: Para esta segunda parte del estudio la población tiene una variabilidad de edades mayor, debido a que es pertinente no centrar el estudio en una sola edad, por ello, los cursos selectos ya sea por edad y disponibilidad de tiempo serán noveno, décimo y once los cuales tienen edades entre 14 y 18 años, sin embargo, queriendo tener una base más amplia y a partir de talleres libres en la tarde se espera que la edad varíe un poco más.

Diálogos veluceños.

Para entender mejor el contexto que se ha mencionado antes, este apartado se presenta como un diálogo, una recopilación de ideas de personas de Velú, quienes recorren sus caminos, ríos, montañas y pueblos. En esta conversación participan diferentes actores que, desde su trabajo o “rol” social, ofrecen diversas perspectivas a la discusión: chamanes, profesores, madres solteras o pescadores que se mueven de río en río en busca de su sustento diario. Este relato recoge muchas de sus ideas, adaptándolas y organizándose para hacerlas más comprensibles.

En primer lugar, la tecnología es un papel fundamental en el nuevo orden de Velú y estudios indígenas en todo el país, pues en general la tecnología se muestra como una herramienta para su preservación y difusión. Los pueblos indígenas están utilizando la tecnología para realizar registros y documentar sus tradiciones, transmitir conocimientos a nuevas personas y preservar sus formas de pensamiento.

Sin embargo, este panorama alentador y esperanzador se ve muchas veces opacado por la forma en que se utiliza la tecnología y el papel que esta desempeña en la cultura local. Varias madres de Velú manifestaron su inconformidad al respecto. Según una de las participantes (1), sus hijos solo encuentran en el celular una fuente de desorden y de apatía por realizar otras actividades. Ella explica que, de sus cuatro hijos, al menos tres pasan la mayor parte del tiempo con el teléfono, mientras que el menor no lo hace únicamente por su edad.

Otra participante argumentaba que *“el celular solo servía para embrutecer a los guambis”*. Esta idea, bajo la mirada de muchos padres y demás personas mayores de 40 años, es algo ya muy común en la vereda y por fuera de ella. La creencia de que *“la tecnología solo llegó a embrutecer gente”* ha generado un rechazo sistemático por parte de las personas mayores del territorio, lo cual, inevitablemente, ha dado fuerza a esta desconexión generacional.

1.2. Problema.

El declive de la cultura Pijao no solo se puede atribuir a ciertos procesos históricos, sino también a la falta de procesos educativos propios que busquen fortalecer la identidad. Si bien existen estudios que abordan el desarrollo cultural de la cultura Pijao, la mayoría lo hace desde una perspectiva general o en espacios muy específicos, como cabildos y resguardos ubicados principalmente al norte del Tolima, dejando de lado dinámicas propias determinadas por la

geografía y la organización social de otros territorios. Para alguien perteneciente a la región de Natagaima y sus alrededores, es fácil percibir que los procesos identitarios de la cultura Pijao no son la norma, como sucede en el caso de Velú.

Entiéndase esto último como el desprendimiento y estudio de patrones culturales muy particulares y que siempre son los mismos, dejando de lado nuevas fichas y retazos que podrían ayudar a la renovación, reinención y redescubrimiento de algo ya marchito por una comunidad, pero vivo para otra.

De la misma manera, la educación y las políticas que están en torno a esto, muchas veces fallan dentro de la implementación, pues, según Ossa y Ángel (2015) la escuela subyace a una educación hegemónica de la clase dominante, la cual encierra a la misma en una especie de quiebre en la trasmisión cultural, y se muestra al aula como un lugar donde muchas veces la cultura propia del estudiante se ve rezagada o inclusive discriminada quedando está en un segundo plano. En este sentido, la educación sustenta la idea de un sujeto que debe ser formado por el proceso de escolarización. En la perspectiva de la hegemonía neoliberal se propende por un sujeto unitario, autónomo, independiente y emancipado. (Ossa & Ángel, 2015, p. 180), a partir de esto se deja en evidencia esa ruptura con las raíces culturales que traían los estudiantes, buscando acoplarlo a una nueva sociedad con costumbres muy alejadas tanto cognitivamente como académica y cotidianamente.

De la misma manera, Loaiza (2015) plasma que los saberes indígenas dentro del campo de la educación no han sido aceptados, pues si bien hay normas que incentivan esto, las mismas personas que hacen parte de esto no lo aceptan o consideran importante, de esto último la educación intercultural no debe verse solo como una reproducción de saberes de ciertos pueblos, sino que más bien debe verse como el diálogo entre diferentes formas de ver y sentir el mundo,

una relación que contemple las diferentes culturas de manera más íntima y que ayude a que se valoren todo tipo de saber.

Bajo la mirada de Arango (2020), el pueblo Pijao ha tenido diversidad de estudios por su papel dentro de la configuración de la sociedad colombiana a través de las guerras en los diferentes siglos de la conquista, sin embargo, los estudios que tienen como propósito principal el entender su sociedad, su cultura, sus hábitos y demás son excesivamente reducidos comparándolos con los documentos e investigaciones que hablan en torno a la guerra.

Esto en primera instancia habla de una clara necesidad de analizar y comprender el espectro más grande de los Pijaos, entender que si alguna vez fueron la nación indígena más guerrera aún lo siguen siendo esto desde los campos cultivando, desde los ríos pescando, desde la música y el habla se manifiesta ese Pijao guerrero.

Debido a esto es necesario esclarecer el panorama tanto histórico como conceptual de la desaparición del idioma y la cultura, así mismo se hace indispensable pensar en el papel de la educación dentro de las comunidades y dar una solución a este desafío cultural que atraviesan muchas de las sociedades de todo el mundo.

Buscando dar una posible solución a este desafío cultural, el dialogo intergeneracional vislumbra un camino a seguir, pues muchos de los conocimientos que hacen parte de los Pijaos existen hoy en día en la población más longeva de los mismos, pues que los y las taitas tengan este conocimiento muchas veces ayuda a expandirse y diversificarse a los jóvenes, sin embargo esto no siempre es así, pues a partir de el resquebrajamiento de la sociedad en general debido a diversas problemáticas que tuvo y tiene hoy en día se país quebró este puente generacional que se encargan de nutrir a la cultura y su lengua.

Si bien anteriormente se plantean una serie de discusiones y situaciones en torno a lo indígena en Colombia también hay que reconocer el papel de esta en todos los aspectos, por ello es fundamental hablar acerca de lo que significa ser indígena y lo que significa ser indígena sin historia o carente de cultura.

Según Zwisler (2018), en Colombia las comunidades indígenas tienen muy marcadas sus culturas, y las relaciones que de estas preceden, sin embargo, tienen como principal expositor de ser indígena la lengua propia y prácticas muy suyas, esto para los Pijao representa un problema cultural y un inconveniente con ellos mismos y con los demás (p, 62).

A partir de lo anterior se evidencia una ruptura cultural entre los pijaos y el resto de las comunidades indígenas del país, pues la falta del idioma y tradiciones propias no respalda la idea de ser indígena en Colombia, determinando esto en una nueva forma de ser y percibirse como un indígena, sin embargo, en el mundo, lastimosamente han desaparecido infinidad de culturas, que si bien han afectado sus entornos y estudios acerca de ellos no toman una mayor relevancia, terminando esto, en un olvido colectivo inevitable para la gran mayoría de nosotros, así que desde esta perspectiva ¿Cómo puede una estrategia pedagógica que fomente el diálogo intergeneracional entre los mayores (taitas) y los jóvenes (guambis) ayudar a fortalecer la identidad cultural Pijao en los estudiantes del Colegio Mariano Ospina Pérez de Velú, Natagaima?

Bajo esta misma mirada es correcto plantear metas claras que busquen pensar en estas complejidades culturales desde la educación, por ello se postulan a continuación los objetivos.

1.3. Objetivo general

Implementar una estrategia pedagógica que fomente el diálogo intergeneracional puede ser clave para fortalecer la identidad cultural Pijao entre los estudiantes de básica secundaria del Colegio Mariano Ospina Pérez. Esto se lograría a través del intercambio de conocimientos entre los mayores de la comunidad y los jóvenes estudiantes.

1.4. Objetivos específicos.

1. Caracterizar el estado actual de los conocimientos, prácticas y percepciones sobre la cultura Pijao que tienen tanto los mayores (taitas) como los estudiantes (guambis) del Colegio Mariano Ospina Pérez es un tema fascinante.
2. Diseñar una estrategia pedagógica intercultural que se basa en encuentros de diálogo entre generaciones, buscando integrar los saberes ancestrales Pijao con el currículo escolar
3. Analizar los alcances y limitaciones de la estrategia pedagógica que se ha implementado, identificando los factores que pueden ayudar o dificultar el fortalecimiento de la identidad cultural Pijao, tanto en el ámbito escolar como en la comunidad.

Capítulo II

Revisión de la literatura.

El segundo capítulo busca explorar las diferentes posturas propuestas por los diferentes autores, sus miradas y hechos, por ello, entender de manera clara y precisa las bases conceptuales y teóricas de lo aquí expuesto es vital, así que, en primer lugar, el recorrido optara por entender algunas de las miradas más generales sobre los temas de interés como educación, identidad, lengua y cultura (pijao) y posteriormente explorará de manera más particular dichos conceptos y su relevancia en el escrito.

2.1 Marco de antecedentes.

Es fundamental entender las investigaciones que preceden el actual texto, para esto se ha realizado una búsqueda sobre las temáticas, conceptos e ideas que se vinculan de manera exacta y permiten el conocer de mejor manera el tema a tratar, así mismo es vital ver en torno a que estudios se ha tratado el saber indígena en Colombia y el mundo, la educación étnica y la cultura, y con esto para ejemplificar y hallar las brechas necesarias que necesitan ser cubiertas y en torno a esto actuar.

A partir de lo anterior se organizarán las investigaciones partiendo de tres criterios, esto se mostrará a continuación:

2.1.1 Educación intercultural y etnoeducación en procesos de identidad.

Según la **Ley General de Educación** (Ley 115 de 1994):

Etnoeducación es la que se ofrece a grupos o comunidades que integran la nacionalidad y que poseen una cultura, una lengua, unas tradiciones y unos fueros propios y autóctonos. Educación que debe estar ligada al ambiente, al proceso productivo, al proceso social y cultural con el debido respeto a sus creencias y tradiciones.

La educación indígena en Colombia representa un campo de estudio complejo y dinámico, el cual está marcado por diversas confluencias las cuales van desde las históricas, políticas y culturales. A lo largo de los años las comunidades del país han luchado por preservar sus identidades y conocimiento ancestrales en un contexto que pareciera querer ver su fin, esto desde la colonización y la educación.

En primer lugar, debemos de hablar de la etnoeducación como un proceso cultural y político el cual da valor y busca generar un impacto no solo en la comunidad indígena, sino que también en las comunidades vecinas. La definición aquí propuesta es directamente sacada del Ministerio de educación, quien en su concepto define a la etnoeducación como un proceso educativo que trabaja en conjunto con una cultura y una forma de vivir, buscando con esto no solo respetar sino hacer un constante énfasis en las diferencias de procesos, pues desde la lengua, la jerarquía, la producción, la política y demás se encuentran constantes brechas entre lo que se cree debe ser la educación (normal, occidental, colonial) y una educación más particular, de una comunidad de la sierra, de la pradera, río o montaña, brechas que no se pueden responder desde procesos ajenos a ellos mismo; La etnoeducación es un apuesta al acercamiento sano a las culturas, sus vidas y trasfondos, dejando con esto lo ajeno y acercando a lo nuestro.

Adentrándonos en la educación, debemos entender que históricamente la educación en Colombia ha tenido un tinte más “colonial y hegemónico” como lo dice Ossa y Ángel (2015),

pues para ellos la educación parte desde un proyecto de dominación al otro y ponerlos a su servicio. Esto para los autores es clave para entender la gestación de una educación más consciente de los otros, de culturas externas y que no deben de caer o efectivamente no caen en un materialismo como lo hace la educación neoliberal.

Aquí es preciso recordar que la escuela es una de las formas posibles de la educación; sin embargo, ha perdurado siendo depositaria de los intereses que la modernidad le ha encomendado a la misma. En este sentido, la educación sustenta la idea de un sujeto que debe ser formado por el proceso de escolarización. En la perspectiva de la hegemonía neoliberal se propende por un sujeto unitario, autónomo, independiente y emancipado.

(Ossa y Ángel, 2015, p. 178)

Bajo la idea de lo anterior se hace una distinción entre la educación y la etnoeducación o educación propia, siendo la primera una educación estandarizada que sirve bajo las lógicas de control por parte del gobierno o grupos que encuentran en el enseñar una forma de dominación, los autores antes mencionados muestran que la educación sigue estándares equivocados, los cuales buscan homogeneizar una población en crecimiento, llenándose de ideas semejantes a un poder, que los coloniza y los hace irracionales al pensar y reflexionar. La educación en Colombia se muestra como la cuna del Neoliberalismo en las mentes de las nuevas generaciones, quienes sin remedio y salvación son llevados a aulas que tienen por fin volverlos una herramienta más de este sistema desigual, violento y caótico.

Fisher en su texto *“El realismo capitalista”*, plantea que para entender a la educación capitalista o la educación “no educación” debemos entender las relaciones que se tejen en torno a esta y cómo es posible que ahora sirva bajo el dominio del capital, para esto, Fisher, plantea al

realismo capitalista como una condición de vida, una cotidianidad y una norma ya tan dentro de las personas que se hizo parte de ellas, sus vivencias y su pensar. Esta nueva realidad crea y sumerge a las personas dentro de dinámicas muy controversiales y muy sesgadas, evitando así que pasen aquel muro, que miren más allá de, logrando con esto salir a la realidad; una manera más simple de entender esto es ver al realismo capitalista como una burbuja, una burbuja que encerró al mundo y con esto tuvo poder absoluto sobre lo que se debe y no decir, una vez esta burbuja logró lo que quería, hizo pensar a quienes estaban dentro de ella que eso era lo único que había, la única posibilidad y la única norma. Una vez esta burbuja fue la única posibilidad cambió su composición, dejando de ser un material frágil e ilimitado, en cambio, con el tiempo tuvo tanto poder que se convirtió en hierro, un hierro que asfixia a quienes por dentro crédulos creen que eso es lo único que hay (Fisher, 2009).

Este es uno de los ejemplos que se proponen para entender a la educación como algo que cercena la diversidad y bloquea las alternativas a conocimientos, procesos y vivires, no obstante, en el caso particular de Colombia no solo se habla de una mercantilización educativa o capitalista, sino que, más profundamente de la occidentalización y olvido cultural.

Loaiza (2004) plantea una situación de olvido crónico en la historia de Colombia acerca de las comunidades indígenas y, especialmente, su papel en la sociedad y la educación, pues este concepto de “intercultural” o “indígena” ha sido olvidado y no aceptado por la población que hace parte de la misma educación, ya sea como estudiantes, profesores o directivos. Lo indígena en Colombia es censurado y arrancado de los niños; por ello, el autor propone entender la interculturalidad no solo como la formación en una segunda lengua, sino también como una manera de sensibilización y visibilización de otras culturas, pues esto serviría para su movimiento y relacionamiento social. Según sus palabras, “la interculturalidad es el proceso de

convivencia de dos o más culturas en una sociedad pluricultural. Esta concepción introduce aspectos de gran importancia” (Loaiza, 2004, p. 7). Como muestra el autor, si bien la educación menciona la interculturalidad o la etnoeducación, muy pocas veces las ejecuta o permite su libre desarrollo; entre un capitalismo agresivo y homogeneizador, un olvido colectivo y el miedo, lo étnico e intercultural queda como un discurso aceptado y conocido, pero no adentrado ni funcional.

Debido a lo anterior uno de los principales desafíos identificados es la desconexión entre los sistemas educativos formales u “occidentales” y los saberes ancestrales, lo cual termina en una imposición de modelos educativos que paulatinamente han llevado a una pérdida de conocimientos ancestrales, lo que con el tiempo generó una coyuntura cultural entre las generaciones más jóvenes, sus ancestros y sus culturas. Esta situación se complica cada vez más por la falta de conocimiento y valoración de las lenguas indígenas, sus costumbres, sus cosmovisiones y su identidad cada vez más se diluye dejando tras de sí una línea difusa, una última muralla entre la homogeneidad de la sociedad y una cultura que aún tiene mucho por dar.

Otro desafío importante es la falta de autonomía de las comunidades indígenas en la gestión y consolidación de procesos educativos propios, pues a pesar de los avances gubernamentales, muchas de las comunidades del país siguen enfrentando grandes problemas a la hora de diseñar y ejecutar proyectos educativos propios que respondan no solo a sus necesidades, sino que también a su realidad. La centralización de las decisiones educativas y la escasez muchas veces económica impiden y limitan la capacidad de las comunidades para desarrollar propuestas pedagógicas innovadoras, pertinentes y sobre todo que ayuden a la revitalización de las diversas comunidades.

El contundente mensaje de los autores da pie a la conexión de iniciativas que busquen fortalecer la educación indígena, entre las cuales encontramos la incorporación de los saberes ancestrales en los currículos escolares, pues es fundamental que los conocimientos tradicionales sean reconocidos y valorados dentro de estos procesos educativos que obvian ya sea desde el prejuicio o el desconocimiento. Buscando apoyar la idea anterior es vital pensar en el papel del docente dentro de estos cambios tanto políticos como educativos, pues una formación más enfocada en estos conocimientos podría de alguna manera garantizar una educación indígena pertinente y contextual para un país tan plural como lo es Colombia.

Un aspecto clave a considerar es la desconexión que existe entre los sistemas educativos y los saberes ancestrales. La imposición de modelos educativos occidentales ha dificultado la exploración y valoración de estos conocimientos, que a menudo han sido olvidados o dejados de lado. La educación occidental tiende a simplificar en gran medida lo que realmente significa la etnoeducación. La educación indígena no debería limitarse solo a la preservación de tradiciones, sino que también puede ser un espacio para el diálogo intercultural, donde los saberes ancestrales se reconozcan, se fortalezcan y se enriquezcan con las perspectivas y conocimientos de las generaciones actuales.

Por último, el panorama político se hace presente dentro de estos cambios sociales, pues buscar el desarrollo de políticas públicas que promuevan la educación intercultural pondría en el panorama no solo esta responsabilidad estatal, sino que también miles que aún pueden estar en el olvido. En relación con este punto, hay que considerar la autonomía en la gestión educativa por parte de las comunidades, pues es crucial fortalecer la autonomía indígena en la toma de decisiones educativas.

2.1.2. Investigación sobre la Lengua.

La tradición oral ha sido, durante milenios, el principal vehículo de transmisión de ideas y conocimientos lo cual no es excepción en Colombia y más específicamente en sus comunidades indígenas, sin embargo, el proceso de colonización y la imposición de lenguas dominantes como lo es el español han puesto en grave riesgo la vida de estas lenguas ancestrales. Tal como lo señala Phillipson (1997), el concepto de *imperialismo lingüístico* nos permite comprender cómo ciertas lenguas adquieren un estatus dominante y como este dominio se ejerce a través de mecanismos políticos, económicos, culturales y, lógicamente educativos. En el caso de Colombia, el español ha sido impuesto como lengua oficial dejando a las lenguas indígenas y ancestrales relegadas a pequeñas comunidades que luchan por su supervivencia y por la de la misma lengua. Como lo evidencia Zwisler (2018) en su estudio sobre la comunidad pijao, la pérdida de su lengua implica grandes brechas para la identidad cultural de los mismos, pues la lengua no solo es un método de comunicación sino también un elemento fundamental para la construcción de identidad colectiva y para la transmisión de conocimientos ancestrales.

La tradición oral, sin embargo, sigue siendo una fuerza poderosa en las comunidades indígenas. Poloche (2012) nos muestra cómo la comunidad Coyaima utiliza la oralidad para para construir su relación con el mundo, con los demás y con su cultura, pues a pesar de sus desafíos encontraron en la lengua una solución parcial al desconocimiento de su identidad buscando que por medio de relatos se revitalizan y fomenta sus identidades.

En este estudio el papel de la lengua va más allá del mero acto de comunicación y validación de información, pues la “lengua” se ha tomado de manera más compleja, pues para este estudio se plantea como todo aquel bosquejo cultural en la comunidad Pijao, pues esta al no

tener bases culturales claras tanto en su cultura como en lengua se ve obligada a reunir todos estos fragmentos y fusionarlos en uno, ya sean palabras, formas de cultivo, formas de pescar, formas de hablar o incluso formas de convivir.

A partir de lo anterior es válido plantear que el imperialismo lingüístico ha tenido un impacto devastador en Colombia y su gente, sin embargo, las comunidades indígenas han demostrado que por medio de la lengua y la narración oral se consiga combatir este ser que busca lentamente tocarlos y con ello imponerse sobre todos y todo. Es fundamental que el estado colombiano y la sociedad en general reconozcan la importancia de las diversidades lingüísticas y adopten medidas que ayuden al fortalecimiento de estas culturas que han luchado ferozmente una batalla que se puede concluir desde la escuela y casas. Por ello, la tradición oral se muestra como una resistencia ante estos procesos dominantes, pues explora la riqueza y diversidad de estas expresiones y cómo se utilizan para transmitir conocimientos, valores o cosmovisiones.

Un ejemplo claro de lo anterior es el abordado por uno de las personas que hicieron parte de la investigación en Velú, Flaminio, en su entrevista mostró indirectamente un uso necesario de la narración oral en la cotidianidad de los veluceños, pues muchas de las formas que él afirma cultivar, pescar, crear y andar fueron herencia de sus familiares y personas cercanas a él en algún momento de su vida; esto muestra, que si bien no conocía de alguna manera el término “narración oral” siempre estuvo bajo sus efectos y consecuencias, el mismo, afirma, hizo y enseñó a sus hijas como le enseñaron sus padres y abuelos, es una forma sutil pero compleja de cómo, en las sombras siempre se ha movido entre narraciones y cuentos unas formas de vivir, que antes, hicieron parte de los Pijaos y hoy hace parte de una cotidianidad viva y contundente.

La lengua no es solo un medio para comunicarnos, sino que también es una forma de expresar nuestra cultura, nuestra forma de ver el mundo y nuestro territorio. Imaginemos un

escenario hipotético: la pérdida de una lengua o de una cultura puede significar una desconexión profunda, no solo a nivel social, sino también territorial. Por ejemplo, ¿qué pasa cuando los macuticos —las personas que viven cerca de la “loma” que antes se conocía como “Macutico”— son marginados por procesos urbanos, sociales y culturales, y empiezan a integrarse en dinámicas más típicas de las sociedades occidentales?

Esto último, muestra cómo el cambio de la lengua, palabras y significados no solo afectan a la lengua en sí, sino que también a la identidad y al territorio, pues quitar del panorama geográfico la loma macutico es quitar en sí a una población, que hacía parte no solo de este sector, sino que también de lo que iba detrás de esto.

2.1.3 Comprensión de la cultura pijao.

La comunidad Pijao, asentada históricamente en la zona central del país, ha sufrido las consecuencias devastadoras de un lengüicidio complejo e inagotable, pues la imposición del español y la represión sistemática de su lengua y cultura han creado fracturas profundas en su identidad y su vivir. Zwisler (2018) brinda un panorama detallado de este proceso, mostrando cómo esta pérdida de identidad ha dificultado la transmisión de conocimientos ancestrales. La desaparición de la lengua ha generado un vacío cultural y existencial, el cual afecta su convivencia tanto interna como externa, resultando esto en una progresiva falta de conexión con su territorio.

Sin embargo, ante estas problemáticas la comunidad ha mostrado un interés en el revivir de alguna manera esta cultura, ello desde procesos propios como la creación de libros sobre su lengua, incentivar el apoyo estatal para enfatizar en nuevas dinámicas pedagógicas y demás, no obstante, esta reconstrucción también contiene sus brechas, pues a partir de cada región y como

se tome el papel de lo indígena se tomarán acciones que busquen un fin propio, lo cual deja de lado muchas partes de la comunidad pijao que no puede comunicar con ellos, esto debido a su edad, su ubicación geográfica e incluso sus sesgos, dejando parcialmente inacabado estos esfuerzos de recuperar su identidad.

A partir de esta experiencia podemos denotar coyunturas que puedan alertar en un futuro las consecuencias del regicidio y con esto una posible solución, pues la pérdida de una lengua es la pérdida de una parte fundamental de la identidad de un pueblo o comunidad, por lo cual decir que sus efectos no se quedan estrictamente en la lengua, pues el impacto que este tiene para una población puede condenarla al olvido.

2.2 Marco conceptual

En esta sección, vamos a explorar los conceptos que servirán como base para desarrollar las ideas principales del texto y entender las dinámicas conceptuales y sociales que giran en torno al tema. Por lo tanto, es crucial profundizar en algunos elementos clave que forman los conceptos centrales.

2.2.1 Diálogo intergeneracional.

Siendo un concepto central, el dialogo generacional necesita ser contundente tanto teórica como metodológicamente (futuros capítulos), por ello, Montenegro (2023) brindara una vista bastante cercana al concepto a estudiar, esto, por similitudes que permiten sintetizar y asemejar algunos de los tópicos planteados en su texto con las situaciones y entornos particulares desarrollados en Velú.

En la investigación de Montenegro (2023), el diálogo intergeneracional se presenta como un proceso de encuentro y comunicación entre personas de diferentes generaciones, lo que permite la transmisión, resignificación y recreación de conocimientos, valores, costumbres y visiones del mundo. En este contexto, no se trata de un simple flujo de conocimiento de mayores (Taitas) a jóvenes (guambis), sino de una interacción dialógica donde ambos grupos construyen y comparten significados, basándose en sus propias experiencias y referentes culturales. Este diálogo se fundamenta en la oralidad como medio de transmisión, la experiencia comunitaria como un espacio formativo y la cosmovisión propia como el eje central de significados.

La autora sugiere que este intercambio, en el caso del pueblo Pasto, se desarrolla en espacios comunitarios llenos de simbolismo, como el fogón, las mingas, las chagras o las festividades cosmológicas (como el Inti Raymi). En estos lugares, se entrelazan saberes ancestrales (relacionados con la Pachamama, el uso de la medicina tradicional y el respeto por los ciclos naturales) con elementos del mundo occidental, lo que genera tensiones y adaptaciones culturales. Así, el diálogo intergeneracional no solo implica la conservación de lo heredado, sino también una negociación ante los cambios.

Si exploramos este concepto en relación con la cultura Pijao del sur del Tolima, específicamente Velú, descubrimos resonancias y dilemas fascinantes. En el pueblo Pijao, el encuentro entre generaciones se organiza también en torno a espacios de sociabilidad y trabajo en conjunto, como mesas de diálogo, recorridos, sesiones de clase tanto en aula como en sitios externos a la misma (trabajo comunal), las reuniones alrededor del fogón (con los Taitas) y encuentros culturales en el colegio. La oralidad juega un papel fundamental, pues los sabedores comparten relatos sobre los orígenes míticos y costumbres, la historia de resistencia ante la colonización y su conexión espiritual con la tierra (Uma Ushi, madre tierra, en su lengua). Este vínculo sagrado

con el territorio y su biodiversidad es, al igual que en los Pastos, un pilar esencial de la identidad cultural.

Entendiendo lo aportado por Montenegro (2023) la comunidad Pijao en Velú tiene algunas similitudes dentro de su proceso de transición cultural. Algunas de estas es el factor familiar y económico, pues desde aquí se gestan esas relaciones prácticas en su mayoría que articulan saberes ancestrales. Por ello, es válido plantear que en ambas comunidades el diálogo intergeneracional es fundamental en el desarrollo social y cultural de diversas zonas del país. No obstante, este desarrollo planteado por la autora si bien contiene desafíos complejos que no permiten un buen desarrollo intergeneracional se tiene una cultura con valor complejo y que mantiene vivas muchas de sus raíces, así como un cultivo activo de lo propio, cuestión que en esencia no pasa en Velú.

2.2.1 Interculturalidad.

La cultura históricamente ha sido un concepto en constante disputa, esto debido a su multiplicidad de entornos, conocimientos, saberes y poder. Gramsci plantea que, la cultura muchas veces se entiende como un terreno donde las clases dominantes intentan perpetuar una hegemonía que naturalice y extienda su dominio. Entendiendo a la cultura como un campo en conflicto hay que determinarla en Latinoamérica, una zona, territorio, países que muchas veces sucumbieron bajo el poder de la cultura dominante con mayor fuerza.

Una vez que hemos abordado lo anterior, podemos ver la concepción latinoamericana de la cultura como un entramado de sistemas y estructuras que establecen normas, leyes y simbolismos. Estos elementos son fundamentales para la construcción de identidades y significados colectivos. Este conjunto de ideas se encuentra en constante tensión con otros

sistemas culturales, lo que permite no solo el reconocimiento de nuestra propia cultura, sino también la de los demás. A partir de esto, se definen límites jurídicos, sociales y culturales que facilitan la comprensión y el conocimiento mutuo.

Walsh (2010) estudia a la cultura desde la interculturalidad crítica, por lo cual pretende no separar a la cultura y su estado de las relaciones humanas, por ello, desde la interculturalidad, la “cultura” es un proceso tanto colonial como decolonial, es una constante fricción entre diferentes normas y formas de vida, las cuales, muchas veces se vieron colonizadas por culturas más agresivas que se usaban como una herramienta de control. Un punto clave en Walsh es la transformación en las relaciones sociales desde el estudio intercultural de la cultura, pues, con este se reconoce y valora a una cultura y su incidencia en la sociedad, pues de ella pueden venir tanto procesos económicos como políticos, procesos que muchas veces no se alcanzan a ver sin la interculturalidad crítica. Distingue diferentes tipos de interculturalidad dependiendo su funcionamiento e incidencia tanto política como social, no obstante, estos tipos de interculturalidad muchas veces acuden al mismo fin de ser un proyecto político de transformación y renovación social que busque la liberación de estructuras históricas de poder.

A partir de lo anterior la autora decanta su estudio sobre la interculturalidad crítica y sus acercamientos a la sociedad, pues está, en primer lugar, busca desafiar las estructuras de poder y promover una interculturalidad real que reconozca las diferencias culturales y que las enfrente de manera activa y equitativa. Una de las propuestas de Walsh es proponer una educación que no solo responda a necesidades de primer orden, sino que esta educación busque transformar las estructuras desde las diferentes partes que las componen, estudiantes, profesores y directivos tengan un papel más activo dentro del cambio real de la educación intercultural.

Hall (2003), por su parte, conceptualiza la cultura e identidad como un proceso dinámico creado y transformado continuamente por la interacción social, este es un campo donde se construyen representaciones “con los otros”, lo cual mantiene una constante construcción entre sí.

Desde estos conceptos aportados por los autores es más claro determinar en primer lugar que la cultura no es un concepto en guerra, más bien es un concepto **líquido** acercando el término a lo que plantea Bauman en *modernidad líquida*. Este acercamiento a lo líquido se refiere directamente a que la cultura no tiene forma definida, inerte y concisa, más bien es una serie de ideas y costumbres que se moldean desde su entorno hasta sus integrantes, que transita en el espacio de diferentes formas, acomodándose a lo existente e inexistente.

Dentro de los estudios realizados que hacen referencia a la interculturalidad se ve un contrastante en el volumen de investigación, pues la interculturalidad ha sido tratada desde diversos puntos de vista como lo son la antropología, sociología, educación y demás campos de estudios los cuales nutren la construcción de este concepto desde diferentes enfoques.

Como se mencionó anteriormente los enfoques desde donde se desarrolló este concepto son diversos, se abordarán algunos autores que han teorizado sobre esto mismo; Inicialmente el papel de la educación liberadora y crítica (Freire, 1970) es vital dentro de la conformación de la interculturalidad, así como la conciencia social y el pensamiento crítico de las relaciones interpersonales y diferentes realidades.

Otro enfoque o teoría primordial para pensar la interculturalidad es la aportada por Claude Lévi Strauss, quien en algunos de sus escritos—más puntualmente en *Tristes trópicos* (Lévi-Strauss, 1955)— explora la diversidad cultural y humana, está relacionada directamente

con las diferencias entre los distintos tipos de sociedad humanas, Desde este breve recorrido conceptual el cual aporta diferentes enfoques quien toma un papel principal es Luis Enrique López, quien, especialmente en su texto *“la cuestión de la interculturalidad y la educación latinoamericana”* (López, 2001), permite un diálogo y reflexión en torno a la educación y la interculturalidad; impregnar con sus ideas, propuestas y utopías el conjunto de la educación latinoamericana en un momento en el cual, tal vez como nunca, la humanidad se ve ante la necesidad de aprender a convivir en un mundo de múltiples diferencias en aras de consensos y de proyectos comunes que aseguren la supervivencia en el planeta (López, 2001, p. 19).

A partir del fragmento anterior de López quedan claras algunas necesidades que aborda la humanidad pues pensar desde diferentes perspectivas no solo nutre los pensamientos colectivos, sino que también los propios, y esto determina un nuevo nivel de entendimiento y comprensión a los demás.

2.2.2 Pérdida lingüística.

Este término ha sido tomado, adaptado y evolucionado debido al enfoque con el cual se piense o se argumente, desde esto, diversos autores como lo es Michale Krauss y David Harrison son de gran importancia, pues cada uno tiene un enfoque totalmente diferente.

Krauss ha tenido un papel muy importante dentro del estudio histórico de la lengua y su recuperación y revitalización de las diferentes lenguas del mundo, esto apoyado desde la otra perspectiva aportada por Harrison la cual tiene un núcleo mucho más cultural, pues en sus textos el eje central muchas veces es la lengua con relación a la sociedad y la cultura (identidad).

La pérdida lingüística ha sido una constante dentro de los estudios sociales a lo largo de la historia, pues su complejidad e importancia en las sociedades pasadas y actuales ha cambiado desde los diferentes enfoques y épocas en las cuales se han llevado a cabo estos estudios.

A partir de esos dos puntos de vista se logra construir un panorama general para el concepto de pérdida lingüística. Sin embargo, Hagege (2009) ofrece una perspectiva mucho más histórica presentando una perspectiva del ¿cómo se perdieron las diferentes lenguas y con estas su cultura?, dando respuesta a esta pregunta es importante hablar sobre las relaciones sociales con las culturas y cómo estas cambian desde la misma sociedad, pues el autor, plantea que diversas causas permitieron que las lenguas y las costumbres murieran, siendo algunas de estas causas la globalización y la dominancia de lenguajes unas sobre otras.

2.2.3 No perdida.

Este concepto es fundamental para el desarrollo de este trabajo, pues la no pérdida de una lengua significa procesos que buscan la no extinción de diversas costumbres e idiomas a lo largo del mundo, a partir de esto se hace necesario pensar en diversas herramientas que busquen la NO PÉRDIDA de dicho idioma así mismo como sentar bases para que se pueda reconstruir colectivamente.

Es fundamental considerar varios aspectos que giran en torno a la lengua y la supervivencia de estas en el mundo, así como la importancia y el papel social que estas tienen. Según Zwisler (2018), queda claro que la lengua es un factor determinante dentro de la convivencia étnica de la zona, e incluso del país. Las comunidades indígenas en Colombia tienen como principal exponente de ser indígena el lenguaje y su cultura, sin embargo, estas normas culturales no aplican con los pijaos, esto debido a deterioro cultural que poseen hoy en día, incapacitando su relación cultural con ellos mismos y con el resto del país, dicho esto no es necesario pensar en estas brechas que se crearon, pues muchas veces las diferentes comunidades indígenas no se sienten parte de su comunidad, esto mediado en gran medida por el desconocimiento de su identidad ancestral y la apropiación de la misma.

Otro autor el cual trata de manera muy particular el término o concepto de la no pérdida es Hagege (2009). En el texto citado, el autor denota que este término es un concepto construido históricamente, el cual sirve a órdenes de dominios de la lengua; según Phillipson (1997), esto se denomina jerarquía de las lenguas, dicho esto hay que entender que el término no pérdida actúa como consecuencia en torno a una pérdida que ya se estableció hace algún tiempo, siendo esta una herramienta la cual se puede analizar y observar desde diferentes ámbitos, esto buscando la recuperación de la misma, es una respuesta contundente al muchas veces abandono u olvido de las tradiciones y lenguas que muchas veces no sirven a un orden social actual.

2.2.4 identidad Pijao.

A lo largo del texto se ha dejado claro un concepto acerca de la identidad Pijao y su relación con los movimientos sociales que estos han llevado a cabo, sin embargo, la identidad como se deja claro en el apartado (**Identidad y cultura Pijao**) depende sobre la situación y posibilidades que tenga, por ello es vital reconocer otro tipo de identidad, una identidad que deambula taciturna en el tiempo y ha visto la lenta caminata hacia la muerte de la cultura pijao, una cultura obviada por muchos pero que reconocerla y explorar su potencial significa un gran cambio tanto teórico como práctico de toda la cultura, esta identidad se encuentra en la juventud e infancias, quienes sin saberlo pueden representar el fin o la pervivencia de una cultura que ruega por ayuda.

A la hora de referirnos al concepto de identidad es fundamental ubicarla en el presente, pues esta misma ha tenido diversos cambios que con el tiempo han significado y resignificado diversas concepciones esto dependiendo del campo de estudio e incluso de las poblaciones a investigar, sin embargo, esto mismo puede plantear un desafío a la hora de su estudio, pues, según según Taylor (1996, p. 16), la modernidad carece de autenticidad y con ello el riesgo de perder y no reconocerse como actor político y social derivando esto en una falta de concepción

hacia uno mismo y los demás, llamando a esto “crisis de identidad”; Para entender lo anterior lo primero es aclarar la “autenticidad” para el autor, la cual es una búsqueda genuina de una identidad a través de una rastro de comportamientos, tradiciones y costumbres, esta autenticidad implica reconocerse como individuo (No aludiendo al egocentrismo o individualismo) y como colectivo, dando esto como resultado a la autenticidad como un proceso de lucha por encontrar y mantener una cultura dentro de sí mismos y dentro de una comunidad.

Segun Zarazo (2016), la importancia histórica del CRIT (Consejo regional Indígena del Tolima) y su conformación en los movimientos indígenas de la zona representa un quiebre dentro de la sociedad de aquel entonces y en los pensamientos de quienes habitaban esta zona del país, pues esto significó que la lucha que se ha tenido desde la época precolombina aún era vigente y necesaria para un mejor porvenir, a partir de esto se buscaba mirar las coyunturas, problemáticas y desafíos políticos, económicos y sociales que rondaron los imaginarios de ser indígena en una sociedad moderna con enfoque desde la ciencia política. Si bien el concepto identidad y cultura indígena se ha trabajado este es muy variado pues depende desde los diversos puntos de vista que se estudian, un ejemplo de ello es este punto de vista más político y resiliente, sin embargo, este tiene claras diferencias unos con otros, pero lo más constante entre los estudios es un desconocimiento parcial sobre el “que es ser Pijao”

Ser indígena en este país directa e indirectamente significa resistencia a controles y poderes ajenos que busquen el control sobre los otros, dentro de este sentir los Pijaos denominados los guerreros más agrestes del país aún siguen peleando con los otros que busquen controlarlos, esto podría considerarse como una parte de su identidad, un fragmento que busque incesantemente un reconocimiento a su comunidad, sin embargo, esta vista atrasada de resistencia ante el control que normalmente se representa en batallas, que más, muertes y demás

queda obsoleta con los cambios sociales y culturales de nación, pues con el nacimiento del CRIT y del resurgir de la resistencia indígena Pijao esto se convierte en un acto más político y cultural que violento.

Una vez entendido este concepto de identidad y autenticidad es válido afirmar que, si bien los niños construyen su identidad a partir de rastros sociales y tradiciones que conviven todos los días con ellos también es válido el afirmar que, estos mismos tienen la opción de reconocerse culturalmente y poder acceder a esta “identidad auténtica”. A partir de lo anterior y esta nueva oportunidad de identidad, Molano (2015) aclara que históricamente la identidad se ha vinculado con la cultura y como está apropiada una serie de características, comportamientos, e ideas que dependen a sus posibilidades o clase social. Bajo esta misma idea, la autora plantea que este concepto encierra una serie de rasgos que buscan una pertenencia a un territorio, una idea o una costumbre, sin embargo, esto no necesariamente significa que la identidad sea construida individualmente, pues, al no estar limitado a lo material o a lo abstracto esto se puede permitir proyectarse en el otro de alguna manera por ello la autora plantea que, la identidad y la cultura pueden ser reinventadas y reconstruidas siempre y cuando busquen fracturar procesos individuales.

Entendido el concepto de identidad y cultura y su significativo papel dentro de los niños es vital entender el desafío no solo para los profesores sino también para los padres de los que significa una nueva “identidad cultural”; A partir de lo abordado anteriormente podemos plantear a la identidad cultural como este nuevo concepto reinterpretado que sienta sus bases en estas prácticas y tradiciones que tienen los círculos cercanos de los niños en su juventud y su adherencia en los mismos, sin embargo, la identidad cultural brinda un campo de estudio más profundo y significativo para los mismos niños, pues entender que pueden ser parte de una u otra

cultura en sí mismo es un acto de esperanza para el mundo, una vez aclarado esto debemos volver al desafío planteado hace poco, para esto Didonet (2012) busca fracturar este sesgo que existe entre los docentes, padres y demás figuras de autoridad (adultas) con los niños y su papel, pues él hace hincapié en la importancia no solo de los niños sino que también es fundamental pensar en los contextos de los mismos, pues según él conocer la diversidad cultural y conocer y reconocer a los niños implica generar nuevas condiciones tanto sociales como políticas para la infancia, pues plantea que es en la infancia donde se plantea y da frutos una cultura.

Este diálogo entre los diferentes puntos de vista de los autores brinda la posibilidad esperanzadora de la educación como parte fundamental de las nuevas formas de pensar la formación identitaria y cultural de los jóvenes. Taylor (1996, p. 8), dentro de su búsqueda de autenticidad, fomenta la participación y crítica de las personas evitando con esto la alienación y fracturas dentro de relaciones tan complejas como una identidad cultural, por otra parte, Molano (2015) cree fundamental el uso de una nueva identidad cultural en la educación, pues esta puede brindar herramientas para el reconocimiento tanto del territorio como de las personas que lo habitan.

Pues entendiendo en primer lugar que hay múltiples infancias la cultura tampoco debería ser única y entregárselo de una sola manera, reconocerlos como actores activos dentro de la construcción de una identidad colectiva y comunitaria o popular implica pensar en ellos de manera más complejas y diferentes, pensar en que ellos pueden y tienen la capacidad de salir de estos discursos frágiles que se les entrega consciente e inconscientemente implica pensar en una nueva identidad, una identidad que no está dispuesta a olvidar, una identidad que renovará fuerzas si se hace bien el ejercicio de enseñar a los niños.

Capítulo III

Marco pedagógico. Educación popular e interculturalidad.

Dentro del contexto construido anteriormente en conjunto con la propuesta en sí es importante la corriente educativa de la cual se va a nutrir el resultado, para esto se realizó un estudio partiendo desde diferentes corrientes que se creían podían ser las apropiadas, esto para no cerrar el estudio a un solo eje pedagógico, sin embargo, dentro del mismo estudio se lo logró consolidar a la “*educación popular*” como la herramienta y guía fundamental para el trabajo, su ejecución y su finalidad, para esto se tomará como autores clave a Alfonso Torres y sus textos “la educación popular, Trayectoria y actualidad (tercera edición)” buscando con este texto y autor tener una idea central pero no la únicas.

3.1. Educación para transformar.

La educación popular es una herramienta pedagógica que se ha venido construyendo desde los años 70 la cual se ha nutrido de diversas corrientes del mundo, sin embargo, el impacto de América latina dentro la concepción de la corriente ha tenido un papel fundamental dentro de la construcción de esta, siendo el autor más destacado por sus aportes Paulo Freire Torres y Cendales (2011).

“Pero, al mismo tiempo, la Educación Popular asume que su tarea es contribuir a que dichos sujetos populares se construyan, se fortalezcan y reconozcan su capacidad de protagonismo histórico.” (Torres y Cendales, 2011. P 23).

Para enfatizar más en la educación y en la educación popular, los autores cuentan con 5 (cinco) momentos de interacción e integración que definen el modelo pedagógico casi por

completo aportando unos nuevos puntos de vista y una construcción los cuales permiten conceptualizar y analizar de una manera más óptima y más completa no solo a la educación popular, sino que también a la construcción de un ámbito social.

A partir de lo anterior se mostrarán los momentos planteados por los autores los cuales se desarrollarán, y unirán posteriormente para el desarrollo de este proyecto.

“1. Una lectura crítica del orden social vigente y un cuestionamiento al papel integrador que ha jugado allí la educación formal.”

“2. Una intencionalidad política emancipadora frente al orden social imperante.”

“3. El propósito de contribuir al fortalecimiento de los sectores dominados como sujeto histórico, capaz de protagonizar el cambio social.”

“4. Una convicción que desde la educación es posible contribuir al logro de esa intencionalidad, actuando sobre la subjetividad popular.”

“5. Un afán por generar y emplear metodologías educativas dialógicas, participativas y activas.” (Torres y Cendales, 2011. P 19.)

“Una alternativa que puede ofrecer la pedagogía reside en establecer un eje común que articule y sistematice el pensamiento actual de la pedagogía crítica latinoamericana. En efecto, las complejidades de las realidades de nuestra región han propiciado un cúmulo de teorías acerca de la educación.” (Lorenzo. P 31. 2008)

Freire, respecto a la educación comunitaria, plantea a la pedagogía popular como una transición social, la cual desde su actuar permite un accionar cultural y político. Para Lorenzo

(2008. P 32) la interacción cultural es fundamental para los saberes y las sociedades, esto funciona como un prólogo a la propuesta de reducir o solo evidenciar especial interés en solo 3 momentos que tienen como punto de partida lo analizado por los diferentes autores tratados en la educación popular, esto debido a una especial necesidad por estos temas y su funcionamiento dentro del estudio llevado a cabo en estas páginas, sin embargo obviar o “dejar de lado dos momentos” no quiere decir forzosamente que no estoy de acuerdo con ellos o que están mal, solo que, dentro de este trabajo se optó por trabajar con base a tres grandes momentos o características las cuales contienen dentro de sí las dos faltantes.

Construcción de una sociedad crítica a partir de la educación: Este momento o práctica es clave no solo para pensar dentro de la educación popular sino más bien para contrastarlo directamente con la educación normal de Colombia, pues las aulas de clase de los colegios deben considerarse como un espacio más allá de solo reproducción de conocimiento y ejercicios de control y memorización social, deben pensarse como un lugar donde la sociedad y sus prácticas se pongan en tela de juicio, donde la cotidianidad de cada uno/una de los participantes se encuentren y hablen en torno a la misma. Dentro de la interculturalidad y las diversas identidades colombianas la construcción de una sociedad crítica plantea una nueva forma de hablar en torno a las problemáticas y aciertos de la misma población, pues ser crítico implica comprender de una manera más amplia y si se quiere decir colectiva los diferentes retos que tiene una sociedad como la colombiana.

Intencionalidad política: La intención política que se brinda desde esta perspectiva popular tiene como principal meta el transformar las condiciones opresoras que buscan “solucionar de una manera oportuna” las problemáticas sociales teniendo esto consigo graves consecuencias en la gente del común, en la gente de la periferia, en la gente popular. No

obstante, el adjetivo "popular" utilizado en la educación popular no viene directamente de la colectividad de este término, según los autores, este tiene como origen y es usado como una elección política la cual buscaba un cambio, buscando con esto incidir de una mejor y más fácil manera dentro de la política nacional, dando como esto un nuevo resurgir político desde y para las personas secundarias en la sociedad. Este eje político se presenta como una oportunidad educativa para presentar hechos y problemáticas que inciden de una gran manera dentro de las comunidades, en este caso específico rurales, dando con esto un nuevo apoyo ideológico o buscando con esto expandir y criticar lo que está ocurriendo en el país, fortaleciendo de esta manera a una población que muchas veces está casi totalmente en desconexión.

De sujetos simples a sujetos relevantes: La educación como herramienta de charla implica una participación de cada uno de los personajes que hacen parte de esta, esto no necesariamente se hace hablando, pues escuchar, entender y problematizar son ejercicios que si bien parten de una charla son más importantes que la misma. Con lo planteado anteriormente se evidencia que más allá de una charla como fin, la charla se presenta como herramienta de entendimiento, con la cual cada una de las partes puede expresar y construir el mundo, sus conceptos y sus acciones, esto en esencia hace partícipe de cualquiera a la construcción del mundo, dejando de lado su origen, condición social y demás factores que puedan suponer un "problema."

Es importante aclarar que si bien la charla es la manera más general para comunicarse y la cual debido a las diferentes circunstancias educativas la más accesible, no es la única, pues desde las diferentes artes y medios de expresión las cosas que se deben decir serán dichas, sin embargo por pensamientos propios se propone a la charla, el diálogo, el parche, la comida, tejer la palabra y demás como la forma idónea para poder crear una sociedad no solo más crítica sino que también más receptiva.

Como se mencionó anteriormente este pequeño texto tiene como fin unificar de manera clara las diferentes teorías acerca de la educación popular y darle una mayor afinidad al caso de estudio, la gente, el territorio y lo que esto conlleva, por ello lo que se encuentra anterior y posterior a esto es una especie de hibridación entre lo postulado por otros y lo propuesto desde este caso en especial.

3.1.1. Características implementadas en el trabajo: uso parcial o completo de las herramientas teóricas y su explicación

A partir de este breve recorrido histórico y conceptual acerca de la educación popular se hace importante abarcar los momentos claves que se pueden articular dentro del campo de estudio identitario indígena al sur del Tolima, para esto se hablará exactamente acerca de cinco características puntuales propuestas para esta investigación.

Los numerales propuestos a continuación son una hibridación entre lo propuesto con los autores y lo que se quiere entender, percibir y crear para esta investigación en específico, por ello, algunas de las ideas antes mencionadas se tomarán y reforman para entenderlas de una manera más particular y apegada al caso de estudio, esto, para entender de una manera más próxima lo propuesto por los autores, así como sus cambios para este caso, qué cosas aplican y que no, que se puede usar, es válido y fraternal, esta hibridación es el encuentro entre los autores y Velú.

Participación colectiva: El involucrar a la población es sumamente importante dentro de un trabajo de identidad, pues darle cabida dentro del estudio empodera a los y las integrantes que hacen parte de este, no solo dándoles voz y voto, sino que también hacerlas parte activa de la historia que se ha de contar a lo largo de las páginas y de su propio aprendizaje. Para esto el plantear lugares de charla, en el cual sus voces, sus historias y sus sentires

Valoración y nueva percepción a la cultura: La cultura Pijao ha tenido un fuerte declive tanto en lengua como en costumbres, llegando a tal punto de que contadas personas de contadas generaciones aún cuentan con algún vínculo o conocimiento de esta cultura ya olvidada, por esto mismo es importante volver a centrar el estudio cultural a estas mismas prácticas para evitar su cada vez más inestable estado y buscando que perdura lo suficiente para poder ser transmitida a otra generación, por esto mismo es necesario animar a los miembros de la comunidad con el conocimiento de la cultura que lo compartan de una manera más libre, que las historias familiares, personales y culturales se transmiten de una mejor y más asertiva manera.

Intergeneracional y saberes ancestrales: Una herramienta transversal entre lo expuesto anteriormente son los saberes ancestrales y su lugar dentro de la comunidad, pues muchos de los saberes (como se expuso anteriormente) son por parte de la población adulto mayor de la región y de la cultura, por esto es importante iniciar con el diálogo entre quienes tienen los conocimientos (adulto mayor) y quienes están viviendo e interactuando sin él (generaciones más recientes).

Tejiendo relaciones, espiritualidad y armonía: Al hablar acerca de la identidad indígena también se habla acerca de la espiritualidad y las relaciones que se tienen tanto con los animales como con las plantas, este punto influye mucho dentro de las costumbres agrarias de la zona, que si bien aún las conserva como herramienta de uso agrario, su historia y contexto armónico indígena se perdió a raíz de los múltiples desafíos históricos que tuvo esta etnia; que las prácticas hasta el día de hoy se mantenga plantea la necesidad de saberes empíricos y físicos dentro de la cotidianidad, el cómo pescar, el cómo sembrar y cosechar es parte fundamental de la vida de los y las personas de la región, las cuales de heredaron de la cultura, pero sin la cultura.

Reflexión y herencia a Colombia: A partir de lo construido como eje temático de la investigación y sus puntos donde se piensa incidir, el invitar a la comunidad a la reflexión en torno a su historia, su cotidianidad, su pensar y su identidad surge como una necesidad social, con el cual se busca ver el papel de la cultura indígena en su región y en Colombia, a partir de esto se busca que se puedan tener las suficientes herramientas para que surjan distintos tipos de proyectos que busquen la armonía no solo entre la población étnica del país sino que entre todo tipos de relaciones, pues rezagar y apartar a una parte de la sociedad lo único que crea es desconocimiento y el desconocer es temer.

3.2 Marco metodológico, instrumentos y sistematización: IAE, Técnicas e instrumentos.

En este capítulo se mostrará y desarrollará el marco metodológico que se usó dentro de esta investigación, esto con el fin de detallar métodos, técnicas, procedimientos y cambios que se plantearon para responder a los objetivos establecidos.

3.2.1. Investigación Acción Educativa (IAE)

Dado que el estudio tiene un fuerte componente popular es necesario explorar las diversas interpretaciones acerca del tema que permitan un trabajo en conjunto entre las diferentes partes, por ello, la acción-investigación-educativa toma un papel fundamental en la construcción de las diferentes partes del proyecto, pues está, al aportar a un enfoque reflexivo, participativo y teórico-práctico brinda un espacio seguro a problemáticas específicas en este caso la cultura pijao y su enseñanza actual, pues desde la práctica teórico-participativa esta es capaz de generar un cambio educativo e incluso social.

Para continuar con el fuerte del capítulo debemos aproximarnos a lo que es la investigación-acción-educativa o (IAE), por ello, a partir de un breve rastreo teórico daremos con sus bases, ciclos, características, consecuencias de su ejecución y su pertinencia en la educación colombiana, así como su utilidad dentro de la investigación, pues se tomaran algunas herramientas de la misma para complementar y reconfigurar a la educación popular bajo la mirada particular del caso propuesto.

En primer lugar, debemos hablar de que, nos acercaremos fuertemente a la definición propuesta por (Gómez (2004) P. 46), quien plantea en primer lugar que la teoría pedagógica es algo sumamente distinto al saber pedagógico, pues la primera se refiere a un marco conceptual propuesto con el fin de entender y guiar a la educación; por otra parte, el saber pedagógico es aquella adaptación reflexiva, práctica y crítica de las realidades de los estudiantes y docentes. Esta relación, (Gómez (2004) P. 53), la define como algo complementario entre sí, pues esto facilita la intervención de saberes complejos en la educación y un ambiente en desarrollo académico y cultural mostrando un nuevo abanico de posibilidades pedagógicas.

De lo anterior queda claro que el saber pedagógico es toda aquella transformación teórica a la práctica y a lo real, una conversión de lo abstracto a lo sólido, de esto, la IAE se muestra como la herramienta que facilita este tránsito.

Una aclaración pertinente para el caso es que el saber pedagógico, al ser una renovación de la teoría pedagógica muchas veces llega a ser muy particular o individual, pues cada docente la desarrolla y guía a partir de su criterio, de lo que ve pertinente en su contexto, de a quiénes beneficia y demás, por ello la importancia de reconocer al saber pedagógico como algo contextual, algo muy cercano no solo al docente, sino que también a la vida de quienes habitan el sector, esto, según (Gómez (2004) P. 49)

La IAE sigue algunas pautas generales para consolidar ciertas medidas para su desarrollo adecuado, estas pautas son la planificación, como la identificación de un problema o desafío el cual puede tener un desarrollo tanto conceptual como pedagógico; acción como la implementación de las estrategias pensadas anteriormente que involucren procesos de consideración crítica y reflexiva; observación como la recolección de los datos obtenidos, desafíos y logros por parte de los estudiantes y, por último, reflexión, que es un análisis sistemático que tiene como fin encontrar nuevos puntos de vista o argumentos a lo planteado, así como desarrollar nuevas estrategias para un mejor desarrollo para la próxima vuelta (recordar que al ser de metodología cíclica cada vez que se acaba se reflexiona en torno a lo visto y se mejora para la próxima).

Esta idea, para la investigación propuesta desarrolla en conjunto una herramienta fundamental para el desarrollo de esta propuesta, pues en su gran mayoría se destina a la educación y la pedagogía respectiva, no obstante, este documento también busca poner sobre la mesa temas que si bien no se tratarán en gran medida si es vital que, en primer lugar, se conozca y en segundo se retomen en un futuro cercano. Debido a esto, se decidió por complementar de alguna manera a la investigación acción educativa con otras herramientas que si bien hace más complejo su entender no necesariamente se usarán en su máxima expresión; para explicar lo anterior entendemos a la IAE como una parte de la metodología aquí propuesta, la observación participante como otra, la entrevista y diario como otras que en su conjunto pueden dar explicación y respaldo a diversos momentos que aquí se propondrá, es un conjunto de retazos que construirán una forma peculiar de entender una sistematización amplia.

Hablando acerca de la observación participante Goetz y LeCompte, en el texto, etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa plantea a la observación participante como la

principal técnica etnográfica al referirse a la recogida de datos, pues el investigador pasa todo el tiempo posible inmerso dentro de la comunidad o sociedad de los sujetos a estudiar, buscando con esto analizar su cotidianidad y acercar su modo de vida al de ellos; “Toma parte en su existencia cotidiana y refleja sus interacciones y actividades en notas de campo que toma en el momento o inmediatamente después de producirse los fenómenos” (Goetz y LeCompte, 1988. P 126).

La recolección de datos constituye una parte fundamental dentro de cualquier tipo de investigación sin importar su horizonte teórico, pues permite obtener información específica sobre el caso de estudio que permite resolver la incógnita inicial de una manera más acertada, en este sentido los instrumentos no solo tienen que coincidir con la teoría sino que también con la práctica y con todo lo que ello conlleva, pues estas herramientas se someterán a diversas personas y condiciones tanto sociales como culturales.

La metodología optada para este apartado inicia desde varias corrientes tanto prácticas como teóricas, pues, busca nutrirse tanto de la observación participante como la IAE, esto bajo la guía e intereses de la educación popular. A partir de lo anterior y esta mezcla entre diversos ejes la aclaración más pertinente es que todos hacen parte de un ciclo de uso y desuso, lo cual implica que ninguno se usará por completo todo el tiempo, más bien, son herramientas que suplen entre sí algunos puntos de interés para un mejor desarrollo.

Una vez aclarado esto se debe entender el contexto de uso para las anteriormente mencionadas, por ello, de manera breve se explicarán las diferentes prácticas y fases.

En primer lugar, las prácticas tendrán como eje no solo pedagógico, sino que también teórico los conocimientos y saberes heredados por los taitas a partir de actividades con ellos, por

ello, la primera fase de la investigación es acercarse a ellos y ellas, en sesiones de caminatas, jornadas de trabajo, pesca y demás, entender su entorno y más que ello heredar de alguna manera saberes que solo ellos tienen. A partir de este encuentro generacional se consolidaran algunas sesiones de clase que giren en torno a estos saberes, apoyados por una serie de conceptos que se necesitan para el diálogo de una cultura, conceptos como la misma cultura, identidad, historia y demás; una vez consolidado esto, el objetivo es reinterpretar junto con los guambis estos conocimientos y los cambios que estos han tenido así como el incentivar acciones de propias por ambas partes de la comunidad para el re tejido de una cultura.

3.2.2. Componente cualitativo:

Esta investigación recurre al uso de instrumentos cualitativos que permitirán explorar de manera profunda y contextualizada el proceso de preservación cultural Pijao en los y las mayores y la pervivencia de estos saberes en los nuevos hijos de la etnia. El diario de campo se utilizará como herramienta clave para las reflexiones y observaciones directas al entorno en el que se desarrolla la investigación, así como las personas que hagan parte de él, esto para concluir de mejor manera las intervenciones sociales, culturales y demás que se puedan dar en el día a día y lo que esté en su más “banal simpleza” pueda aportar al tema de estudio.

El presente estudio, se inscribe dentro de los lineamientos de una investigación cualitativa, pues busca la comprensión de una serie de experiencias y reflexiones construidos por los diversos participantes que prestaron sus ideas y voces para el proyecto, pues analizar algo tan intrínseco a las personas como lo es la cultura implica si o si tener un acercamiento humano, por ello la participación de las personas de la vereda de Velú así como de las personas del cabildo Yamaja

y los chicos y chicas incluso profesores del mariano Ospina Pérez es fundamental en la contemplación de este tema. Este texto encuentra una particular alineación con la investigación-acción educativa postulada por (Gómez P. 50. 2004), quien en su texto argumenta la importancia de la investigación-acción educativa en procesos de indagación crítica, reflexiva, práctica y transformadora.

Siguiendo esta idea, el autor, postula que el saber pedagógico no es un conocimiento estático e inerte, sino que este se construye a partir de la reflexión crítica e interpretación que se da en la práctica, en este sentido, esta praxis busca generar diversos espacios para que los participantes reflexionen en torno a las ideas que se muestran y discuten, buscando con ello construir conocimiento pedagógico relevante y significativo no solo para el docente, sino que también para la comunidad.

Como resultado de estos procesos reflexivos y críticos por las diversas partes que conforman la práctica se construye un saber que, a medida que se plantea, transforme y enseñe se convierte, eventualmente en saber pedagógico que funciona bajo parámetros propias de las comunidades o personas dentro de su formación, lo cual lo hace un saber que constantemente y a raíz de una autorreflexión se renueva y evoluciona, buscando con esto adaptarse no solo a nuevos desafíos sino que fortalecer sus conocimientos

Por otro lado, la entrevista semiestructurada brindará una visión más profunda y contextualizada a lo que es el territorio y su manera de vivirlo, pues partir a partir de la voz de quienes día con día viven sus calores, comen sus frutos y trabajan sus tierras se puede sacar un significado más íntimo y real.

3.2.2.1 Instrumentos:

Estos instrumentos se pensaron como un complemento el uno del otro, pues uno aporta un resultado más continuo y con una orden que permite una sistematización más fácil y viable, el otro en cambio, al partir de la comunicación y la relación humana, permite romper la continuidad del diario, aportando, ideas y tiempos distintos así como un sentimiento más personal, por ellos la importancia de ambas herramientas en el estudio, uno permite una vista más general y reflexiones propias y el otro permite un caos cotidiano y social, permite un estudio no solo de uno sino de dos o más; a continuación se mostraran a más detalle los instrumentos y su ejecución de manera simple y sencilla.

De la misma manera sigue agregando que este método debe ser complementado desde diferentes herramientas que le permitan almacenar todos los datos que pueden derivar de este método de recolección, pues como se mencionó anteriormente la cotidianidad será la clave para una buena observación participante.

Según lo anterior, esta técnica podría plantear un panorama que permita profundizar en otras culturas, en este caso la Pijao, pues permitir el vivir y participar en estas vidas de la comunidad significa desarrollar una mejor comprensión de sus valores, normas, creencias e incluso formas de comunicación. Permitir este acercamiento a las comunidades permiten en ciertos casos desafiar con los estereotipos preconcebidos acerca de ellos y su cultura buscando con esto buscar una visión más compleja y real, esto último igual permite una empatía hacia este nuevo entorno, sus participantes y sentires.

No obstante, este acercamiento cualitativo a un estudio conlleva ciertos desafíos que representan un cambio total o parcial de la investigación, entre los más comunes encontraríamos la subjetividad, el tiempo la generalización de datos y diferencias culturales para los cuales se postula ciertas estrategias para mitigar su impacto o evitar que se realicen; Para evitar lo anterior

es fundamental cuáles y qué uso se le dan a las técnicas de recolección de datos, pues estas pueden ayudar a validar o desmentir hallazgos que pueden ser manipulados por los desafíos mencionados anteriormente, otro punto fundamental para esto es la colaboración que se tiene con la comunidad, pues entender que en especial el tiempo es un factor fundamental para la IAP es entender que se necesita de un periodo extenso con el cual con el cual se puedan desarrollar relaciones de confianza que permitan un buen desarrollo tanto conceptual como cultural, por ello el uso de instrumentos acertados y una buena relación con la comunidad (colaboración) permitirán un buen desarrollo tanto para el trabajo como para ellos.

Este tipo de investigación se piensa a manera cíclica o regenerativa, pues partiendo de unas planificaciones, acciones, observaciones y reflexiones los participantes se hacen dueños de sus propios saberes, lo cual les permite posteriormente en esta misma investigación de crear y renovar nuevas planificaciones, acciones, observaciones y reflexiones, lo cual concluye en una apropiación de la comunidad en el proyecto.

Esta metodología es fundamental en el estudio de una cultura de las características de la “cultura Pijao”, pues, como se mencionó anteriormente cada región goza de unos usos y costumbres muy diferentes los unos de los otros, esto influenciado de miles de maneras, por esto, una característica tan vital como la constante autorreflexión y brindar la posibilidad de unir a los participantes en un rol más activo es vital, pues entender esto es entender que este espacio permitiría entender la complejidad de las experiencias de los participantes así como riqueza cultural. Debido a lo anterior, se utilizarán técnicas de recolección de datos que permitan capturar y registrar estos diversos puntos de vista, así como mantener un orden dentro de los datos registrados, estas técnicas son en primer lugar las entrevistas semiestructuradas, los diarios de campo y la observación participante.

El análisis de los datos recogidos se hará inductiva, buscando con esto hallar ideas generales y claves, comportamientos y costumbres que dentro de su cotidianidad sean un legado vivo de lo Pijao.

3.2.3. Técnicas de recolección:

La recolección de datos constituye una parte fundamental dentro de cualquier tipo de investigación sin importar su horizonte teórico, pues permite obtener información específica sobre el caso de estudio que permite resolver la incógnita inicial de una manera más acertada, en este sentido los instrumentos no solo tienen que coincidir con la teoría sino que también con la práctica y con todo lo que ello conlleva, pues estas herramientas se someterán a diversas personas y condiciones tanto sociales como culturales.

Esta investigación recurre al uso de instrumentos cualitativos que permitirán explorar de manera profunda y contextualizada el proceso de preservación cultural Pijao en los y las mayores y la pervivencia de estos saberes en los nuevos hijos de la etnia. El diario de campo se utilizó como herramienta clave para las reflexiones y observaciones directas al entorno en el que se desarrolla la investigación, así como las personas que hagan parte de él, esto para concluir de mejor manera las intervenciones sociales, culturales y demás que se puedan dar en el día a día y lo que este en su más “banal simpleza” pueda aportar al tema de estudio.

Por otro lado, la entrevista semiestructurada brindó una visión más profunda y contextualizada a lo que es el territorio y su manera de vivirlo, pues partir a partir de la voz de quienes día con día viven sus calores, comen sus frutos y trabajan sus tierras se puede sacar un significado más íntimo y real.

Estos instrumentos se pensaron como un complemento el uno del otro, pues uno aporta un resultado más continuo y con una orden que permite una sistematización más fácil y viable, el otro en cambio, al partir de la comunicación y la relación humana, permite romper la continuidad del diario, aportando, ideas y tiempos distintos así como un sentimiento más personal, por ellos la importancia de ambas herramientas en el estudio, uno permite una vista más general y reflexiones propias y el otro permite un caos cotidiano y social, permite un estudio no solo de uno sino de dos o más; a continuación se mostrarán a más detalle los instrumentos y su ejecución de manera simple y sencilla.

3.2.3.1 Diario de Campo:

Este diario de campo tiene una fuerte influencia del presentado en el texto citado anteriormente, cambia pocas cosas buscando acomodar de mejor manera las cosas a escribir debido al tema a investigar. El diario de campo se estructurará en torno a ejes temáticos como lo son muestras culturales o costumbres que fomentan o no la cultura pijao, así como cualquier reflexión sobre estos temas. Por ello se registran observaciones detalladas de las interacciones sociales, actividades cotidianas y elementos significativos a lo largo del día.

Este registro se hará de manera continua, procurando capturar de manera fresca los conocimientos más importantes del momento dado, por ello los diarios se encontrarán en primera persona para facilitar este proceso de información el cual, se desarrollará fuertemente desde la fotografía como referencia a lo escrito desde estas técnicas de recolección.

3.2.2.2 Entrevistas tipo: Semiestructurada.

“Los antropólogos emplean el término entrevista biográfica para denotar una forma de obtener una narración de las vidas de sus participantes que posteriormente se utiliza para formular preguntas o establecer inferencias acerca de la cultura de un grupo humano” (Goetz y LeCompte, 1988, p. 135).

La guía de la entrevista en primer lugar tendrá respuestas que busquen fomentar respuestas culturales e identitarias, no obstante, y conociendo los riesgos de cerrar algo tan importante como una entrevista, se optará a dar un espacio para la construcción de preguntas por parte de los participantes, incorporando las expectativas y preguntas que ellos tengan sobre sí mismos y el tema de investigación. Debido a esto también se incluirán preguntas abiertas que busquen la reflexión por parte de los participantes, debido a esto, en primer lugar, las entrevistas tienen como objetivo fomentar un ambiente cómodo y ameno para el entrevistado, debido a ello iniciara con preguntas sin técnica académica e incluso chismes, para posteriormente inclinar la conversación a los temas investigados.

A partir de lo anterior y como se mostrará a lo largo de toda la caracterización y trabajo, la oralidad y tradición oral muestra tras de sí una serie de información vital para el entendimiento de la cultura, por esto, las expresiones de los involucrados no tendrán algún tipo de límite, pues esto permitirá que los participantes expresen sus ideas de manera clara, así como su lengua y costumbres.

La elección del diario de campo y entrevista semiestructurada responde a la necesidad de comprender la preservación cultural desde sus propias prácticas e ideas. Estos instrumentos permiten capturar la riqueza de la tradición oral, prácticas cotidianas y significados aportados por las distintas generaciones que harán parte del estudio. Al emplear estos métodos, se busca

trascender la descripción externa, adentrándose en la comprensión profunda y propia de la cultura, como se vive, cómo se transmite, y qué significa para ellos mismos.

En el contexto de la educación popular, es fundamental que los instrumentos de investigación permitan la participación constante de la comunidad, las entrevistas, semiestructuradas, al generar el diálogo facilitan que la comunidad comparta sus saberes y experiencias desde su propia voz. El diario de campo, por otra parte, permite registrar lo observado y reflexionado en el entorno al que se está integrando, fomentando un proceso individual de conocimiento, pues este no modifica los puntos de vista y reflexiones de los demás, pero que no modifique las reflexiones externas no significa que no modifique la reflexión de quien lo escribe, pues estas nuevas reflexiones son lo que hace importante al diario.

3.2.3. Consideraciones éticas.

El consentimiento informado se obtendrá en primer lugar de manera colectiva, no obstante, y debido a consideraciones imprevistas se podrá tener de manera individual mediante firmas. Para esto, mediante una breve asamblea (primer caso) o diálogo corto (segundo) se explicarán los objetivos, métodos y alcances del estudio. Para esto se garantizará una explicación clara de su papel dentro de la investigación, así como la posibilidad de participar sin dar información personal (se encontrarán en el texto como los “participantes o Veluceños”), esto último debido a movimientos propios de la región.

Los resultados de la investigación se enviarán a la comunidad con las modificaciones pertinentes (en formas de clase, el propio documento o uno más reducido y accesible). Se buscará generar

una reflexión en torno a este y al papel que los veluceños tomaron buscando con esto, crear ideas colectivas que no se queden en un escrito, sino que trascienda y encuentre un camino práctico, por esto se buscará que la comunidad apropie los resultados fomentando su uso de manera educativa y demás.

3.2.4 Ruta de sistematización:

El enfoque de sistematización propuesto para esta investigación propone a Gómez y Holliday como los ejes fundamentales para comprender, ordenar, reflexionar y transformar experiencias educativas desde la experiencia y su significado. Esta propuesta intenta trascender la mera descripción, pues, apoyado en Gómez (2004) la reflexión y la transformación serán el eje de la sistematización. Mientras Holliday (2018) ofrece una guía clara para reconstruir críticamente una experiencia Gómez (2004) aporta un acercamiento a la comunidad y su rol activo y constante en la construcción de comunidad y experiencias.

Las fases a las que el autor Gómez (2004) hace referencia se dividen en tres, las cuales son, autoevaluación y reflexión crítica (fase 1), la reconstrucción de la práctica (fase 2) y por último, la transformación de esta (sistematización del saber y socialización “inicio del ciclo”), No obstante, entendiendo la clara diferencia de dinámicas entre autores se optara el uso de la segunda y tercera fase.

La sistematización de experiencias para Holliday (2018), es un punto crucial de la investigación, por ello, plantea cinco momentos cruciales para determinar, desarrollar y generar procesos analíticos prudentes. Estos momentos o indicaciones son, en primer lugar, una experiencia, una vivencia la cual sistematizar y que cuente con los registros necesarios para llevar a cabo dicho proceso; en segundo lugar, se debe plantear una ruta la cual buscará definir objetivos y objetos,

así como centrar el interés de la investigación; en tercer lugar, la reconstrucción del proceso, en cuarto, la reflexión e interpretación crítica y en quinto las conclusiones y estrategias para comunicar lo conseguido.

3.2.4.1 Momentos de la sistematización.

1. La experiencia.

Para entender el proceder en la sistematización se debe dejar en evidencia el principio de investigación cualitativa, esto desde el intento de comprender significados, prácticas y experiencias que permitan entender una cultura, una sociedad y su relacionamiento; Debido a esto, la IAE es un punto de vista más que válido necesario, esto debido a su principio transformador, desde la participación de las diferentes comunidades que hacen parte del estudio.

Una aclaración pertinente respecto a este momento es que si bien se participó activamente en la comunidad el papel del investigador intento ser lo menos evasivo con respecto a la misma experiencia, buscando, como lo menciona Holliday (2018) una buena interacción y como se plantea desde Gómez (2004), el incentivo al reconocimiento de ellos mismos en el proceso, no como producto a estudiar, sino que más bien como sujetos activos que cuentan con un papel de peso en el desarrollo de la investigación.

Otro punto por aclarar en este aspecto es que, efectivamente la sistematización se llevará a cabo antes de que el proceso o experiencia termine, esto, debido a la naturaleza de la IAE y su constante transformación y reflexión cíclica y la intención de renovación de la

investigación y la búsqueda de despertar de alguna manera, incluso un intento a llamar al movimiento social y cultural de la vereda.

Con respecto a los registros necesarios, la investigación al tener un fuerte componente popular requiere de herramientas tanto eficaces para el investigador y para los participantes, por ello, el uso de diarios de campo, entrevistas (semi estructuradas) y diferentes encuentros (Véase a mayor profundidad en el capítulo tres).

2. La ruta.

Como se mencionó anteriormente, este segundo momento para Holliday (2018) es una parte fundamental de la investigación, pues desde esta se tomará un curso definido y prudente; debido a esto, el autor plantea una serie de interrogantes para proponer algunos límites, formas de ver y actuar para ayudar a los investigadores en la planeación de su ruta, interrogantes a las cuales se les dará una respuesta y se definirá el andar del escrito.

Desde Holliday (2018) (preguntas).	Desde la investigación (Respuestas).
Objetivo de la sistematización.	Reconocer las diferencias en el proceso de enseñanza de la cultura Pijao en el colegio Mariano Ospina Pérez a partir de los saberes transmitidos por los taitas.
Delimitación del objeto.	<p>Objeto: Experiencia educativa desde lo intergeneracional para estudiantes, docentes, padres de familia y sabedores de la cultura Pijao.</p> <p>Tiempo: Desde la primera fase (recolección de saberes) hasta la aplicación en el contexto escolar y posteriores reuniones con cabildos.</p> <p>Lugar: Colegio Mariano Ospina Pérez, comunidad veluceña y comunidades cercanas (Natagaima)</p> <p>Participantes: Estudiantes, docentes, padres de familia y sabedores de la cultura Pijao. (no se toma en consideración edades).</p>
Eje de sistematización.	La cultura Pijao y su transmisión (currículo y herencia cultural), el cual estará mediado por tres dimensiones que busquen complementar lo planteado. Estas dimensiones son: Pedagógica como la integración de los saberes propios al aula, Cultural como reflexión en torno a lo propio desde la práctica y el pensar, por último, popular, pues se busca tejer relaciones entre las diferentes generaciones y con esto fortalecer la red social de la vereda.
Fuentes de información	<p>Primaria: Entrevistas y relatos orales; observaciones en talleres y actividades diversas; testimonios.</p> <p>Secundario: Estudios e investigaciones académicas sobre el caso o lo Pijao; material audiovisual y pedagógico.</p>

Procedimiento.	<p style="text-align: center;">Se dividirá en 5 partes.</p> <ol style="list-style-type: none">1. Recopilación y organización de información.2. Reconstrucción de los hechos y momentos clave.3. Análisis.4. Elaboración del documento.5. Reflexión colectiva.
----------------	---

3. La reconstrucción.

Es imposible no recordar las primeras reuniones con los taitas y sabedores de la comunidad, donde la palabra se transformó en un puente entre generaciones. Este proceso fue mucho más que un simple trabajo escolar y pasajero. Fue un diálogo vibrante que comenzó con historias junto al río, canciones antiguas y relatos sobre los cultivos que sostenían la vida. En las aulas, estas voces entraron de manera tímida, a veces enfrentándose a la resistencia de algunos que veían su cultura como algo ajeno a lo necesario para el ahora. Sin embargo, poco a poco, la curiosidad y el compromiso de ciertos integrantes de Velú empezaron a crear un espacio donde la memoria colectiva pudiera florecer. No fue un camino recto, se presentaron obstáculos, como la falta del idioma Pijao en la vida diaria o las tensiones que surgieron de la hegemonía educativa, pero cada paso dejó huellas significativas que merecían ser documentadas.

4. La reflexión.

Más allá de simplemente relatar los hechos, era fundamental preguntarse qué significaban realmente. El diálogo intergeneracional, más que ser una actividad aislada, mostró su potencial como una estrategia para fortalecer la identidad. Al comparar la experiencia con los marcos de Jara y Gómez, surgió una idea clara, la sistematización no es solo un registro, sino una interpretación crítica de la práctica; la Investigación Acción Educativa, por su parte, trajo consigo un sentido transformador que permitió imaginar cambios sostenidos. El aula se presentó como un espacio en disputa, donde la cultura Pijao podía ser sembrada y cuidada, pero también podía quedar en el olvido. Este análisis ayudó a entender por qué ciertos talleres tuvieron éxito cuando lograron establecer un diálogo horizontal y respetuoso y por qué otros se desvanecieron en la rutina del colegio o atrapadas en ideas. También quedó claro que la transmisión cultural necesita continuidad, apoyo institucional y una apertura genuina a diversas formas de conocimiento.

5. La conclusión.

El diálogo entre generaciones no sólo revive la memoria, sino que también transforma lo que significa ser Pijao en un entorno escolar que a menudo tiende a homogeneizar y obviar. La experiencia demostró que la identidad cultural se fortalece cuando la escuela deja de ser un lugar de exclusión y se convierte en un espacio de encuentro. Entre las recomendaciones, se destacó la importancia de incluir conocimientos y prácticas Pijao en el currículo, capacitar a los docentes en pedagogías interculturales y establecer lazos duraderos con la comunidad. Más allá del ámbito escolar, la propuesta sugiere la creación de un archivo de memoria oral y la promoción del aprendizaje del idioma como una herramienta de identidad. Así, esta

sistematización no es un final, sino una invitación a seguir avanzando, a crecer y florecer en conjunto.

6. Evaluación.

Buscando dar solidez al trabajo de grado entre Taitas y guambis es fundamental aplicar un sistema detallado de evaluación que combine métodos participativos, observacionales, reflexivos y mixtos. Esta mezcla permitiría que el proceso no solo se estudie desde una mirada interna (de Veluceños para Veluceños) sino que permita un análisis externo sistemático.

Desde lo participativo el uso de círculos de palabra, integraciones con la comunidad, validación tanto social como conceptual (con conceptual se refiere a los intentos de recuperación cultural y su nivel de pertinencia en la población, como lo toman).

Desde lo observacional, esta herramienta evaluativa (observación participante) permitirá reconocer los elementos culturales recogidos a lo largo de las sesiones así como medir su nivel de interés y reciprocidad social, esto entendiendo interacciones entre generaciones, uso post encuentros y

Uno de los puntos más importantes para la reflexión crítica es la educación. Esto es esencial, pues, el docente debe reconocer que su propio esfuerzo, su propia práctica pedagógica se ve inmersa en dinámicas de una estructura que puede estar reproduciendo formas de exclusión cultural.

En estos contextos muchas veces la escuela es la precursora del olvido y la aculturación, por ello, reflexionar en torno a esto es prioridad para la transformación de la educación y la integración de

diversas herramientas de transmisión como lo puede ser el estudio intergeneracional como resistencia cultural.

En este estudio etno pedagógico se vio la necesidad de repensar y reflexionar el papel complejo de la educación, esto debido a que los contenidos escolares ignoran hasta cierto grado expresiones como la lengua, la cosmovisión y raíces sociales. Por ello, la educación popular entra como un enfoque que promueve la conciencia crítica de los veluceños, no desde algo ajeno, sino más bien desde ellos mismos.

3.2.4.1. Reconstrucción de la práctica.

A partir de lo anterior, pensar en una reestructuración es vital, por ello, el diseño de una nueva forma de enseñar que responda a las necesidades de la población, pues no se trata solo de adaptar contenidos y repensar roles, más bien, esta reconstrucción buscó plantear a la interculturalidad no solo como un tema, más bien una práctica que articule de buena manera unos saberes cuyo mecanismo de transmisión son “complejos y olvidados” a las aulas, donde pueden su potencial florecerá.

La transformación de la práctica desde las actividades de los taitas consistieron en el reconocimiento activo de una historia que muchas veces no se tomó en cuenta, un empujón a la consolidación de movimientos sociales que en algún momento tuvieron como cuna esta vereda, por ello, en la transformación se incitó al diálogo sin fronteras, esto bajo mesas de charlas entre la gente que quisiera integrarse, las cuales tienen como oradores principales sabedores tradicionales y participantes (docentes, padres de familia, servidores públicos y niños) que

plantearon la incorporación de prácticas culturales de todo tipo en espacios vitales, como asambleas del colegio, calles, fiestas, reuniones de tercera edad y demás. Esto si bien, es una medida a largo plazo, la cual ya ha tenido algunos encuentros los cuales han no solo sido satisfactorios, sino que son el inicio a la transformación cotidiana y el inicio de un ciclo mejor.

Por contraparte, el desarrollo de la fase (guambis), sufrió de muchos cambios metodológicos, pues, entendiendo el primer acercamiento (reflexión) y el ahora (práctica) muchas cosas cambiaron, entre ellas el número de clases a dar, su forma y contenido, todo para integrar de buena manera los movimientos sociales/políticos de los taitas.

3.2.4.2. Transformación.

Este momento es donde la teoría se convierte en acción, pues la implementación permite observar cambios y procesos que en algún momento pasaron desapercibidos y que son pertinentes para el estudio del cambio pedagógico, costumbres, dinámicas e identidades que moldean el entorno y con ello las nuevas formas de entender y aterrizar el saber.

En la fase “Taita”, esta transformación parte del diálogo y la acción política apoyada por todos los participantes, quienes, reconocieron en sí mismos un sujeto activo y decisivo no solo en la transformación de su entorno, sino que también en la de los demás.

Esta transformación, si bien interesante, debido a inconvenientes como lo puede ser el tiempo, herramientas de investigación, recursos e incluso violencia hacia algunos participantes cerraron esta opción para mí y para algunos participantes más.

En la fase “guambi” el desarrollo de las clases cambió rotundamente debido al desarrollo tanto reflexivo como práctico aportado por la IAE, por ello, muchas de las sesiones planteadas anteriormente no pudieron ser o cambiaron, ejemplo de ello es el término “identidad” que se quiera trabajar, se cambió para hacerlo más afín al aportado por los taitas y posteriormente como giro drástico se quebró en las actividades con los estudiantes.

Sistematizar lo anterior es comprender, interpretar y reflexionar lo construido a partir de la experiencia. En la IAE, la sistematización permite que el saber generado en la práctica se convierta en un conocimiento pedagógico certero y viable, esta sistematización desde herramientas como el diario de campo, relatos, fotos, procesos sociales, entrevistas y reformulación de lo aprendido en sesiones sencillas para todo público.

Las conclusiones de las fases ciernen sobre una sola cosa, la cual es que el conocimiento construido debe ser expuesto al aula y propuesto en diversos medios para un fortalecimiento de las raíces culturales del sector, por ello, su socialización más que una opción es una forma de integrar en la mesa una charla que lleva siendo por mucho tiempo postergada, para ello, se organizaron (futuro mediano) encuentros comunitarios donde se promuevan los usos y costumbres, así como su necesidad cultural.

En contextos educativos marcados por diversidades culturales, la escuela y profesores enfrentan un desafío complejo, pues, deben proponerse como un espacio y facilitador del diálogo y reconocimiento a la cultura. Por ello, estudiar el currículo y la procedencia de este significa ‘

En entornos educativos con una rica diversidad cultural, las escuelas y los docentes tienen la importante tarea de ser facilitadores del diálogo intercultural y de actuar como agentes activos en la preservación y revitalización de conocimientos ancestrales. Esto significa entender que el currículo no es un contenido neutral, sino que se forma a partir de historias, prácticas y cosmovisiones particulares. La Propuesta Pedagógica por Talleres para los Taitas y posteriormente los guambi, organiza un proceso metodológico que se ha desarrollado a través del trabajo de campo, donde se combinan fases de intervención, enfoques comunitarios, fundamentos conceptuales y estrategias didácticas. Esta estructura tiene como objetivo fortalecer identidades, fomentar la participación de la comunidad y facilitar el intercambio de saberes, integrando lo popular y lo académico en un mismo ejercicio pedagógico.

PROPUESTA PEDAGOGICA POR TALLERES TAITAS.

	FASES DE LA ESTRATEGIA	DESDE LO POPULAR	DESDE LO CONCEPTUAL	DIDACTICA	TOPICO
TALLER 1	Introducción: Florecer, encuentros para la preservación cultural.	Comunidad como parte activa de la construcción de la práctica (más que activa es vital).	Etapa de reflexión y planeación articulada a las siguientes sesiones, buscando reconocer lo propio (IAE).	<ul style="list-style-type: none"> • Estudios de casos. • entrevistas. • recorridos. • Diario de campo. • Acompañamiento. 	<ul style="list-style-type: none"> • Identidad (Pijao) • Interculturalidad. • Perdida lingüística.
TALLER 2	Práctica colectiva: El ser en todo, saberes ancestrales, vida y herencia.	Lectura crítica de la sociedad por parte de los sabedores para el resto de población.	Documentación de la experiencia y sistematización. Buscar darle forma al material pedagógico desde estas nuevas apreciaciones (IAE).	<ul style="list-style-type: none"> • Sesiones de 2 horas. • Registro audiovisual. • Audios. • Diario de campo. • Entrevistas grupales. 	<ul style="list-style-type: none"> • Identidad Pijao y sus expresiones. • No perdida
TALLER 3	Práctica individual: Pedazos del habla.	Propuesta de la lengua y su uso, ello con el fin de contribuir al fortalecimiento no solo de la cultura sino de un sentir político intrínseco.	Documentación de la experiencia individual y su sistematización, esto buscando dar forma a un material pedagógico.	<ul style="list-style-type: none"> • Acompañamientos. • Recorridos. • Entrevistas. • Diarios de campo. 	<ul style="list-style-type: none"> • No perdida. • Perdida lingüística.
TALLER 4	Reflexión y transmisión de lo obtenido: Renacer.	Consolidación de los mensajes y medio para la transmisión de lo recolectado a los guambis, actividad en conjunto con todos aquellos que participaron.	Reflexión sobre logros, resultados, fallos y necesidades para ellos y los guambis, transformación de las costumbres y su articulación a la escuela (IAE)	<ul style="list-style-type: none"> • Diario de campo. • Acompañamientos. • Cierre. 	<ul style="list-style-type: none"> • Identidad Pijao.

Fuente: elaboración propia a partir del trabajo de campo (2025).

Talleres.

Taller 1. Florecer, encuentros para la preservación cultural.

Se creará un primer espacio con el apoyo de los taitas para fomentar la confianza, activar la memoria colectiva y dar un nuevo significado a la cultura. A través de la educación popular y la IAE, este será un momento participativo que establecerá las bases para el resto del proceso, recogiendo percepciones sobre identidad e interculturalidad desde la experiencia de la comunidad.

Metodología: Se llevarán a cabo dos sesiones de una hora (con un receso de 20 minutos), entrevistas semiestructuradas y una intervención mínima. Se explorarán historias personales, de la vereda, de familias, así como ritos y costumbres, utilizando grabadoras, diarios de campo y observación participante.

Preguntas guía:

- ¿Qué es lo que más disfrutas de vivir aquí?
- ¿Cómo te identificas dentro de esta comunidad?
- ¿Hay algo que solía hacerse mucho y que ahora casi no se hace?

Taller 2. El ser en todo: Saberes ancestrales, vida y herencia.

Se llevarán a cabo encuentros en grupos pequeños (de 4 a 5 personas) para profundizar en la identidad Pijao y ampliar lo que se trabajó en la actividad inicial. El objetivo es recuperar y compartir conocimientos, tanto prácticos como teóricos, relacionados con la vida en Velú, promoviendo una lectura crítica y una revalorización cultural.

Metodología: Las sesiones tendrán una duración de 1 hora y 15 minutos, adaptándose a la disponibilidad de los participantes y se realizarán en espacios cotidianos (calles, casas, plazas, bajo un árbol) para no interrumpir la dinámica comunitaria.

Preguntas guía:

- ¿Qué significa para ti ser parte de la comunidad Pijao?

- ¿Qué costumbres o tradiciones crees que nos identifican más?
- ¿Qué palabras o expresiones en lengua recuerdas y sigues utilizando?

Taller 3. Diccionario en rompecabezas.

Se llevarán a cabo entrevistas semi estructuradas con miembros de la comunidad para explorar en profundidad el uso, los cambios y la pérdida de la lengua Pijao, reconociendo su valor cultural y las particularidades de cada historia de vida. El objetivo es fortalecer la transmisión del idioma en diferentes contextos (familiar, comunitario, académico) y entender la vida cotidiana como un reflejo de nuestra identidad.

Metodología: Se realizarán acompañamientos que permitan observar y registrar la rutina diaria, desde la mañana hasta la tarde, utilizando un diario de campo, una cámara y una grabadora para captar no sólo las palabras, sino también las experiencias vividas. **Preguntas guía:**

- ¿Qué novedades han llegado a la comunidad que han transformado la vida aquí?
- ¿Qué le gustaría que las nuevas generaciones aprendieran sobre nuestra cultura?
- ¿Cómo cree que podríamos preservar nuestras tradiciones?
- Objetos que evocan recuerdos (fotos, utensilios, tejidos, instrumentos, semillas, rincones de Velú).

Proyección Incorporar el material cultural recolectado en las aulas y actividades escolares, para que nuestra herencia se mantenga activa y significativa para las nuevas generaciones.

Contextualización propuesta pedagógica por talleres para Guambis.

Tras el anterior proceso popular, se definieron conceptos, ideas, identidades y particularidades de lo que es ser Pijao, por ello las siguientes actividades aquí mostradas tomarán como guía la herencia de Velú y la adaptara para los diferentes niveles educativos de la escuela Mariano Ospina Perez, esto debido a que extender el espectro de edad puede brindar una mirada más clara sobre las generaciones y sus nuevas realidades.

A continuación, se mostrarán algunas de las actividades que se llevaron a cabo tanto en el colegio como fuera del mismo, actividades que buscan revivir antiguas prácticas que quedaron claras en la primera fase del proceso, la narración oral, la relación con el entorno y la relación unos con otros, tejido social y limitantes.

ACTIVIDAD	OBJETIVO	TIEMPO	MATERIALES	INTEGRACIONES
1 Entre lo oral y lo real.	Reflexionar en torno al papel de la narración oral y sus funciones.	1 sesión de dos horas.	Tablero, carteles con palabras, grabadora, cuadernos.	<ul style="list-style-type: none"> Diálogo horizontal (educación popular), registro y análisis colectivo (IAE), intercambio de saberes entre generaciones.
2 Naturaleza en tensión "mapa vivo"	Reconocer el territorio y sus historias	sesión de 3 horas (fuera del colegio).	Dos pliegos de cartulina, pinturas o marcadores, grabadora.	<ul style="list-style-type: none"> Reconocimiento crítico del territorio, mapeo participativo (IAE) y rutas guiadas por mayores y los mismos guambis.
3 Círculo de la plabra ¿qué somos y qué no?	Fomentar la reflexión y el diálogo intergeneracional	1 hora cada 3 días (fuera del colegio).	Espacio cómodo de reunión, grabadora, velas o elementos simbólicos (masato o comida).	<ul style="list-style-type: none"> Espacio de debate, sistematización de ideas (IAE) y encuentro intergeneracional.
4 Entre tierra, brisa sol. Caminatas significativas por Velú.	Identificar y valorar elementos naturales y culturales del entorno.	Sesiones cada 3 días de 2 a 3 horas.	Cámara fotográfica, libretas, botellas de agua, sombreros, grabadora, sombrillas, menaje.	<ul style="list-style-type: none"> La vereda como aula viva, observación en campo (IAE) y acompañamiento de mayores.
5 Objetos con memoria "álbum"	Documentar y preservar historias de objetos significativos	2 sesiones de 1 hora.	Cámara, impresora, cartulina, pegamento, marcadores, tijeras y botellas de agua.	<ul style="list-style-type: none"> Memoria histórica a través de objetos, documentación (IAE).
6 Adopta un pasado.	Promover el uso de palabras Pijao en la cotidianidad escolar.	Actividad continua (no tiempo establecido) Revisiones cada 4 días.	Grabadora, cuadernos, carteles para exhibir palabras.	<ul style="list-style-type: none"> Uso cotidiano del pijao como resistencia cultural, seguimiento lingüístico (IAE) y enseñanza intergeneracional.
7 Mapa de mi identidad.	Percibir a los sujetos y a sus propios marcos de comprensión sobre su identidad o no identidad indígena.	1 sesión de 2 horas	Octavos de cartulina (30). Colores, marcadores, lápices.	<ul style="list-style-type: none"> Reflexión crítica sobre identidad.

Clase 1. Entre lo oral y lo real.

Justificación: La educación popular se basa en un diálogo que invita a cuestionar, transformando la narración oral en una poderosa herramienta para desarrollar una conciencia crítica. En el IAE, se lleva a cabo un registro y análisis colaborativo de historias que nos ayuda a identificar significados compartidos y convertirlos en acciones pedagógicas efectivas. La intergeneracionalidad juega un papel clave, ya que los Taitas y sabedores comparten sus conocimientos y los jóvenes los reinterpretan a su manera, adaptándose a su propio contexto.

Preparación: avisar a los taitas y estudiantes; preparar el tablero, carteles, grabadora y cuadernos.

Desarrollo:

1. (10') Bienvenida y ronda de presentación (rompehielos desde la pregunta ¿cómo venimos hoy desde una canción?).
2. (15') Explicación del objetivo: la narración como fuente de memoria.
3. (50') Un taita cuenta una historia; se registra en audio. Los estudiantes toman notas y anotan palabras clave.
4. (25') Preguntas abiertas de los estudiantes, así como preguntas guiadas por quien dirige el encuentro.
5. (10') Mini-reflexión en parejas: ¿qué significado tiene esta historia para mí?

Cierre: poner en el tablero 3 ideas clave; guardar el audio y los cuadernos.

Clase 2. Naturaleza en tensión. Mapa vivo.

Justificación: Es fundamental promover un reconocimiento crítico del territorio como un espacio de lucha y memoria. En la IAE, la creación del mapa se convierte en un proceso colectivo que no solo documenta, sino que también analiza y actúa sobre las problemáticas del entorno. A través de “lo intergeneracional” y el papel que desempeñan, las historias y rutas de los mayores guían el trabajo de los jóvenes, fortaleciendo así la continuidad cultural.

Preparación: organizar la ruta, obtener permisos y reunir materiales (como cartulina grande, pinturas y una grabadora).

Desarrollo:

(15') Encuentro inicial, donde se explica la ruta y se establecen las normas.

(90') Recorrido guiado por los taitas; en tres paradas, se comparten relatos y los estudiantes toman notas.

(45') En el sitio final ("antigua carrilera" en la abandonada estación del tren), se construye colectivamente el "mapa vivo" en la cartulina: se marcan lugares y se escriben breves notas o historias.

(30') Despedida del taller en Pijao "carey carey" (muchas gracias)

Cierre: fotografía al mapa, y un breve relato en torno a los discutido en la ruta y elaboración del mapa.

Clase 3. Círculo de la palabra ¿Qué somos y qué no?

Justificación:

El círculo se presenta como un espacio horizontal donde se fomenta el debate y se construye la identidad, la sistematización de estas reflexiones impulsa acciones futuras dentro de la comunidad escolar (IAE), por lo que el papel de lo "intergeneracional", permite el encuentro

directo entre voces jóvenes y adultas, lo que favorece la comprensión mutua y la transmisión de valores.

Preparación: Tener un espacio cómodo, una grabadora y algunas velas o elementos simbólicos a mano.

Desarrollo (por sesión):

(10') Comenzamos con una ronda de llegada (¿Cómo estamos? ¿Qué esperamos?) y la consigna del día.

(35') Compartimos en turnos: cada persona tiene 3–4 minutos para hablar sobre la consigna, que puede incluir temas como identidad, tradiciones y miedos.

(10') Hacemos una síntesis grupal: anotamos 3 acuerdos o preguntas que surjan.

Cierre: registramos los acuerdos; en cada sesión, elegimos a un estudiante para que resuma y comparta en clase.

Clase 4. Entre tierra, brisa y sol. Caminatas significativas por Velú.

Justificación. El aprendizaje situado transforma el entorno en un aula flexible. En el IAE, las observaciones en el campo enriquecen la planificación de nuevas rutas o proyectos lo cual permite que los mayores actúen como guías, reactivando así la memoria del territorio (papel intergeneracional).

Preparación: planificar la ruta y armar un kit de caminata que incluya agua, sombreros, una cámara, botiquín.

Desarrollo (durante la caminata):

(15') Comenzamos con una breve introducción: el propósito del día, por ejemplo, explorar plantas medicinales, sitios, rituales, huertas, lugares de todo tipo de interés cultural e histórico.

(90–120') Realizaremos un recorrido guiado donde los taitas señalarán las plantas y los alumnos registran todo con fotos y dibujos.

(20') Al final de la caminata, compartiremos nuestros hallazgos y realizaremos una pequeña actividad sensorial que involucra oler, tocar y escuchar y sentir (ejemplo, salida al río Magdalena).

Cierre: creación de fichas de especies y pensar en actividades para el aula y fuera de ella (IAE).

Clase 5. Objetivos con memoria, Álbum.

Justificación: Los objetos se transforman en catalizadores de diálogo y conciencia histórica. En el IAE, el registro y análisis de historias impulsa propuestas para la preservación cultural. Lo intergeneracional permite que los mayores compartan relatos que vinculan los objetos con experiencias comunitarias.

Preparación: pedir a los taitas que traigan 3 objetos; una cámara, una cartulina y una impresora.

Desarrollo Sesión 1: presentación y narración de los objetos (los taitas cuentan sus historias), mientras los estudiantes fotografían y hacen preguntas.

Sesión 2: diseñar las páginas del álbum: incluir una foto, un breve texto sobre lo expresado en clase y su necesidad para los guambis, incitando a unirlos a la creación y re transformación de sus costumbres

Cierre: Realizar una exposición en el colegio y llevar a cabo una reflexión colectiva sobre el significado de esos objetos en la actualidad.

Clase 6. Adopta un habla.

Justificación: El uso cotidiano del pijao se presenta como un acto político y cultural de resistencia. Por ello se realiza un seguimiento del uso de palabras para ajustar las estrategias de revitalización lingüística apoyado por los Taitas quienes comparten con los jóvenes la pronunciación, los significados y los contextos en los que se utilizan estas palabras.

Preparación: seleccionar 30 palabras, crear carteles, grabadora, cuadernos.

Desarrollo (rutina):

Inicio de jornada: saludo en pijao (Hishi to niminco).

Mini-taller semanal (20–30’): repasar y si es posible aprender palabras nuevas con ejemplo en contexto.

Clase7. Mapa de mi identidad.

Justificación: Reflexionar críticamente sobre la identidad y la pertenencia a partir de experiencias vividas es fundamental. Esto implica un análisis conjunto de percepciones que

nos ayuda a diseñar acciones para fortalecer nuestra identidad (IAE). Desde la “el dialogo intergeneracional” se permite un intercambio de perspectivas que enriquece nuestra comprensión de lo que significa “ser indígena” en el mundo actual.

Preparación: cada estudiante necesita una cartulina A3, colores y marcadores. **Desarrollo:**

(15’) Comenzamos con una introducción y una guía de preguntas sobre familia, espacios, lenguas y prácticas.

(60’) Luego, cada uno trabaja de manera individual para dibujar y crear su “mapa” personal.

(30’) En la galería, los estudiantes exhiben sus mapas y realizan un recorrido de observación; cada uno debe formular 2 preguntas.

Cierre: cada estudiante escribe una frase que resuma su trabajo.

Seguimiento: se lleva a cabo un análisis

Capítulo IV

Un legado en reconstrucción: Sistematización de la experiencia pedagógica.

El presente capítulo es un complejo de resultados que intentan mostrar de manera completa y diversa la realidad de Velú y su gente, esto, a partir de diferentes puntos de vista como lo son el histórico, el económico, el social, tecnológico y místico incluso.

Dentro de estas experiencias el componente popular o colectivo tiene un gran énfasis, pues, desde este fue posible toda la investigación, su desarrollo y conclusiones, por ello, algunos de los subpuntos del capítulo en cuestión se tratarán desde una manera más cercana, empática y personal de algunas de las personas que aquí pusieron sus voces y dudas. No obstante, entendiendo la necesidad de contrastes, a estas experiencias serán incorporados algunos conceptos o ideas acotadas por autores que pueden llegar a dar una respuesta a dilemas aquí expresados.

Dentro de estas páginas se tocarán tópicos contrastantes los cuales resaltaron de manera clara las diferentes posibilidades que tiene el estudio no sólo para sí mismo, sino que también para demás proyectos de la zona; esta transversalización busca en parte no solo brindar una perspectiva crítica para los lectores, pues también a partir de contextos más cercanos, más narrativos ser un intento de una aproximación a la gente Veluceña.

4.1. Reminiscencia de la violencia: Nuevos movimientos en Velú y sus alrededores.

Como se mencionó anteriormente las herramientas incluidas para este estudio brindan la oportunidad de mostrarse no solo de para quien escribe sino también de quien hizo parte de él en algún momento, por ello, esta apartado servirá como catalizador a lo que una comunidad sabe, reconoce, reflexiona y quiere transformar para su cultura particularmente, por ello algunos apartados o ideas especialmente son un llamado por parte de ellos, que si bien se mostrará nombres, fines y metas, esto no será una generalidad, esto debido a uno de los muchos desafíos del actual Velú, la violencia, por ello no quieren mostrarse y verse activos de alguna manera, pues piensan que su seguridad de alguna manera será vulnerada, por ello, los casos, archivos, reflexiones y opiniones tendrán su debido tratamiento.

Para entender un poco más lo anterior dentro de un diálogo grupal que se tuvo no solo en las prácticas pedagógicas sino anteriormente (vinculación al cabildo y veluceños en general), ha habido una serie de amenazas en torno a la tierra, su distribución y sobre el dueño de estas, por ello, muchos han tenido que vivir con preocupación sobre lo que podría pasarles si llegan a “dar papaya”.

Esta frase si bien no está dentro de los diarios de campo por su “supuesta” poca importancia al tema central de la investigación poco a poco dejó ver una importancia en la forma de habitar y vivir en Velú, una forma de habitar que ha cambiado por movimientos criminales en las zonas, que armados buscan desplazar o comprar tierras a bajo costo para seguir acumulándolas. Este complejo tema ha tenido un impacto dentro de los lugares y su apropiación, pues desde abandonó a centros populares como casas de culturas a prohibirse moverse a altas horas de la noche por

robos, emboscadas o amenazas. Esta nueva oleada de violencia ha cambiado muchas prácticas y lugares transformando no solo su entorno inmediato, sino que también el trasfondo de este.

Estas sesiones de diálogo sirvieron como catalizadores de saberes, en los cuales muchas veces no se hablaba en torno a la cultura e identidad, un ejemplo de ello es la nueva percepción de la violencia y su sistemático actuar. Estos encuentros colectivos permitieron que los participantes expresaran sus inquietudes, reflexiones y componentes que puedan transformar su cultura.

Para hablar en torno a los lugares debemos entender en primer lugar que Velú es una vereda alargada, que consta de una serie de casas construidas en torno a la vía principal que conecta a la vereda con la vía Natagaima-Neiva, debido a esto, los lugares principales estaban a orillas de su camino que alguna vez también contó con un ferrocarril para su producción agrícola.

Entendiendo esto se puede ver, que para personas mayores a 40 años como lo son Don Raúl, Doña Herminia, don Henry y muchos más, los lugares dentro de la vereda eran muy puntuales, el centro como principal lugar para entretenimiento, casas de “finaos” donde muchas veces les enseñaba a pescar, sembrar e incluso, en tiempos muertos, donde no había nada que comer, recurrir al robo de cabezas de ganado para su supervivencia.

Este rastreo parte desde las experiencias más privadas de algunos veluceños que confiaron en este escrito como una manera de permanecer en Velú, una vereda en este caso escrita y narrada por ellos mismos permitió en primer lugar identificar los lugares con más carga cultural (escuela, casas propias y ajenas y centros comunales) y su funcionamiento, el cual como si fuese un orden dentro del caos es de carácter popular. Esta relación con el espacio si bien pudo ser esporádica, afirma, por ejemplo, Don Raúl fue muy luchada por fuerzas que venían a “quitarles lo poquito que

tenían (véase dentro del anexo “entrevista Don Raúl”)), pues él, afirma que ha sido una de las únicas personas que quedan que han visto los cambios que ha tenido su lugar de nacimiento.

“Lastimosamente, la violencia no ha cambiado” - Henry Apache. (*hizo parte de una sesión en la cancha de la Virginia*)

Esta idea de que mucho cambio en Velú menos la violencia ha sido fuertemente anunciada por Don Raúl, quien en nuestro diálogo mostró que esto no era ajeno a todos, pues, toda su familia, ascendencia y conocidos han tenido que vivir con ello en algún punto de su vida, violencia desde actores armados, violencia política, paramilitar e incluso ideológica o cultural, pues, afirma que al ser un “punto muerto”, “los alcaldes no le meten mano porque no es importante meterle mano”. Esta afirmación, junto con la de otras personas como Edilmer (*ideas proporcionadas directamente al diario de campo general*) muestran a Velú como un, sitio “hueco donde solamente existimos para las votaciones y de resto nada”, un lugar el cual ha tenido una serie de abandonos y desfalcos que han permitido un deterioro no solo estructural como lo son el mal estado de las vías, caminos dañados, poca inversión social, no hay luz, servicio de agua pésimo, poca conexión a redes, no hay bibliotecas o centro de entretenimiento como canchas en buen estado, e incluso la falta de un centro de salud propio, obligando a los veluceños a trasladarse 20 minutos en vías hasta Natagaima (hace algunos años el centro de salud para Velú se puso en marcha pero no ha tenido avances significativos como para dar esperanza a las personas) sino, que también han sido víctimas de un abandono cultural muy fuerte.

Este resurgimiento de la violencia ha tenido como origen amenazas que atentan contra la vida de personas específicas (líderes sociales) o en cierto caso, poblaciones completas, para intentar un desalojo de tierras y demás, debido a ello, en los últimos meses (2022 en adelante), la gobernación del Tolima ha desarrollado acciones como la de militarizar vías, crear puestos de

control, reforzar la fuerza de a pie y motorizadas, medidas que, según ellos permitirán tener mayor control sobre los espacios y quienes conviven en el mismo. No obstante, estas medidas, solo toman en cuenta en su mayoría a la zona céntrica de Natagaima, obviando las veredas más alejadas de ésta, caminos secundarios y poblaciones que muchas veces se sienten ajenas a estas decisiones de carácter urgente.

Si bien este panorama no estaba contemplado dentro del estudio en primer lugar, brinda ciertas aproximaciones a procesos que han acompañado a una población cultural que constantemente se vio amenazada lo cual permitió de alguna manera, una transformación interna a la cultura. De la misma manera, entender estas nuevas oleadas de conflictos ayuda a entender el papel inexistente del estado, quien, periódicamente toma medidas muchas veces para demostrar resultados, idea planteada por los habitantes de Velú.

Este olvido gubernamental ha sido raíz de muchos de los problemas actuales de la vereda, pues, entre malas estructuras, inexistencias de puestos de salud, deterioro de escuelas, alumbrado público, falta de acueducto, ausencia de agua y luz, inseguridad por la no presencia del estado y demás, la única constante en el territorio es el abandono. Esta falta de orden ha propiciado un fuerte golpe social y cultural, pues, por estas carencias mucha de la población ha preferido migrar a otros lugares tanto del departamento como del país, dejando de lado las costumbres y simbolismos que acompañaron a su familia por mucho tiempo.

Esta problemática ha reconfigurado el uso y horarios de la tierra, así como su relación con las personas y sus vivencias, el río ya no es de todos, y la cultura tampoco, estas nuevas barreras, cambió sueños, esperanzas, modos de vida y percepciones, cosa que culturalmente tienen un gran peso. El resultado de estos procesos se ve reflejado en primer lugar en el hurto de tierras, cabezas

de ganado, la pérdida de las vegas⁵ y huertas privadas, espacios que se homogeneizaron a un orden productivo, pues sus nuevos colonos, son muchas veces, micro o macroempresas que buscan extender sus redes de producción a terrenos “baratos” o “vacíos”.

Esta violencia colonial, bajo la mirada de (Cusicanqui (2015). P. 58), hace parte de un sistema colonial y depredador por parte de quien tiene un poder ya sea político o económico; para la autora, esto hace parte de una colonialidad interna que ha venido arrastrando Bolivia por muchas décadas, pues, no existe una independencia política y étnica, debido a la fuerte influencia o imposición de lo que para las cúpulas del poder o elites significa ser indígena. Esta imposición ha configurado y minimizado luchas, conceptos, y sentires de muchas comunidades a lo largo del país, cosa que ha reproducido ideas muchas veces erróneas y simples de lo que en verdad está en juego.

Esta identidad cultural o indígena es muchas veces propuesta por personas o movimientos ajenos a la propia etnia, cosas que han logrado, que esta maquinaria de dominación siga en pie y en procesos más agrestes; Esta perspectiva crítica la autora, enfatiza en el desconocimiento y simplificación de la cuestión indígena, pues, siendo Bolivia un país donde la gran mayoría de la población hace parte de una comunidad propia, la falta de espacios, prácticas educativas o interés genuino por la lengua y las costumbres crean brechas sociales donde los propios indígenas tengan que auto traducirse para no desencajar con la simetría social, dejando de lado no solo movimientos culturales sino políticos con ese acto, dejar atrás costumbres por la necesidad de comunicación en

⁵ Vega: Extensiones de tierra ubicadas a las orillas de ríos, que son cultivadas y cosechadas en las sombras del camino de este, estas son comunitarias y libres (algunas son privadas y pertenecen a familias específicas), no obstante, cuando el río crezca y retome su lugar o tamaño estas vegas quedarán bajo el agua y su cultivo se hará parte de él.

Ejm: cuando el cauce del río baja, su ancho disminuye y estas tierras por su fertilidad se hacen cultivables, algunos de los productos más comunes en las vegas son plátano, papaya, yuca y mazorca. La agricultura en estos espacios tiene ritmos específicos con la tierra, el río y el sol, pues conociendo y leyendo de forma optima estos, se sabe que tanto tiempo la vega será segura y cuando se las llevara el río.

urbes donde la gran mayoría de habitantes hablan diversos idiomas pero se ven obligados a entender el español, obligación que parte desde un abandono cultural por aquellos que toman las decisiones importantes, quienes olvidan y violentan miles de comunidades forzadas a sobrevivir en fronteras culturales, viven en una violencia fronteriza.

Para (Cusicanqui (2015). P 58), la violencia fronteriza es una forma de violencia colonial, la cual afecta a comunidades en Bolivia, específicamente a las **tierras comunitarias de origen indígenas (TOCs)**. Esta violencia es una reproducción de modelos de dominación longevos, los cuales siempre han sido por parte de las elites tanto políticas como económicas, quienes para este caso específico son madereros, ganaderos y macroempresas de cultivo de soya en su mayoría. Esta usurpación de tierra por parte de las macroempresas ha derivado en la expropiación sistemática de tierras y redistribución de esfuerzos económicos no en ayudar a las poblaciones originarias, sino que más bien en sacarlos y desligarse tanto física como espiritualmente. Con la llegada de estas prácticas capitalistas y dominantes también llegan condiciones inhumanas para aquellos que no quisieron abandonar sus raíces, forzándolos a trabajos crueles mal pagados y la pérdida de su medio de subsistencia tradicional, el despojo al cultivo de fauna y flora no para mercar, sino para vivir en paz unos con otros se reemplazaron por una idea de consumismo. Este caso de violencia fronteriza en Bolivia deja claro que la violencia muchas veces proviene desde la incultura, la discriminación o un “multiculturalismo estático”, que, a partir de falacias, promesas vacías y un aparente interés deja de lado culturas y se aprovecha tanto de vacíos legales como de la fuerza para conseguir objetivos en sus tierras, cosa que actualmente está pasando en Velú y sus alrededores.

Dentro de este juego de dominios, donde la parte menos influyente se somete a la dominante, los pijao en el velú están viviendo una re colonización por parte de bandas criminales que extorsionan y obligan a migrar a su población para quedarse con esas tierras, engordarlas y

venderlas luego a un precio elevado como primera opción, como segunda utilizadas para cultivos ilícitos y tercera, una vez “desocupadas” se ceden a un incontable río de hectáreas, propiedad de un terrateniente con el ánimo de traer “futuro y plata a la vereda”.

Esta ruptura entre fronteras, como denominaría Cusicanqui, crea un nuevo estado de violencia fronteriza, donde fuerzas externas buscan incesantemente un control físico, que considerado o no también es cultural, pues sacar de las tierras a la gente ya sea legal o ilegalmente los aleja de lo que alguna vez hicieron parte, una comunidad fuertemente unida a su territorio, pues, en la gran mayoría de los casos (los habitantes de Velú) tienen que desplazarse a ciudades como Bogotá donde la dinámica de vida es completamente diferente, en donde el río no está para arrullar días y calmar hambres, y la tierra no es más que cemento muerto y solitario, una nueva tierra en donde son extranjeros, donde muchas veces su cultura es ajena, insignificante y en casos, denigrante, este desplazamiento, para la autora, es una relación multifacética, pues, no simplemente desaparece una serie de prácticas, sino que también desquebraja una memoria colectiva bajo la presión de un modelo hegemónico que obliga a olvidar y obviar algo tan complejo y cotidiano como el habla.

Un ejemplo de estos nuevos tejidos sociales y culturales es la introducción a un sistema económico neoliberal de alimentos, pues, donde antes había esfuerzos comunitarios para alimentarse y alimentarnos, ahora hay un consumismo desmesurado donde la percepción de comunidad se erradicó y el alimento consiguió fecha de expiración, empaques llamativos y logotipos o simbolismos ajenos a lo que alguna vez representó la agricultura del sector.

Con la llegada del mercado muchas dinámicas cambiaron, pues el suelo y productos agrícolas, su cultivo y proceso se cambiaron por productos empaquetados, divididos y muchas veces extranjeros, práctica la cual fue creando una desconexión entre el espacio, sus prácticas y

ahora su día a día. Esta nueva necesidad del dinero creó una situación de limbo, en donde el dinero no alcanza para mucho o nada y necesario para un sustento, por ello, muchas personas han elegido vender sus fincas a personas que buscan colonizar y arrastrar con su llegada una vida más occidental, basada en el dinero, desconocimiento de lo propio y repudio a lo anticuado, una sociedad caldo de cultivo para el abandono.

Sin el exceso de nostalgia que evoca hablar del pasado, entender este cambio es muy importante, pues este nuevo papel central de la compra y venta de víveres, servicios y demás, pues se cambió la dinámica de independencia de velú por una más unida a factores externos como grandes empresas de alimentos que se pueden y se cosechaban anteriormente en las huertas de su familia. Esta transición a una globalización mercantil cerró y de alguna manera denigro a las tradiciones pesqueras y agricultoras, pues se convirtió en un oficio para quien no tiene para comprar.

Este cambio cultural para Cusicanqui puede venir de la mano de los diversos procesos coloniales que se están llevando en la zona, el capitalizar la vida y comida es resultado de una variable de control, crear esta necesidad de comprar ayuda a impregnar a una cultura de otras formas no propias de vivir, otra forma de controlar desde la economía.

4.2. Entre retazos e individualismo: Espacios en conflicto y olvido colectivo como paradoja.

Entre un calor nocturno, humo de cigarrillo, música de cantina y guambis tomando coca cola, uno de los momentos cruciales de la investigación salió a flote, a partir de dos palabras, palabras que no solo fueron desgarradoras de decir, sino que también de escuchar, **el olvido y el reemplazo.**

alguna vez, por acá, cuando se mataba un chivo, un marrano, una vaca, todos, óigame, todos podían comer, eso así llegarán con un pedazo de yuca sin sal se le daba comida... yo no sé qué le pasó a mi velucito... (integrante 4, tomado de dialogo cotidiano)

Hay diversas maneras de entender el espacio y aún más de entender una cultura, no obstante, para este caso particular, sólo hay una clara y fatídica , el olvido y el reemplazo, para el integrante 4, el cambio social y cultural ha sido más bien despacio, pero afirma, como comentaron los demás, inició desde la guerra y la violencia, pues esto hizo que muchas personas, por miedo dejaron tras de sí lo que los hacía comunidad, un fin colectivo y pensar amable, algo que no solo venía de su crianza sino que también de su cultura, pues como raza, según él, india, tenían que ayudarse. Probablemente estas brechas que se empezaron a tejer incluso desde la colonización fueron las causante de que, como lo mencionan infectaran poco a poco en el núcleo y corazón de velú, logrando con esto un impacto en primer lugar, espacial, pues, estos cambios, estos miedos, este abandono logro que, la casa de la “finada”, la tienda de la esquina, el centro por las tardes fueran lugares en disputa, donde, poco a poco, como si fuera el Pacande, solo quedara como una parte del entorno a vivir y nada más.

Esta nueva tendencia “egoísta e individualista”, para muchos significó dejar de habitar los espacios y dejar atrás lo que significaban, pues, ya no eran centros de reunión para discutir colectividad, amistad y fraternidad, ahora, solo quedan recuerdos de lo que alguna vez, para ellos fue más que una casa o una plaza, eran lugares de aprecio a lo que eran y vivían, pero ahora, no son más que el rastro del paso del tiempo y su inclemente cambio, un recordatorio de que, en esta tierra adueñada del soplo de montañas y ríos, la corriente arrastra a la hoja todo lo que quiera.

La forma de habitar espacios, como se mostró anteriormente cambia por diversas, razones, desde políticas, sociales, económicas, naturales y sociales, pero cuando este entorno está fuera de las veredas la relación con esta es más compleja y natural, pues esta no se determina directamente por el cambio social de las personas, por ello, antes del olvido e incluso antes de ello, dos figuras han visto, desde sus gastadas grietas y revoltosas aguas el jugar de esta cultura en conflicto y colapso, figuras que estuvieron, están y estarán por miles y miles de ciclos en esas tierras, esperando el fin o inicio de uno de sus amigos más antiguos, los Pijaos.

Hablar del Pacandé, es hablar del papá (aunque irónica y cosmogónicamente su nombre se refiera a Madre y Ande en Pijaos, debido a las sacerdotisas y su importancia), Afirmaba doña Herminia (post entrevista), es una montaña inmensa, que queda enfrente de Velú, vigilando celosamente en sus luchas diarias, es hablar de un templo de Dios y de dioses así como de leyendas y mitos que aseguran es la puerta al infierno, Hablar de Pacandé es hablar de uno de los puntos más importantes para los pijaos y los Veluceños, un lugar en el cual encontraron comida, refugio, misterios, hallazgos y temores, es hablar de una de las partes fundamentales de vivir y existir.

Este cerro ha sido un lugar histórico para los Pijaos, pues de este, comenta un Taita de la comunidad Yamajá, “salen las buenas energías y la armonía con la que vivimos”, es un lugar el cual era el punto de encuentro para chamanes (Mohanes) o sacerdotisas para entender no solo sus

comunidades, sino que también su territorio, pues, cuentan, a manera de chisme con recelo y muchas veces con miedo, subían a lo más alto, hacían sus rituales y bajaban conocidos del futuro.

Como centro espiritual el Pacandé siempre ha rondado en las mentes de quienes viven en la vereda, por ello su especial respeto, y cuidado, pues, además de ser un centro espiritual es, la cuna de la diosa Ibanazka (jerga sumamente utilizada en Velú) o Ibazmaca, diosa del viento y tormentas.

Este era un lugar de oración y pureza, un lugar donde se cultivaba y pastaba, lugar lleno de grutas subterráneas que dieron lugar a miles y miles de historias mitológicas, por ejemplo, Don Flaminio, en su entrevista comentó que, “a ese cerro lo habían escuchado bufar”

Una situación muy usual en la vereda es comer pescado casi un día completo, esto debido a su fuerte y estrecho lazo, pues por mucho tiempo fue la fuente alimentaria más importante para ellos, quien les brindó la oportunidad de subsistir y perseverar en un mundo más ajeno, no obstante, el Magdalena al igual que el Pacandé más allá de ser sitios meramente materiales implican un centro espiritual, pues, lo que para muchos es un espanto con mucho pelo como el Mohán, para nosotros es un constante recordatorio del trato no solo cultural sino que también ambiental que tenemos con el río.

El Mohán, como se mencionó anteriormente para muchos implica un espanto, algo malo, feroz y dañino que solo busca el mal a quien se encuentre, no obstante, ¿Qué pasa si les digo que el Mohán es la expresión del chamanismo de la comunidad Pijao, quien por razones desconocidas o incluso maliciosas terminó por verse como un enemigo?

Ejemplos como este proponen una nueva forma de mirar a la cultura pijao y su actualidad, pues abren el panorama a la educación debido a que de esta muchas de las expresiones culturales

fueron castigadas u obviadas ya sea por desconocimiento, culpa, castigo, ignorancia y demás, caso que trataremos en breve.

Desde este recorrido quedan claras algunas distinciones entre lo sagrado, lo popular, lo querido y lo evitado, no obstante, estas miradas contrastan fuertemente con la mirada de una generación muchas veces incrédula a lo antes expuesto.

Uno de los contrastes más marcados entre generaciones es ver a Velú como una comunidad, pues para las personas mayores a 40 años la comunidad muchas veces había dejado de existir, dejando de lado prácticas no solo sociales sino que también ancestrales, ir al Pacandé a cosechar, pescar en grupos y repartir lo pescado, huertas comunales e incluso, encuentros para ritos de prosperidad y paz, cosa que, para los jóvenes participantes del ejercicio era desconocido, pues lo que ellos percibían como comunidad era, muchas veces algo distorsionado.

Volviendo a los lugares dentro de la vereda nos damos cuenta de que el único que persiste es el centro de Velú, pero no por las mismas causas, pues “antes”, era un lugar para hablar acerca de la comunidad, cultivos, más, no obstante, para Zaira (participante taller la virginia) el centro era un lugar para salir a jugar y hablar con las amigas del colegio, un lugar donde comer raspado el fin de semana y comer empanada. Si bien no se puede atribuir negativamente este cambio es innegable decir que fue crucial en el comportamiento social y quiebre cultural de la población, pues este cambio dejó de lado el activismo social y político que significaba antes y pasó a ser un lugar más pasajero. Las diferencias más marcadas están en el uso y reconocimiento del magdalena y el Pacandé, pues estos ahora se ven más como lugares espontáneos y pasajeros e incluso turísticos o misteriosos dejando de lado una parte fundamental de lo que fueron y son para algunos en su concepción de espacio.

Esta idea de espacios en disputa o en cambio representan culturalmente un cambio de identidad, una identidad que se propone desde la cultura y un desarrollo territorial. Molano (2015), en su texto muestra un recorrido sobre la evolución del concepto cultura e identidad, el cual se ha reconocido como algo distinto desde el lugar que se aborde y tomé, no existe una cultura universal.



Figura 10. Cerro de Pacandé.

Sacado de: Radionacional.co

Este individualismo si bien puede no mostrarse en primer lugar como un impacto de un cambio cultural, es una prueba clara de la transformación no solo de una cultura, sino que es un cambio de paradigmas tanto sociales como éticos de una “identidad ya definida”. Para Hall (2003) la identidad es un concepto móvil y transmutable, es un sistema de construcciones ideológicas que encuentra en la interacción con el mundo y su gente guías para su formación.

Esta construcción colectiva, para el autor implica crear movimientos, brechas y roces en la identidad, la cual se torna bajo estas miradas cambiantes en tiempo, ideologías o éticas; Para el caso específico de Velú, se habla de diversas brechas o fragmentos de una misma cultura, la cultura Pijao, pues esta, dependiendo de su proximidad a colinas y montañas, ríos o llanuras, pueblos

centrales o no cambia palabras, costumbres, simbologías e incluso horizontes políticos e ideológicos. Desde el autor, esta identidad “unificada” Pijao original nunca fue sólida, y a partir de los diversos momentos colonizadores, conquistas y venganzas, esta idea de identidad original se tergiverso por miles de causas, una de las más claras de estos cambios culturales es, como se menciono en la caracterización la ruptura de relaciones entre los Pijao de montaña y los de llanura; esta ruptura tuvo más que implicaciones políticas, pues, con la ayuda de los pijao de llanura los colonizadores lograron acceder a caminos seguros cuesta arriba, logrando con esto arrinconar poco a poco a una población que militarmente seguía viva gracias a su conocimiento del entorno; debido a la ayuda de los de llanura, los de montaña traicionados y ariscos, atacaron a su mismo pueblo, esto con el afán de cortar rápidamente todo lazo entre ellos y sus conocimientos, por ello, algunas de las costumbres que se desarrollaron en la llanura nunca llego a la montaña y viceversa, esta identidad original nunca fue estable y estática, la cual, en una coyuntura excepcionalmente cruel encontró el camino a una fragmentación lenta y persistente, que siglos después sigue siendo la sombra de lo que al día de hoy son cenizas de una intensa llama cultural.

Una vez entendida la identidad original y sus diferentes vertientes por linajes, espacios, cosmogonías o prácticas, entender la situación actual de la identidad y cultura pijao en velú inicia con entender que es una subcultura fragmentada y manchada de olvido. Retomando la frase aportada por el integrante número (4) es interesante plantear a la comunidad y este sentimiento fraternal como un esfuerzo identitario de mantener ya sea a linajes, jerarquías o poderes unidos, lo cual es válido plantear como una imposición identitaria desde el autor. Esta percepción moral y comunal se mantuvo dentro del horizonte mental de los veluceños por cientos de generaciones, generaciones las cuales encontraron en la ayuda al otro una manera de mantener un discurso identitario vivo hasta el día de hoy (parcialmente).

Este pequeño estudio de caso encontrado entre lo colectivo y lo individual permite pensar en las transformaciones identitarias de Velú, pues los valores, costumbres y simbologías que de alguna manera definían a una identidad pijao cayeron con el tiempo y con el callar de algunos, esta identidad poco a poco sufre otro cambio que, moralmente implica avanzar hacia lo occidental y borrar lo propio. Estos movimientos dialógicos según Halla han permitido cambios en las estructuras identitarias de Velú, no obstante, esta nueva tendencia no implica algo mejor.

Muchas veces el avance y la renovación son vistas como algo positivo para la vida en comunidad, no obstante, para este caso específico, la implementación del individualismo, mercado hostil, nuevas tendencias en red y cambios de paradigmas completos, implica dejar fuera a lo propio. Entender estas relaciones antrópicas y sociales en la construcción de identidad aportadas por el autor plantean de manera clara una contradicción especial para Velú y su gente, pues, ¿qué pasa cuando una identidad o cultura no está preparada para este intercambio o movimiento?

El estado actual de la cultura pijao en Velú, a partir de lo expuesto en los diálogos tanto con taitas y guambis, deja claro que no hay bases ni conceptuales, ni ideológicas o espirituales, es una cultura (identidad) sombra, la cual pervive con la gente como un ente o mecanismo tanto cerca como lejos de su vida, es algo que pertenece y no, pues, saben que hacen parte de una comunidad, pero no saben qué implica eso tanto histórica, social, económica o políticamente. Dentro de esta existencia NO real de lo pijao no hay situación tal para diálogos, diálogos en los que una parte solo escucha e interioriza y la otra habla y comparte, este no equilibrio ha permitido una descomposición rápida de la misma, una cultura o identidad que debería de alguna manera tender a la introspección para entender qué son, pues para Hall (2003), las identidades se construyen con lo que son y lo que no son, pero en este caso no se sabe que es, entonces el entender que no se es,

resulta en una contradicción perse, una paradoja entre mantener hasta el nuevo florecer o el olvido colectivo.

Con lo anterior no se desprecia la idea acotada por el autor sobre las identidades y su relación con el otro, no obstante es vital entender y conocer los casos particulares, necesidades y oportunidades de las diversas culturas e identidades, pues, su preservación debe ser igual de fomentada que su diálogo y convivir social, por ello, reimaginar a la identidad como un ente que brinda la posibilidad de ser flexible y estático a la vez permite intercalar estos periodos dependiendo de su estado, su cuidado y fuerza, ver esto como el fuego o una llama, entender el equilibrio entre la exposición y el cuidado extremo, más bien, entender sus ciclos y con ello actuar de la manera más pertinente posible, para este caso, como una llama casi extinta, la identidad pijao necesita de un cuidado y amor propio, esto, para curarla y de alguna manera volverla a la vida.

4.3. Analfabetismo digital: Nueva colonización y depredación cultural.

Bajo la mirada del olvido como paradoja, siendo este el resultado de conversaciones fallidas entre culturas e identidades, entender el papel de la tecnología resulta fundamental, pues con la llegada del internet el orden de la vereda cambió considerablemente, no pretendo satanizar algo que me hace mal muchas veces, pues también es herramienta que me es útil, lastimosamente, cuando llegó aquel, para nosotros, monstruo nadie lo controló, se quedó lentamente con las calles, las familias y cultura, el internet más que una ayuda ha acabado lentamente con una forma o formas específicas de habitar y lo que había detrás de sí. El magdalena, como se dijo anteriormente es el medio de comunicación y la forma en que se desplazan los pijaos, por esto se le considera la cuna, quien le permite moverse, ser libre, comer y vivir, pero ahora ya no solo hay un magdalena, hay dos, uno, lleno de agua, vida y experiencias, otro, de grava y calor, como un camino con una única

salida, dejando de lado la libertad, pero, ¿por qué menciono esto?, pues una cultura no puede ser estática y un pueblo tampoco, es inevitable que, como el Magdalena siga su curso, su cauce y navegue como quiere, por ello encontrar en las personas que habitan Velú una única forma de habitarlo es complejo, pues algunos de los lugares que mencionaron los taitas eran, como se venía diciendo el Magdalena, sus orillas, huertas, caminos antiguos que ahorrraban tiempo en cruzar veredas, lugares donde era más fácil, incluso robar mango, lugares que eran fuertemente relacionados a una herencia cultural y a una necesidad puntual que desapareció para bien o para mal.

El uso de los espacios físicos, como se mostró anteriormente ha cambiado de gran manera, pues, lo que era un antiguo uso del río, huertas y esquinas como formas de apropiación y expresión cultural con el tiempo se transformaron en tiendas, bares, parques e internet lo cual permitió una ruptura no solo cultural sino social, pues, antiguos centros sociales y culturales, que constituían los centros de acopio social, núcleo de las pequeñas revoluciones y luchas se apagaron con el tiempo, el río dejó de ser un centro de poder y confianza a uno pasajero y olvidado. Este conflicto entre lo antiguo y lo moderno se ve claramente representado en la actualidad de Velú y en la mente de quienes lo habitan, uno de los ejemplos que más destacan este cambio social más que nada es el sentimiento de comunidad, colectividad, popular o como se le conoce en la vereda, de todos como uno, pues mirando las prácticas más “antiguas” como robar para sobrevivir, repartir cosechas para los demás, pescar en conjunto para llevar más a la casa fiestas entre familias e incluso la planeación de sabotajes a “políticos” y militares que querían de alguna manera afectar su convivir.

Por otro lado, las generaciones más recientes han mantenido algunas prácticas respecto a los espacios como lo puede ser el pescar, el cultivar, puntos de encuentro o lugares históricos, no obstante, estos lugares han sido transformados y reformados hacia nuevos impulsos, causas o

formas de vivirlo. Uno de estos cambios fundamentales es el centro de Velú o parque centro y una casa ubicada en la entrada de la vereda, pues estos puntos toman especial relevancia cuando se le reconoce a estos lugares como algo más allá de lo físico, pues como lo comentaban en primer lugar los taitas eran lugares en que la población se acercaba para discutir sobre diferentes hechos, sobre las crecientes olas de violencia, llegada de las guerrillas a su vereda, ataques entre bandos que no distinguían personas, sequías, robos, desapariciones, violencia política y social; eran un punto de encuentro en el cual se fortalecía no solo el tejido social sino que se da forma a movimientos populares, el parque de Velú, por ser su centro fue lugar de acoplo a personas que veían claras problemáticas y también formas de resolverlas, por ello se encontraban, marchaban, tiraban y saboteaban lo que hiciese falta para alcanzar de alguna manera lo que ellos creían merecer.

Uno de los puntos que más refuerza esta idea de comunidad desde los lugares es lo aportado por Don Raúl, quien afirma que hizo partes de muchas luchas en contra de la guerrilla y de la misma policía o “militares”, quienes solo iban a esconderse en el pueblo, esperar y si es posible emboscar a su contraparte armada sin importarles el resultado de estos ataques, cuenta Don Raúl, que muchas noches les toca salir de la casa y esconderse en los matorrales, esperando que paren las bombas, los disparos y los gritos, para después esconderse de los militares que asaltaban sus casas en busca de “guerrillos y los que dieron papaya”.

Este caso si bien en primer lugar no tiene una clara relación con una cultura indígena debemos empezar a tejer entre lo que se conoce, se hace y se cree conocer, pues, en primer lugar, pensar en comunidad no implica directamente un saber indígena, pues miles de poblaciones, comunidades y sociedades han permanecido dentro de esto movimientos populares que encierran algunos ideales y formas de operar distintas a lo que podría decirse funciona el capitalismo. No obstante, este sentimiento comunal o popular para este caso si tiene raíces dentro de la organización

indígena, pues, dentro de la caracterización se mostró que los Pijaos eran una sociedad unida pero que tenía fuertes lazos de jerarquía por linajes, estos linajes muchas veces no son de sangre o parentesco, sino más bien de su relación social, pues muchas veces estos linajes se construirán por el buen convivir entre cinco, seis, siete y muchas más familias que decidieron unirse y con ello conformar una mayor fuerza y bienestar común. Por ello, es notable mostrar que una de las raíces más fuertes de este “antiguo” accionar es cultural, una costumbre que intenta o intentaba mantener en pie esta colectividad para sobrevivir, colectividad que se vio más dominante en procesos de conquista y posteriormente vio un amargo descenso en su utilidad e incluso su vida dentro de la comunidad.

Al hablar de esta costumbre cultural y su actualidad nostálgica debemos hablar de su contraparte más actual y la que representa el mayor cambio dentro de la misma, pues, lo popular o comunitario para el año 2025 ha pasado a un estado más metafísico e incluso imaginario, pues, estas relaciones se vieron relegadas a nada o casi la nada.

Para entender un poco más la afirmación que aquí se muestra debemos hablar en torno a los lugares o territorios con mayor importancia para los niños entre los 5 a los 18 años, esta franja de edad se permite ser tan grande ya que, a partir de diálogos, con mamá papás y los propios Guambis en la edad dentro de esta muestra (entre los 5 a 17) los lugares son significativamente parecidos, esto debido a su relación los unos con otros, su encuentro casi diario en el colegio, y las nuevas tendencias de ocio y entretenimiento así como una mayor cohesión al mercado y sus prácticas.

En primer lugar los guambis que participaron en esta investigación se pensaron de una edad clara, de doce a quince años, esto debido a que una mayor cantidad de niños o jóvenes con esa edad, por ello dar clase iba a ser fundamental para interactuar con ellos en un lugar que fuese de

ellos, que controlan y que permitiera hablar sobre lo necesario de una manera más particular y real, para esto se crearon algunas clases para los grados octavo (8), noveno (9), décimo (10) y undécimo, las cuales tendrán un fuerte énfasis en lo cultural desde preguntas o premisas que fueran interesantes, algunas de ellas desde la mitología, la búsqueda de lo desconocido y la curiosidad innata a la condición humana.

Buscar la humanidad dentro de este estudio fue lo que permitió la creación de las diversas clases que se propusieron, transversalizar lo cultural a lo actual, a dilemas económicos, sociales, políticos, tratarlo como algo unido a nosotros y no separado, algo que no es algo exclusivo y se debe ver con respeto y desde lejos, como si fuera alguna pieza de cerámica que con un leve soplo condenaría a la muerte y el caos.

Este intento por apelar a lo humano colectivo y rebelde permitió llegar a tópicos que en primer lugar no se tenían programados tanto para beneficio y desafío.

Pensar en un tema tan complejo como lo es la cultura, costumbres indígenas inmersas en un tiempo que parece no corresponder a su existencia de por sí implica pensar en contradicciones muchas veces masivas y de carácter primordial, una de estas se evidencia claramente en lo que se mencionó párrafos arriba donde se menciona que las actividades con los guambis o jóvenes se iban a realizar netamente en el colegio Mariano Ospina Pérez con un grupo bien definido y sin dejar margen de cambios o desvíos cosa que más contradictoria con la educación popular no pudo ser.

Gráfico 11.
Mapa Dimensión Aprovechamiento Colombia.
Total Departamentos
2022

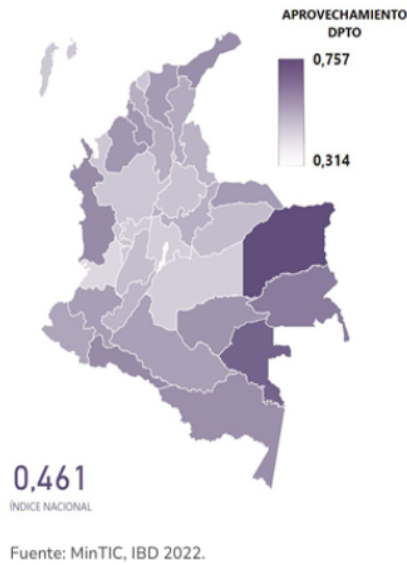


Tabla 5.
Ranking Dimensión Aprovechamiento
Total Departamentos
2022

Departamento	Ranking	2022
Bogotá D.C	1	0,314
Valle del Cauca	2	0,413
Meta	3	0,437
Cundinamarca	4	0,438
Caldas	5	0,443
Quindío	6	0,449
San Andrés, Providencia y Santa Catalina	7	0,452
Atlántico	8	0,452
Antioquia	9	0,455
Risaralda	10	0,457
Santander	11	0,463
Tolima	12	0,476
Casanare	13	0,479
Huila	14	0,496
Norte de Santander	15	0,504
Boyacá	16	0,512
Bolívar	17	0,516
Cesar	18	0,524
Nariño	19	0,539
Caquetá	20	0,552
Cauca	21	0,557
Magdalena	22	0,565
Arauca	23	0,565
Sucre	24	0,571
Córdoba	25	0,574
Guaviare	26	0,580
Amazonas	27	0,595
La Guajira	28	0,596
Putumayo	29	0,603
Chocó	30	0,604
Guainía	31	0,643
Vaupés	32	0,705
Vichada	33	0,757

Fuente: MinTIC, IBD 2022.

Figura 11. Gráfico (11) y la tabla (5) de aprovechamiento del internet y medios tecnológicos asociados, Fuente MinTIC 2022.

La dimensión de Aprovechamiento empezó a disminuir a partir del año 2021, después del aumento observado durante los años 2019 y 2020. Para el año 2022 llegó a 0,461 presentando una disminución de 0,010 frente al año 2021, sin embargo, este valor es superior al del año 2018. (MinTIC- índice brecha digital (2023) P. 16)

Los gráficos anteriores muestran al Tolima como uno de los departamentos que más se han adaptado al uso y aprovechamiento de las tecnologías de la información y la comunicación, de hecho, en la tabla número cinco, se muestra que está posicionada en el lugar número doce en el ranking de aprovechamiento a nivel nacional con un promedio de 0.476, siendo este mayor al promedio estimado por la misma tabla. Este análisis plantea al Tolima como un lugar conectado como región, con buen acceso a los medios y buen control, no obstante, esta realidad no es la misma en la que camina Velú o incluso otros lugares del país.

El singular atraso de miles de veredas a lo largo de Colombia han sido una constante en la historia de quienes parece, viven en un tiempo distinto al nuestro, esto, particularmente tiene más peso sobre velú, pues esta población tuvo hasta hace algunos años una red de comunicaciones muy humana, tardía y voluble, en la cual el boca a boca significaba el método más óptimo para hacer conocer algo, un territorio condenando al olvido que solo gozaba de tener carreteras, ya que muchas veces el resto de servicios como la luz o el agua parecen desaparecer, olvidándose de ellos y sus necesidades, un papel muy parecido al que toma el estado. Dentro de estas situaciones es pertinente aclarar que, este atraso, según muchas personas, pero entre ellos Don Raul, es culpa directamente de quienes solo se acuerdan de ellos cuando es hora de votar, una condición que los restringe solo a existir cuando llegan las elecciones y les da vida dos o tres meses después del fin del proceso estatal, un lapso de tiempo muy escaso, tan escaso que no permite algo más allá de algunas instalaciones de postes de luz para el pueblo, pintar las gradas del parque, hacer planes sobre vías y arreglos que dañan solo para “mejorar” como promesa de algo mejor.

En este constante letargo estructural, entre su ir y venir electoral llegó de repente el internet y con esto todo su contenido, contenido que, según padres de la vereda como Doña Marta (sesión grupal núm 1) lo único que hizo fue “embrutecer a los guambi”, fue un golpe certero y voraz, no

hubo preámbulo, solo impacto y caos, un ser inclemente que arrasó con el sector, su tiempo, su vida, su entender y relacionar, una fuerza que dominó desde su inicio con la misma fuerza de su impacto seco.

Si bien dentro de estudios realizados por el MinTIC, algunos centros de investigación y desarrollo del territorial muestran al internet y su uso como algo controlado y paulatino que se une poco a poco a las comunidades y fortalece muchas veces procesos educativos, culturales, médicos y sociales vemos, que para la población veluceña de más de 40 años esto no es así. Por su parte esto crea una gran disparidad entre lo que se supone pasa en las veredas y lo que en realidad sucede, pues, muchas personas alegan que en primer lugar y más importante el internet no es más que un lujo. Si bien esto contradice lo mostrado anteriormente es un factor importante dentro de este arrasador uso de la tecnología, pues cuando empezó a llegar a la comunidad llegó por medio de celulares y en mínima media dispositivos como computadores o televisores inteligentes, debido a esto la conexión en la vereda nunca estructuró para su gran mayoría de personas, pues hay muy pocos lugares que tienen una conexión estable a datos o al uso general del celular como llamadas, estos lugares generalmente son el centro de Velú (parque) y una que otra casa que está cerca de antenas de comunicación que les permite tener una mayor estabilidad, no obstante, esta población que tiene una conexión estable o que incluso cuenta con internet es ínfima a comparación de la que no lo tiene, esto validado por una pequeña actividad realizada con los jóvenes de grado octavo y noveno, en la cual por medio de una participación voluntaria y una sesión de “fotos de fotos culturales” se les preguntó ¿Quién tiene conexión a internet en su casa?.

Para el primer grado (8), de los 38 estudiantes 9 aseguraban tener conexión a internet estable por medio de servicios de datos móviles los cuales les compran o compran mensualmente y les permitía en su gran mayoría estar conectados todo el tiempo, pues, por sectores de la vereda

la red se cae y hace imposible el navegar. En este mismo caso 3 de los 38 estudiantes afirmaron tener conexión a internet desde la casa (modem satelital), el cual suele ser más inestable que el móvil, pero permite mayor capacidad de navegación. De estos jóvenes ninguno vivía más allá del centro, lo cual de por sí los hacía acceder a la mejor red de la zona, estos mismos jóvenes afirman que diariamente reciben a muchos de sus compañeros para hacer tareas, jugar, ver películas y demás necesidades a las que se accede después de pagar una cifra, que según él alcanzaba a pagar la mitad del precio del internet. Estas dinámicas, como se mencionó anteriormente se volvieron fundamentales en el desarrollo de la comunidad veluceña más actual y cambió enormemente la importancia de estas casas en su mapa social, pues estas casas con internet estable se volvieron rápidamente centro de acopio para muchos que van allí, pagan el rato o el día para seguir conectados, ya que es más barato que pagar por un paquete de celular o simplemente no tienen conexión por su casa o zonas cercanas.

Para la sesión de grado noveno las cosas no tuvieron un referente mucho mayor en torno a la cantidad de estudiantes con acceso constante al internet, pues, de los 26 solo 8 cuentan con datos mensuales estables y dos tienen servicio de internet en casa.

Este pequeño estudio salió de las paredes del colegio y se extendió a todo tipo de población gente de todas las edades oficiales y costumbres, entre algunos de estos casos tenemos a los que facilitaron información con su entrevista como Don Raul, Doña Herminia, Flaminia, Silvia, Henry, Zaira y Hermides, entre mucho más afirmaron que el internet y los dispositivos que permiten conectarse son muy escasos en personas que cuentan con más de 30 años y casi inexistentes entre la población mayor a los 60, esta situación cada vez más genera ruptura entre la convivencia los unos con otros, pues mientras las generaciones modernas se saturan de contenido diverso en internet, juegos, películas, obras y demás, una generación mayor se encuentra entre el abismo de

no progresar y las ganas y nostalgia del pasado, pues, mientras unos quieren hablar y cada vez se insertan más en las dinámicas rápidas del conocimiento express, otros, siguen luchando entre un conocimiento que conlleva sentimientos, recuerdos, vivencias y pasión, conocimiento cultural que muchas veces no puede o tiene las herramientas necesarias para competir con algo como lo es Free Fire.

A lo largo del trabajo se ha hecho especial énfasis en este juego para celulares, esto debido a su gran cantidad de apoyo y sentimiento de comunidad que produce en los niños de Velú, para entender esto hay que hablar de que este juego es multijugador online que funciona a modo de “battle royale”, que implica un tipo de carrera por la supervivencia y que en general es accesible a casi toda la gama de celulares no tan recientes, esta capacidad de no exigir un equipo costoso para jugar puede plantearse como una de las razones de su aplastante fama en todos los niños y niñas de velú, pues fue usual que, entre descansos, tiempo libre, caminata con guambis o encuentros fortuitos verlos jugando este juego, grupos entre los 4 a 8 integrantes que se reúnen, conectan, compiten y se divierten entre ellos sin importar día u hora. Puede que esto suene a mero chisme o que carezca de fundamento teórico, no obstante, entender que esto se convirtió en un mercado creciente en el territorio cambió los paradigmas y sistemas de lo ya planteado, esto debido a que recientemente, en el centro o parque de la vereda uno, dos o más personajes (a petición de los implicados por razones privadas no habrán nombres) ponen a alquiler de entre 6 a 8 teléfonos en una caseta, los cuales tienen como objetivo principal ser medio para acceder a jugar para aquellos que no tengan celular propio.

Este nuevo sistema ha tenido un crecimiento acelerado, pues según los creadores del negocio “esto ahora es más rentable que vender raspado, o juegos de feria”. Este sistema funciona con base a aplicaciones que permiten la clonación de aplicaciones en un mismo teléfono y con esto

permitir que se usen múltiples cuentas del juego sin que ninguna se cruce o se pueda usar por ajenos. Retomando el gráfico y tabla tomada del sitio oficial del ministerio de tecnologías de la información (Mintic); es fundamental retomar el papel que se ve dentro del aprovechamiento de las TIC, pues, ocupando el lugar número 12, es válido plantear que estos desafíos no serían una norma, no obstante, a partir de lo anterior se evidencia que este uso de tecnologías no tiene el horizonte o la capacidad de pensarse más allá de lo narrado anteriormente.

Al referirse a nivel de aprovechamiento, las gráficas buscan reflejar el uso real que se le da a las TIC, las cuales buscan entender el verdadero uso de estas y hábitos relacionados, no obstante, esta serie de estudios propuestos por el MinTIC y asociaciones afines a su campo como se mencionó anteriormente parece solo tener como población muestra ciudades grandes y con mayor importancia, pues lugares más pequeños y escondidos como esta vereda viven en otra realidad tecnológica. Como se mencionó durante todo este subtítulo el uso de las TIC está en su gran mayoría influenciada en actividades pasajeras y de ocio, lo cual deja fuera de discusión a la posibilidad de herramientas pedagógicas y culturales, así como nuevos horizontes de uso.

Bajo esta mirada, es obvio la brecha tecnológica entre sus usos y potencialidades así como la población activa digitalmente, pues las generaciones “más recientes” son quienes tienen un mayor control y uso sobre estas y de alguna manera deberían tener más responsabilidad en su ejecución; debido a lo anterior, surge la necesidad de enseñar a usar y pensar las TIC bajo las diferentes posibilidades que esta brinda, pues, actualmente a partir de podcast, cine comunitario, música y demás la cultura se ha expandido y tomado un nuevo impulso en sus estudios, pues, cabildos ubicados en coyaima, Ibagué y demás usan a las TIC como herramientas de pervivencia cultural, un medio en el que la expresión prima y la colectividad abraza. En este contexto no se busca condenar o denigrar de alguna manera a la tecnología o sus usos, más bien, de manera breve

busca plantear la posibilidad de pensarla como algo más allá de su uso actual, de juegos, Tik Tok's, reel's y memes, es entender la posibilidad de creación cultural inmensa que se encuentra en la mano de la gran mayoría de habitantes de miles de comunidades, que en la herramienta que puede traer futuro también puede traer olvido, y es responsabilidad, de los guambis en este caso, entender esa diferencia.

4.4. Entre el pasado y futuro: Experiencia pedagógica y diálogo intergeneracional como herramienta de estudio.



Volviendo al inicio del capítulo hablamos en torno a la educación popular, lo que era y su funcionar, después, de mano de los autores se quiso acercar estos términos conceptuales a este caso en especial, una especie de condensación de lo que se dice sobre lo popular y lo que en este caso se cree que es. Dentro de esta propuesta llamada *“Características implementadas en el trabajo hibridando y pensando”*, La participación colectiva es uno de los tópicos más importantes dentro del planteamiento de la educación popular, pues desde este mismo se empiezan a tejer lo necesario, lo necesitado y por ende desde este tejido popular se empieza a cambiar no solo una sociedad o población sino que también una realidad, no obstante nunca fue importante para la investigación hasta que, de manera irónica esta misma se hizo presente a manera de desafío.

Cuando se plantearon las actividades, como se mencionó anteriormente el foco de las partes va a ser, en primer lugar, con los taitas un estudio sin foco compuesto, esto quiere decir que en

verdad no se tenía mayor requisito para participar dentro de las mesas de conversación, entrevistas y recorridos cotidianos más que conocer parte de la historia tanto pijao como Veluceña.

Por otra parte, la segunda parte del estudio si pretendía tener un foco compuesto para facilitar no solo el manejo de información, sino que también para tener bases claras y límites bien establecidos para no mezclar temas; esta segunda parte, con los guambis, consistía en un grupo bien definido (8,9,10,11), así como una planeación a clases de acuerdo con los DBA y temas que iban en sintonía a lo requerido y tratado conforme a las necesidades de la profesora encargada.

Estas sesiones iban desde la época de la independencia en Colombia, hasta constituciones, temas medioambientales y más, por ello, las sesiones iban entre las 2 a 4 horas por día, tratando los temas necesarios y estipulados por el DBA pero poco a poco entrando a los temas en cuestión, hablar acerca de temas complejos parecía sólo tener una buena forma de acceder a este campo en disputa, hablar de raza, de indio como ofensa, de alcohol y música parecía lo más apropiado después de una sesión de “prueba” en la que la sensibilidad hacia ese tema solo tiene un camino: La polémica.

Entender a la polémica como un buen vehículo para hablar acerca de lo que se quería en primer lugar iba en contra de muchos de los pilares éticos que se tenían antes, pues hablar desde esto muchas veces ayuda a cimentar estereotipos, burlas y mofas a algo que más que burlas necesita es problematizar seriamente, no obstante, como muchas de las ironías presentes capítulos en este capítulo fue el único medio que permitió hablar sobre lo que se necesita hablar.

Para hablar acerca del proceso vamos a dividir las siguientes páginas en la explicación detallada de los dos componentes que se mencionaron anteriormente, uno con los taitas y otros con los Guambi.

4.4.1. Antiguo Magdalena:

Un concepto, un ente, un ser que ha estado desde el inicio y que estará hasta el fin de esta investigación es el río Magdalena, por ello, al referirnos al “antiguo Magdalena” nos referimos al proceso que se llevó a cabo con la población mayor de Velú, el cual está dividido en mesas de conversación, entrevistas y recorridos cotidianos. Al hablar de mesas de conversación estamos hablando de espacios los cuales servían como centro de diálogo para todo aquel que quisiera participar, teniendo como base una pregunta acerca de lo indígena o Pijao ¿Cómo identificar un Pijao?

Si bien esta pregunta parece ser muy abierta e incluso insensible u hostil esta misma permitió que la población explorara esta faceta cultural muchas veces desde la cultura o risa y no desde la discriminación, estos espacios estaban ubicados a altas horas de la noche, con leves brisas cálidas, grillos chillando, postes intermitentes que borran el camino de la vista, oscuridades ancestrales, vacíos acústicos que acompañan los lentos pasos de muchas de las personas que hicieron parte de este primer proceso.

Experiencia aportada por fase 1 de las prácticas: El antiguo Magdalena.

Sentados en sillas de plástico o maderos altos, con su bolsa de agua en la mano, o sea el caso, su cerveza marca águila porque, según muchos participantes, la poker ya era muy amarga, con camisas de escasa tela, sombreros amplios y canas enredadas en el cañamo de estos, bastones muchas veces desgastados o simplemente palos alargados que les sirven de apoyo y para correr

culebras o bichos "ariscos (agresivos)", machetes de un lado de la cadera o enredados en las faldas de las que aún con gran maestría lo empuñan, sudados, con trapos de tela gruesa en sus bolsillos que tiene como único fin limpiarse la cara después de caminar.

Este era, vagamente detallado el paisaje que se mostraba en aquellas reuniones, entre 8 a 10 personas, taitas o mayores, que, ya sea por aburrimiento, por chisme o auténtico interés llegaron a estas sesiones, muchas veces con ánimos cansados, pues sabían que después tenían que caminar para llegar a casa a esas horas. Las sesiones se desarrollaron lentas, pausadas y risueñas, pues no solo fue el recordar costumbres pasadas, también era recordar a personas que ya no están, papás, mamás, hermanos o abuelos que hicieron parte dentro de esta herencia generacional, herencia que según doña Herminia se está acabando, idea que apoyaron con ánimo renovado el resto de la comunidad, fue no solo un encuentro entre la cultura y ellos sino que también entre el tiempo mismo de sus vidas y en este caso, el mío, conocer historias, formas de vivir, palabras, ideas, éticas y comidas tan diferentes las unas a las otras no solo justifica la idea de que no hay una cultura pijao sino que hay miles y miles.

En las entrevistas y recorridos cotidianos, pensamos indagar más personal y profundamente dentro de la realidad de las personas que participaron en las mesas de diálogo, esto entendiendo que muchas de las cosas que se dieron dentro de las mesas pueden explorarse de manera más amplia, por ello, la entrevista iba a guiar las charlas en torno a lo necesitado conceptualmente pero los recorridos fueron la oportunidad perfecta no solo para entrevistar sino para conocer su día a día y ser parte de este.

Este concepto en primer lugar no estaba dentro de las planeaciones iniciales, surgió como una necesidad de tiempo, pues muchos de los taitas en el día cultivan, pescan, tejen, venden, andan o cruzan ríos para tener lo del día o debido a causas mayores, por ello estas visitas tenían como

objetivo en primer lugar buscar personas o taitas que me pudieran dar una entrevista semiestructurada, luego, planear días y horarios en lo que se desarrollaría esa entrevista o en la gran mayoría de casos simplemente preguntarle qué día tenía menos ocupado o unirle a ellos en su día.

El día en Velú inicia a las 5 de la mañana, con un vaso de tinto y una arepa muchas veces fría, pequeña, con un sabor intenso a carbón y maíz, se alistan, se ponen sus chanclas y pantalones anchos con tela ligera de colores claros, esto, dicen para que no llame tanto al calor, su machete y muchas veces su cigarro, una confección de hojas de tabaco que abrazan hojas de tabaco secas al sol, dicen, algunos (Don Fernando) esto ayuda a recuperar no solo el cansancio físico sino que también espiritual, una forma de conectarse con lo que nos rodea y darles el papel que tienen en nuestra vida, papel que para nada es pequeño. Para ejemplificar esto me permitiré a manera de crónica contar una de las experiencias más complejas y de alguna manera más espirituales que pudo aportar este trabajo por ello, no solo expondré una situación, sino que también un cambio y pensamiento genuino que se construyó en conjunto con la experiencia.

4.4.2. El nuevo magdalena.

Experiencia aportada por fase 2 de las prácticas: El nuevo magdalena.

Para entender el segundo punto debemos de hablar en torno a la educación y su papel indispensable en el fortalecimiento de la cultura, pues indicó un cambio radical en el desarrollo de esta investigación, en primer lugar ya que la interculturalidad nunca se consideró como una herramienta viable para un caso tan complejo como el aquí mostrado, por ello, no había especial interés en su resolución o campo temático, no obstante, una vez en el territorio, asistiendo a clases en el colegio como espectador, participando en asambleas municipales, del cabildo y en general

llegó el momento de considerar a la educación no solo como un mero acto académico sino que también en disputa, una disputa que, muy personalmente va perdiendo.

Para entender lo anterior hay que aclarar que en un principio el trabajo de grado se entendía como algo semejante al multiculturalismo y sus efectos sociales y teóricos, algo que permitía valorar a las culturas como algo aislado, privado e importante que no debe y puede mezclarse o buscar algo más allá. Este punto de vista parecía el correcto, pues parecía ser apoyado por los discursos de personas enviadas a los colegios de la vereda, quienes comentaban una idea similar a esto y no permitían de alguna manera acceder a más de lo que las culturas pueden hacer. Este punto de vista fue reforzado en el mismo colegio, colegio que si bien tiene más de la mitad de población indígena sus áreas asociadas a la cultura son tan ajenas y dominantes como las percibidas en lugares más neutros como lo es la capital.

Esta falta de lo cultural en una institución que de por sí es el mecanismo idóneo para su fortalecimiento ha sido una de las barreras que, en conjunto con la tecnología ha borrado muchos de los indicios tanto lingüísticos, prácticos, ideológicos e incluso espirituales. Esta falta de un deber cultural se evidencia de manera clara en una actividad realizada con el grado 11, el cual consistía en expresar la cultura o hechos de la vereda a través de los dibujos, esto debido a no solo su importancia dialéctica, sino que también a que era una de las pocas actividades que los estudiantes se permitían hacer, pues, escritos, presentaciones, diálogos activos para ellos eran aburridores y no permitían un buen desarrollo.

Este ejercicio era, en primer lugar, una manera de acercarse a un tema denso y compuesto como lo es una cultura que está cambiando, por ello, en mesa redonda deberían de mostrar lo que es ser indígena para ellos, aunque no se incluyan dentro de estos. El resultado de esta sesión fue una serie de dibujos que mostraban en primer lugar un fuerte sentimiento de discriminación o

ignorancia en torno a lo que esto representa, pues, muchas veces eran dibujos cargados de estereotipos, mitos, leyendas que hacían exaltar su figura de manera positiva o negativa.



Figura 13. Conclusión sesión (círculo de la palabra).

Fuente: Investigación propia 2024.

Los resultados de esta actividad vislumbraron, en primer lugar una fuerte necesidad de un desarrollo educativo que gire no gire en Europa, en cambio, que su foco sea la cultura propia del sector, pues entre preguntas, risas e ideas sueltas muchos niños y jóvenes muestran una clara deficiencia en estos temas (propios nacionales), incluso al definir el término Pijao muchas veces es complejo, pues la historia que se cuenta es más occidental, es más alejada e incluso parece ser ajena a ellos, a nosotros, es algo que se cuenta de otras partes, otras culturas, un eurocentrismo concentrado ahora no solo en Europa sino que también en lugares como Bogotá, Medellín y las grandes ciudades.

Esta situación histórica ha sepultado los escasos procesos histórico-culturales que se llevaban a fuera de las aulas, procesos que mantenían con fuerza una de las últimas llamas de una cultura que sigue resistiendo los golpes que van contra ella.

Este constante roce entre lo enseñado en la cuna social y lo enseñado en las aulas lo único que han creado es una cultura dispersa, una cultura que, si bien lucha por su lugar dentro de las personas, no lo tiene dentro de la academia, una cultura que no tiene las suficientes bases como para soportar el constante flujo de información entre los nuevos procesos sociales, una cultura que no tiene la fuerza de resistir y adaptarse.

A raíz de lo anterior se debe plantear el papel que tiene el cabildo Yamajá dentro de estas dinámicas de poder y olvido, dinámicas que han cambiado solamente para quienes hacen parte de él, esto, debido a que si bien gran parte de la comunidad veluceña hace parte del cabildo muchas veces estos no asisten a jornadas de formación práctica y teórica de una cultura que dicen, ser parte.

Algunas de las prácticas que el cabildo hace para pensarse en un futuro culturalmente positivo son unas reuniones o asambleas abiertas a todo público sobre lengua, costumbre, ritos y espiritualidad, asambleas donde no solo se enseña, sino que muchas veces se aprende, pues, vienen taitas de muchas partes del departamento a incentivar un pensamiento crítico y reflexivo.



Figura 14. Sesión número tres de encuentro cultural en la cancha 2024.

Fuente: Experiencia pedagógica 2024

A partir de lo anterior las siguientes páginas plantean las clases que se proponían de manera activa para los encuentros con los guambis, su desarrollo, actividades y materiales específicamente, para ello, la presente síntesis se compondrá de una tabla y un análisis a la ya

realizada práctica pedagógica, la primera como la planeación utópica (tabla) y la segunda como cambios y desafíos encontrados en la ejecución.

Como se mencionó anteriormente, la construcción de las clases partieron desde un trabajo en conjunto con la población mayor de la vereda (fase 1), pues, con ellos como guía, ubicar y focalizar costumbres y rastros de cultura más reales a los guambis permitirá facilitar esta reconstrucción del diálogo intergeneracional desde una perspectiva más pedagógica, no obstante, una vez consolidadas las clases, términos, conceptos, tiempos y evaluaciones se encontró con el desafío determinista de creer que toda la población veluceña se percibía como parte de una comunidad Pijao.

Este “determinismo” o sesgo no contemplado amplió un panorama en el momento en que diferentes identidades y culturas se encontraron, pues, si bien en las aulas de clase no se hicieron evidentes, en las sesiones al aire libre con entrada a todo público (sesiones en la cancha de la escuela la virginia) no se hicieron esperar, esto debido a un crecimiento en población migrante tanto nacional como internacional, quienes en esta vereda buscan la conformación de un mejor porvenir. Este desafío implicó, en primer lugar, cuestionar las formas y reproducciones de otras culturas, sus identidades y tradiciones, por ello, algunas de las actividades tuvieron que expandirse para no solo buscar rastros de una identidad, sino que debía abrazar a las demás que se encontraban en ese momento en tensión, por ello, como idioma universal la música tomó un papel fundamental en el resto de las clases.

Las actividades mostradas en la tabla tuvieron un cambio drástico después de este desafío, dejando de lado muchos de los puntos clave aportados por los taitas, no obstante, mediante sesiones que tenían como foco la música y su transmisión de ideas, se acercó de manera lenta a temas como la narración oral, mitos y leyendas hasta el manejo de identidad como desafío social para la zona.

Si bien el proceso con los guambis era prometedor, el obstáculo más grande de la investigación hizo presencia, o más bien brilló por su ausencia, una verdadera integración a lo propio o intercultural.

4.5. Lengüicidio tardío: Estado actual de la lengua, experiencias desde el agua y la chicharra.

Se les conoce como una eterna sinfonía, un animal, que del tamaño de un grillo se mantiene en cantos extensos y agudos son la promesa de la llegada del agua, chicharras, se le conoce.

La visión cosmogónica Pijao declara a la chicharra como un guardián del agua, quien en sus chillidos acoge la esperanza de la llegada del líquido, dicen, que entre estos chillidos se llegan a escuchar de una manera muy baja un llamados agónicos y alegres, son la representación de la resistencia ante la inclemencia de un clima que muchas veces deja al agua solamente en las necesidades de los seres vivos. Este papel tan importante dentro del sistema de la región no puede ser llevado a cabo solo por un individuo, las chicharras deben unirse en un solo canto, un sentir que pide, ruega y celebra la llegada del agua, y con esto la vida.

Lastimosamente todo intento de cambio muchas veces lleva al sacrificio absoluto, esto fielmente representado en la continuación y final de esta leyenda, pues, tanto esfuerzo por llamar el agua, la vida y paz, da muchas veces por terminado en un abrupto final sarcástico y cínico, pues, mientras el canto de vida de la chicharra siga, esta misma, como castigo de vida, pone en riesgo su vida, en un último sonido, un estallido se haya en los días y noches, un estruendo apagado, un último soplo de vida que se va con su chillar. Esto, más allá de ser un relato, puede, de manera clara ser una declaración de paz entre la naturaleza humana, ambiental y pijao, volver a lo colectivo para conseguir un bien común, una declaración que puede pasar desapercibida pero nunca olvidada, por otra parte su final, si bien trágico y oscuro puede compararse a una historia ya

contada y vivida, una sola chicharra no puede llamar al agua, así como una sola persona no puede cambiar su entorno y conservar una cultura, de manera trágica, durante miles de años las chicharras han enseñado a los pijaos que la solución no está en olvidar y actuar solo.

Era el 14 de junio, las 4:00 am, un fresco bastante inusual, mi tío bajo un eucalipto que según él, lo conocía hasta el abuelo de su abuela, tomando tinto y cigarrillo, listo para acompañarme a buscar a (integrante 5), un taita, arisco como se dice, agresivo con lo nuevo y lo viejo, vive por un camino terciario de la vereda que pasa por el cementerio, una persona que vivía solo hace mucho e interactúa muy poco, quien, decidió no proporcionar su nombre y audio debido a un caso de estafa disfrazado por, como dice el, *“una chichipatada del gobierno, por eso les creí”* por otra parte, mientras mi tío se tomaba ese tinto y fumar ese cigarrillo yo empacaba libros, diccionarios, pilas y una grabadora para intentar tener una serie de datos que, según yo tendrían mucho peso en la investigación, pues para la vereda, ese personaje era uno de los que aún podían hablar pijao con relativa fluidez.

Eran las 5:00 am, ya el calor empezaba a ser más constante y mi tío, debido a un trabajo que necesitaba hacer no me pudo acompañar, por ello, salí de inmediato camino arriba, con un sombrero, que amablemente me regaló y paisano o compadre y unas botas que me ayudarían a soportar cualquier inclemencia climática; el camino, si bien era recto tenía desviaciones lo suficientemente sutiles como para perder el rumbo, por ello, el sol, el no llevar agua e irme abrigado por los moscos lograron superarse, llegue a las 8:10 am a su casa.

Apenas llegue se me paró de su silla, caminó hacia mí, sin chanclas y un vaso de tinto hirviendo, me pregunto quién era y que quería, cuál era mi familia, procedí a presentarme y mostrarle mi trabajo, nada lo convencía hasta que mencione mi familia, tíos, primos y abuelos,

creo que desde este rastreo supo que en realidad si era de la vereda y me ofreció un vaso de tinto y a seguir a su casa porque el sol no daba tregua.

A las 8:30 am quise iniciar con la entrevista y entrar en materia, esto desde preguntas más generales y luego ir cercando los límites y llegar al tema esperado, no obstante, cada intento por querer saber más solo terminaba en un sorbo de ese amargo tinto y un intento de levantarse de la silla, por ello decidí no seguir con el ejercicio y reformular. Aproximadamente a las 10:00 am, luego de hablar un poco sobre la vida, el sol, el agua y lo malo que es el “hijueputa gobierno” me dijo que sí sabía pescar, le comente que no, no tuve la oportunidad de aprender cuando estaba pequeño y por cuestiones de tiempo y dinero no podía aprender ahora, en ese instante sacó una maleta desgastada de cuero, pequeña, que se “tercea” del hombro derecho y termina en la cintura en su lado contrario, en esta llevaba dos latas, una con alambre lijado en una de sus puntas, a manera de garra y en el otro, tripas de gallina y chivas “enfuertadas” o fermentadas por algunos días, según él, con eso se pesca lo mas de bueno.

Salimos hacia la magdalena en dos bicicletas viejas o “destartaladas”, y cogimos camino para el rio, con el sol encima de nosotros, en frente una levedad que para mí condenaba el ejercicio a un rotundo fracaso y detrás un señor guiándome por el camino, mirando si yo no botaba la carnada o el chile (red de pesca).

Una vez llegados al rio hablamos de muchas cosas, del tiempo, de la felicidad, de que no ser y que ser, me enseñó sobre lo que es la chicharra y su papel en la vida, me enseñó que, aunque él no lo crea, es una chicharra, silbando sola en las noches, buscando un mejor porvenir en un pueblo que cada vez cambia más y que él no está dentro de este cambio, hablamos de fantasmas, del Mohán, de entierros y masacres, me explico por dónde cogían para evitar las redadas de los militares a los guerrillos que siempre terminaban en tragedia, me enseñó, que el Pacande contiene

tantos túneles dentro de él debido a su papel de ser un centro ceremonial, por ello, el mismo se moldeó, se hirió y creó aberturas por todo su cuerpo para que sus compañeros, sus compadres pudieran acceder de manera más fácil a él, me hablo en torno a la envidia y a la competitividad, me mostro el cómo, sin el conocer su concepto, su ideología y su sistema de operación, el capitalismo llegó, arrasó con lo poco que tenían y los orillo a renovarse para subsistir, me demostró que debido a esto los pelaos se iban, se perdían en cosas, para el fuera del sentido común, como puede ser el irrespeto al otro y la naturaleza, me pregunto sobre la comunidad y sobre la individualidad, sobre el cómo cambiaba el mundo y cosas se quedaban atrás, fueron cuatro a cinco horas de muchas preguntas y respuestas, un baile entre el río y él, yo solo estaba para escuchar y ser testigo de una historia que él pensó, nunca se escucharía, un punto de vista que sin el saber hablan del capitalismo, educación popular, luchas sociales y empatía humana, condensar toda la tarde en pocas páginas implica, en primer lugar banalizar muchas de las cosas que me menciono y que para él son sagradas, por ello, muchos de los esfuerzos didácticos que se mostraran a continuación parten desde este día, este sujeto, este sentir y la condensación de una vida llena de experiencias.

Para la segunda parte del trabajo, muchas de las ideas recolectadas desde los y las taitas se usaron como material de apoyo y guía, por ello, estas tenían claras algunas pautas pero dependían de lo que los y las taitas quisieran mostrar, no obstante, este trabajo estaba contemplado únicamente para aulas de clase y sus alrededores, por ello, la primera parte del trabajo se fundamenta, pues me hizo caer en cuenta que el papel de la educación popular no necesariamente se desarrolla en las aulas, por esto, mientras hablaba con los taitas fui reconfigurando las clases tanto para el colegio como hacer una articulación propia para todo tipo de personas que quisiera participar en los talleres por la tarde, pues en estos no controlaba edad, espacio, tiempo, clima e

incluso luz, pues no era rentable hacer una clase a las 3 de la tarde, pues el único lugar que pude conseguir para estos talleres fue la cancha de la ya olvidada escuela sede la virginia, la cual no tiene alguna protección contra el sol. Este desafío hizo que para llamar a los guambis se hicieran recorrido de 3-4 por todo lo que yo pudiera abarcar, llegar, alistar las cosas y a las 5 estar en la cancha para iniciar actividades, esto representaba no sólo una nueva vitalidad para el trabajo, sino que también un desafío, pues a partir de las 6 la luz baja considerablemente dejando los dibujos, los textos, guías y demás cosas escritas bajo el amparo de la oscuridad absoluta, cosa que limitó muy fuertemente el avance.

Estas experiencias empezaron a formar un horizonte sobre la cultura y más especialmente su estado actual, un estado el cual depende, no solo de su gente, sino que también de los constantes cambios que han venido a partir de la tecnología y su uso, si bien esta afirmación puede ser compleja e incluso polémica hemos de entender que para esta vereda el caso particular de la tecnología representó más que un avance, una amenaza.

La importancia de la lengua dentro de la demostración de identidad y cultura es fundamental, pues es la herramienta fundamental o “carta de presentación” para las comunidades indígenas en Colombia, pues siguiendo las ideas de (Zwisler (2018) P. 233) la falta de lengua o grandes sistemas de culturas crean una serie de barreras entre las comunidades y más allá de eso entre el sentir del pueblo, pues, al no tener “cultura” o “lengua” quedan aislados, perdidos dentro de comunidades totalmente desconocidas, ya sea entre otras comunidades indígenas o las occidentales. Esta barrera lingüística para el autor implica una pérdida de voz dentro de los movimientos indígenas del país, pues como bandera abrazan sus culturas y a partir de ella encuentran fuerza para su lucha, cosa que no pueden hacer de alguna manera los pijaos; este desmembramiento lingüístico, muchas veces tiene un peso significativo para el pensar y sentir de

las comunidades que “no tienen cultura que preservar o mostrar”, pues dentro del estudio realizado por el autor queda en evidencia que muchos participantes de la comunidad pijao en la que su estudio se realizó no pretendía relacionarse a procesos sociales como mingas, pues de alguna manera se sienten de desventaja.

Esta idea, si bien suena radical, permite entender el papel de lo indígena en Colombia como algo radical y multifacético, pues, es un campo en constante lucha donde el validar es más importante que el diálogo, donde los esfuerzos no se concentran en la preservación y diálogo cultural, sino que muchas veces se restringe al papel meramente económico.

Si bien lo anterior llega a ser anecdótico, da algunas pinceladas a el uso o costumbres de las personas de Velú, su vida, su día y pensar, por ello, en estos detalles implica re pensar en sombras que muchas veces se dejan de lado en estudios culturales, sombras que son las mismas que las generaciones más actuales dejan de lado.

cuando uno piensa que ser pijao es de corazón, es estar pensando hace mucho, cuando por eso se reían y trataban mal..... suena feo pero lo indígena ahora es una moneda de cambio, un título que sirve más para muchas vainas menos para la importante.... Ser indígena no es un título, es querer entender que hay cosas más allá de lo que se conoce, es respetar y querer... chino, la vaina está grave. (Don Fernando, Chaman comunidad Pijao, comunicación personal 2024)

Dentro de los resultados de (Zwisler, (2018) P. 240), queda en evidencia que se es parte de una comunidad si se puede demostrar que efectivamente se tiene conocimiento sobre el tema, los temas en cuestión, desde cosmogonía hasta la lengua, entender y saber de esto implica un estatus dentro y fuera de la comunidad, cosa que ahora es un requisito para una buena convivencia étnica en el país, no obstante, que pasa con esas culturas que, de alguna manera no pudieron mantenerse

estable en el tiempo y hoy son una parte ínfima ¿su situación actual no las hace merecedoras de ser considerada cultura?. Esta problemática social ha creado estandartes para las comunidades donde deben exponerse para ser validadas, deben mostrar y dar para ser reales, donde no hay lugar para aquellos que siguen en la carrera contra un lingüicidio.

Debido a lo anterior y situaciones afines a esto encontradas en los diálogos en Velú, este trabajo investigativo propuso en primer lugar una cartilla lingüística que intente reunir diversos fragmentos de la cultura en un solo libro o texto, el cual de manera clara y concisa exponga al dominio público partes fundamentales de la cultura que necesitan seguir en ese tránsito generacional, haría de “puente” entre los conocimientos taitas y las nuevas formas de difusión y aplicación adoptadas por los guambis, sería un material que, de alguna manera fomentará la discusión en torno cosas cotidianas que debido a carencias de transmisión y pocos métodos de informarse quedan en el pasado.

Debido a estas últimas afirmaciones el diccionario no pudo verse en una versión final, pues el proceso de su construcción implicaba esfuerzos que en primer lugar requieran de capital, en segundo tiempo y en tercero de herramientas interdisciplinarias con las que no se cuentan, pues debido a la poca cantidad de información cultural encontrada en Velú, el rastreo debía extenderse a comunidades vecinas, en las cuales hacer un rastro lingüístico e histórico y a partir de ellos encontrar variaciones que pudieran darse o no darse en las condiciones específicas de Velú.

Si bien este caso abre muchas más posibilidades a las mostradas en el presente trabajo que no se pueden abordar debido a tiempos, herramientas, material, guías, personas, recorridos y testimonios, este propone un precedente que, confirma un corte, un vacío temporal que frenó el avance de una cultura que cada vez era menos, este, cuello de botella no permitió la transmisión

de conocimientos necesarios para consolidar bases fuertes para algo tan complejo como la cultura y movimientos sociales relacionados a esto.

Conclusiones.
Entre una utopía y una verdad certera.

La cultura Pijao, lejos de ser un pasado trágico y profundo, es un sistema ideológico y cultural en proceso de muerte en la comunidad Pijao en la vereda de Velú, es una fuerza que hace siglos sigue resistiéndose a los constantes cambios que ven en ella a un enemigo, la pervivencia de esta cultura es un legado vivo de lo que sigue siendo, una nación guerrera.

Ver la actualidad de esta cultura es ver caos, una serie de contradicciones que permiten y no un desarrollo que busque un mejor futuro para la misma, es ver, como el fuego, un constante cambio entre lo que se creía y se hace; es ver, como el agua, algo cambiante, que muchas veces lucha por tener forma y le es imposible por las posibilidades de condición que le rodean. La actualidad de la cultura Pijao en Velú y su colegio es incierta, pues, entre olvido y reemplazo, esta brecha cultural y temporal se hace más grande, pues, el diálogo intergeneracional en algún punto reciente encontró diversos obstáculos, un exceso de información y “mal” manejo de las TIC, diversos movimientos migratorios por diversas causas, el silencio que parte desde el miedo por diversas violencias y más importante una educación propia débil o nula.

En subtítulos anteriores se trató brevemente el papel de la interculturalidad en la investigación, no como componente fundamental, sino que más bien como categoría emergente, esto, debido a que en primer lugar, no se creyó prudente hablar en torno a ella ya que la vereda “tiene” un colegio con un fuerte apego a la educación propia y la reivindicación de luchas indígenas, así como la cercanía a cabildos que “exploran” de diversas maneras a la cultura y su transmisión. No obstante, en el desarrollo del presente trabajo se encontró a un colegio que sigue reproduciendo discursos hegemónicos y una historia distante, lejos de la realidad compleja del

territorio, en la escuela, propia solo se encontraba lo ajeno; Esta paradoja replanteo lo que se creía conocer a cerca de los movimientos indígenas en la zona y su verdadero impacto, pues, si el colegio como centro fundamental para la conservación de la identidad no tenía la menor afinidad a los temas dudar en torno a el verdadero acercamiento del resto de “procesos culturales” parecía lo más sensato.

Esta verdad reflejada en el multiculturalismo, brinda herramientas para entender los diferentes placebos educativos y formativos que hacen parte de la educación propia no solo de esta vereda sino que de muchas en el país, pues, este avance cultural (refiriéndome al multiculturalismo) no es más que un cascarón vacío que enseña y repite lo mismo, obviando el componente principal de lo que se supone los hace indígenas, es un placebo a ser más integrales y participativos y que lo único que se haga es seguir perpetuando saberes, doctrinas y normas ajenas a lo nuestro, tan lejanas que simplemente no dan lugar a pensar en algo más cercano, una desconexión clara entre lo enseñado y vivido es la definición clara del multiculturalismo en Velú, es engaño.

Por ello, la interculturalidad como una forma de respuesta al dilema planteado anteriormente brinda una verdadera esperanza al fortalecimiento de movimientos culturales en Colombia, pues, más que un concepto es un esfuerzo a un verdadero e inequívoco entender la otredad y ser parte dentro de la construcción de esta. Esta utopía probablemente se vea más distante que nunca, no obstante, todo necesita de un acto que lo inicie todo, para este caso, me permito plasmar a la interculturalidad como una salida autentica al dilema de la NO educación propia, la salida al placebo de llamar educación multicultural a la repetición de discursos que ya nos han dominado por muchos años los cuales inician desde una débil educación propia.

El entender que las dos grandes falencias halladas en la vereda inician desde la educación tanto institucionalizada como la de los veluceños ayuda a ubicar los futuros esfuerzos para un cambio auténtico, amar lo propio y enseñarlo es la representación viva de la lucha pijao y sus esfuerzos por vivir, ayudemos a su reconstrucción mediante procesos sociales como clases desde la historia, la práctica o la espiritualidad, no se necesitan grandes esfuerzos para reavivar la llama, esto no es conclusión por mi parte, es una conclusión de todos aquellos que hicieron parte del trabajo, es su esfuerzo por entender su medio cultural y un llamado a sí mismos, la reconstrucción de su cultura, mi cultura, nuestra cultura inicia en nuestras manos. Si bien los esfuerzos por la recuperación de la cultura inician por nosotros, es fundamental ver el papel y el potencial de la tecnología en este caso, por ello, es necesario dar a entender las posibilidades y los usos básicos de estos medios, pues la cultura existe y persiste, no obstante, tanto la información como la transmisión necesitan ser renovadas, esto mediante el diálogo intergeneracional y la tecnología, dos cosas que en un principio parecían condenar al olvido la cultura se muestran ahora como una salida auténtica de este olvido y reemplazo cultural.

Los resultados de la investigación deja en una clara evidencia una brecha no solo generacional sino que educativa respecto a los saberes ancestrales, pues, entre la fase ambas fases encontramos diferencias muy marcadas como usos de lugares, historias e ideologías, por ello, este diálogo intergeneracional si bien es necesario cada vez queda más rezagado respecto a la ascendente brecha cultural, este mecanismo si bien necesario no puede de manera completa ser una herramienta efectiva para la recuperación de la cultura pijao. Debido a lo anterior, la educación toma un papel fundamental dentro del desarrollo de estrategias para la conservación y dialogo de la cultura, papel que no esta tomando y está obviando, pues, desde las prácticas queda en evidencia que los currículos, DBA y demás siguen estrictamente el orden nacional dejando sin lugar a lo

propio, el diálogo de la cultura fue, sigue y seguirá invisibilizado en escuelas propias hasta que en verdad se tomen medidas activas por parte de los mecanismos gubernamentales en primer lugar, y en segundo por parte de la comunidad involucrada. Una de las conclusiones más certeras es el cambio de paradigma entre los habitantes del territorio, pues entre dolor, miedo, acoso, pena y además, ser indígena queda en un segundo plano muy alejado de las necesidades culturales del territorio, por ello, a manera de ayuda, me gustaría expresar la preocupación de algunas acerca del trato a su cultura, mi cultura, pues esta no tiene peso, no importa y muchas veces es burla, debido a esto, no existe ningún avance estatal que sobreviva si la comunidad no busca el mismo horizonte.

Algunos de los vacíos de la investigación se encuentran precisamente en este último rasgo, el diálogo, pues, sin herramientas claras muchas de las costumbres no pueden transitar, por ello, pensar en esta nueva creación de herramientas es fundamental no solo desde un punto de vista aportado por este estudio, puede ser desde la música, arte, escritura, canto, movimientos sociales, cualquier acción que implique la movilización de los habitantes, actores que en ningún momento entendieron que son clave en su devenir. Este vacío, si bien complejo, es lo suficientemente complejo para entenderse desde múltiples vistas, por ello, este estudio busca brindar una mirada a un tema polémico y crítico, busca dar a entender una serie de afectaciones silenciosas y mortales que día con día ponen en riesgo una forma de ver el mundo que necesitan una resolución no necesariamente desde este mismo texto, pues, el poder no está aquí.

Anexo.

Por cuestión de tamaño y espacio, este subtítulo solo mostrará un caso de los propuestos en la sistematización, por ende, será una entrevista, un diario de campo y algunos archivos fotográficos que mostraran el día a día de la investigación en cuestión.

A. Entrevista: Don Flaminio

J: Bueno, entonces, como primer paso, me regala su nombre y su edad por favor.

F: Flaminio Veraz Palomá.

J: Veraz paloma ¿Cuántos años tiene?

F: 57 años

J: Y todos los años vivió en la comunidad oooo

F: No, yo... no yo.... Cuanto tenía 15 años me abría a andareguiar que todavía se podía porque todo era sano'

J: Pero si nació acá en velu

F: Si claro..

J: Y a los 15 se fue, ¿ para donde se fue?

F: Me fui pa... los llanos orientales, el meta.

J: Ole haya hay cosas muy bonitas.

F: Si...

F: o tuve la oportunidad de ir y..

J: A usted estuvo por allá.

F: Si..

F: Si, yo estuve por allá, porque en ese tiempo era lo del... lo del algodón.

J: Y se iba a coger algodón?

F: Yo cuando me fui, me fui por hay de 15 años.... Cuan... con mis primos ¡no con mis primos!, no que nos vamos... yo estaba estudiando, entonces yo me fui con el tiempo a mi papa de que yo iba pero venia a estudiar... np? Eso por allá me demore y cuando vine ay....

J: Chao...?

F: Paila ya se había... ya no me volvieron a recibir...

J: Y ahí llego hasta séptimo o segundo de bachiller..

F: Si, hasta séptimo.

J: ¿Y se fue por algodón? Por que?

F: Porque mis primos decían que no estudiaran porque, porque ellos andaríegos mayores que yo..... que, que camine que, que por allá se ve la plata, lo, lo sano, de hembra' de todo eso, entonces uno chino.... Pues... le parecía, me pareció fácil...y vea.. hay quede porque yo, me hizo mucha falta el estudio.

J: ¿Si?

F: ¡Claro! Porque yo, yo despues hmm... después me iban a meter allí en el colegio de, de Anchique de auxiiar.....

J: ¿Auxiliar de que?

F: De, de por ejemplo lo que era el campo, de las huertas del colegio...

J: Aaaa si

F: Y le pedían

Me pedían

Me pedían

Me pedían el diploma.... Al menos al menos hubiera salido de bachiller..

J: Y usted no ha pensado hacerlo ahorita? Pille que se demora como seis meses.

F: Pues de pronto, uno nunca sabe cuando lo pueda necesitar... y ahora es... todo es estudio, así sea el cartón...

Si...

Pero como todo ya.. una practica que ha pasado fue de uno pero si no tiene eso... paila si... y yo, yo por ejemplo por alla pase unos meses, venia acá después de aquí me me convidaron para el caqueta

hmm

J: Y se fue?

Cuantos años tenia pa esa edad?

F: Yo hay Te-te-tenia como 20 años, pero eso si ya era pa trabajar ilícitamente

J: Ajuemadre

F: A ahí si paila, ósea al trabajo uno entraba y a los seis meses se quería salir y antes ...no lo dejaban, pues porque ya se cumplieron, ya lo estudian a uno

Jummm

Entonces ya saben quien es usted y ahí si ya usted podía andar po allá donde quiera

J: Y ahí se devolvió pa velu?

F: Yo Sali por leticia, estuve allá en el casquito ese de Colombia, ahí pase, pa salir por san Antonio, pajuil, pero, pero en puro deslizador

J: A ese del agua

F: Claro eso pura allá es pura agua allá lega uno por el caguan, desemboca el caguan al rio caqueta y ahí sube uno por el caqueta pa llegar allá a san Antonio, pajuil, por allá hay mucho control

J: ¿Control de quien?

F: control del ejercito nacional

J: ¿Para esa época por allá había mucho conflicto?

F: Ugggg nooo siempre lo a' vido por por por allá trabajan mucho es con, con narcotráfico y ganadería, la ganadería es muy grande con extensiones de tierra muy grande donde dañan la.. donde dañan el medio ambiente también demasiado

Hmmmm.

Claro, porque son selvas vírgenes.

J: ¿Y allí se meten y que hacen?

F: Pues las truezan pa que salga pasto

J: Hmm pa la ganadería

F: Pa la ganadería... si, pero eso es una inmensidad de arboles, son arboles de unos 30 metros.

J: Juemadre.

¿Entonces digamos estos cuantos tienen, como 3?

F: Me imagino, tienen como 1, 2,3,..... por lo menos unos 5 metros.

J: De 30 entonces son grandísimos.

F: Claro

J: Deben tener también troncos gruesos

F: Claros, mas grandes que esa tina, y mire así quedan los tajos, los cortes,eso allá por ejemplo, por ejemplo entran a esa selva y pican todo esto, todo lo mas delgado y pican y como esta aquel grande allá lo pican y van y le dan y se le van sobre esos, si? Ósea por estar picados de un lado cuando cae se tumba los chiquito y dejan la media hectárea en el suejo jajajja, si pillá? Eso es un desastre.

J: Claro, eso es fuerte pa la tierra.

F: Claro.

Es berraco, todo eso lo vi yo por allá.

J: ¿Y aquí no hay esas prácticas de joder la tierra o qué?

F: ¿Pero ya qué?

Pues ya qué, aquí no hay montañas, no hay excavación para oro tampoco hay, aquí en velú Las hubieron... si por allí, pero no sé qué pasaría, seguro no los dejaron unas máquinas escarbando.

J: Hmmm? ¿Hace cuanto fue eso?

F: Hace por ahí unos 15 años, 15 años mas o menos

J: Hace harto, tan raro que no hayan seguido, no?

F: Pues no se que pasaría o que se encontraron, pero como eso hay cuando escarbaron dice que eso ahí, ahí hay es unos entierros de los indígenas.

J: HMMMM?

F: Si, eso es es como le diga yo, es conjurao'.

J: También he escuchado hartas vainas, cuentos de esos de como donde hay entierros uno no puede hacer nada, porque porque uno va como con malas intenciones.

F: Si... Claro por ahí debe haber, pero si esta aquí se le corre allí, y si usted escarba allí se le corre pa acá esa vaina de merito, seguro quien sabe...

J: Pues yo he escuchado que más como por buen corazón y eso que usted llega y llega y sin buscarlo o... tin y se o encuentra.

Allá, contaba el, el, el vigilante de eso que el estaba allá en la tarde, como a las seis de la tarde ahí sentado, cuando se fijo sobre las rocas donde iban rompiendo.... Una batea.

Ujum.

Pero era una batea de puro oro, entonces el se fue pa alá con ganas de cogerla y pim la cogió y se la trajo, ahí donde el estaba, pero resulta que como eso pesaba y era grande... entonces se fue a buscar a otro pa que le ayudara a llevarla, pero cuando cuando vino... ya no estaba

J: Se hubiese guardado algo en el bosillo

F: Pero como era una batea ¿sabe que es una batea?

Si una vaina así.

Si eso, pero era muy grande y pille que a la otra noche vuelve y la miro ahí mismo, y se fue a cogerla, a agarrarla, pero ella como que se subía y imagínese, no lo alcanzo por nada.

J: ¿Eso allá?

F: Allá al pie del rio, aquí derecho no es ni lejos.

J: Ajuemadre, pero ¿qué otros conocimientos indígenas sabe de esta zona? Porque esta zona si es indígena, digamo yo había escuchado que, en el, pacande, había como una leyenda de, de Juan vaquero.

F: Si señor, Juan Vaquero, así se llamaba el, señor que, que vivía en esa época.

Y él ahí era el que? Vivía allá o era el dueño de Pacande?

Era el dueño de todo esto.

Entonces resulta que pa una semana santa, dicen las leyendas porque imagínese, eso debe ser por ahí qué? Por ahí unos 150 años.

Si mas o menos

Bueno resulta que pa una semana santa, bueno pa un viernes santo, que pues por ejemplo en caso mio, que tengo 50 y pico de años yo todavía creo en eso digamos que uno tiene que guardar esos días santos y no el se monto es el caballo y enlazo el toro que perseguía y ese animal de una se lo fue jalándolo y lo metió fue a ese cerro a ese hueco.

J: En Pacande?

F: Si, supuestamente lo metió como a una trocha, como a un camino.

Yo había escuchado que era como una cueva no?

Si, eso entra aquí y eso sigue bajando y disque hay escalones como si lo hubieran hecho.

J: Y nadie ha bajado?

F: Bajan hasta cierta parte donde una ya pierde el oxígeno

J: Debe ser onda esa vaina

F: Lógica, cuentan que una vez se fueron tres manes de aquí, cogieron eso unos planchones y el acpm pa bajar iluminados y empezaron a bajar y bajaron mucho y eso disque que hay cuartos a los lados como una piezas que eso de ahí sale es puro murciélago y eso huele a azufre y que bajan y otro y otro y otro cuarto a los costados, lo mismo todos con murciélagos, cuando ya siguieron allá, ya el aire faltó entonces se apagaron esas mechas y les tocó salir, bueno cuentan eso, bueno y entonces al otro, al Juan Vaquero seguro lo llevaron por allá que el toro ese, el diablo seguro era y ya no volvió a salir y que lo oyen gritar pa esos días.

Eso había escuchado que como pa semana santa se oyen gritos.

Si, grita como cuando usted arrea el ganado eeeejee.

J: Usted lo ha escuchado? Tampoco lo quiere escuchar?

F: Nooooo jajajaja yo soy nervioso.

Lo que, lo que si he escuchado bujar, bujar es ese cerro.

J: ¿el Pacande lo ha escuchado bujar?

F: Si señor.

J: Usted sabe porque se llama Pacande?

F: No, desde que yo nací se llama Pacande, en cambio el de allá si se porque se llama Gualeras.

J: Por qué?

F: Porque allá hay un resguardo que se llama gualera, según las leyendas indígenas, porque resulta que allí hay un picacho de loma, hay un picacho donde hay se paraban lo los guandos en unas épocas muy antiguas, se paraban los guandos, los chulos esos porque hay criban porque allí no podía subir nadie entonces ahí criaban, entonces por eso le dejaron gualera.

Esa comunidad aún se sigue ahí?

Si claro, pero venga no no se porque este se llamara pacande?

Cierto que el nombre suena raro, como al menos en el español no tiene una palabra exacta, es mas de una lengua indígena, digamos de los pijaos, pero venga hablando de los pijaos, usted conoce no se, eh hh historia o cultura sobre ellos.

F: Es mas, yo pertenezco a un cabildo pero yo no.... Yo no eso no su historia así, pues de pronto mucha pero uno no capta eso.

J: Pero, de esas historias que no capto, se las decías la familia o eran mas rumores como de Velú.

F: La familia, mi abuela, todos indígenas.

J: ¿y solo historias o también digamos formas de hacer cosas y trabajar?

F: Claro por ejemplo las cercas de piedra.

¿Cómo es eso?

F: Imagine, unas cerca que no utilizaban alambre sino pierda, entonces imagínese usted, ala en ese resguardo, yo pertenecía ahí pero yo me Sali porque eso es muy berraco porque hay mucho egoísmo, pero a mi no me gusta esas vainas así, lo mejor es no tener nada pero estar tranquilo si porque usted por ejemplo le dice un compañero, bueno vamos a ir a hacer unas cosas levantar muros ir a las huertas y por ahí unos dos le dicen que si y los otros 10 le dicen que no y se van solo hacen los que hacen y se zafan ¿si pillá? Pero si hay gente berraca, que van...

F: Pues eso dicen de los indígenas, que son unos berracos, pa trabajar y también pues pa la polita, y pues el vivier sabroso, digamos aquí por ejemplo, la comida no falta, desde que usted no sea flojo no le falta, por ejemplo porque digo.... Por eempo yo aquí tengo una parcela por allá en Marquetalia, así se llama ese terreno desde hace mucho tiempo, porque la otra Marquetalia es la de los guerreros, mis hermanos, tienen también, mi papá tiene, eeee entonces, que pasa pues es que cuando uno crece y trabaja necesita sus herramientas de trabajo y coger pescao, acá se come mucho pescao.

J: ¿Su familia le enseñó a cultivar y a pescar?

F: Si, digamos a nosotros nos criaron en la orilla de rio, del rio magdalena, mi papa trabajaba con eso el patron le dejo unas vegas, entonces el sembraba primero una hectárea, con plátano limón y otras cosas, y él y yo lo bajábamos en balsa, por el rio con estos vástagos, que se unen con pita en una línea así y hay montados, se sienta uno en los racimos y se va; eso después de amarrao no se hunde, uno no se moja, imagínese uno con 100-150 racimos.

J: ¿Quién les enseñó a hacer ese tipo de balsas?

F: Mi papá y a él lo enseñó el papá y los abuelos de él, imagínense, hay de pa arriba si me queda muy berraco saber quien les enseñó, digamos lo de los hilos, ¿este hilo pa donde va? Va pa encima si pillá? Entonces que hacen, ponen la balsa por otro lado, porque de aquí la va acomodan para que esta agua lo lleve y todo eso vea, usted tiene que saberlo porque si va el que no sabe hay queda estrellado y hundido, cuando yo le ayudaba a mi papá yo iba atrás empujando y el adelante guiándola, y el me decía “dele duro por ahí” que era pa sacarla, “voltee” “ayúdeme ayúdeme ayudeme”... porque si no nos hundíamos si pillá? Me decía a mí es que uno tiene es que mirar, porque en el río uno ve como el chorro de espuma... ¿sí? Entonces ese es el hilo, entonces si la palidaza esta allí o va a rimar pa allí usted se le va por este lado al chorro de espuma pa poder llegar porque sino no llega, y esta nave uno no la puede jalar con el canaleta, porque el trasero es anchísimo entonces usted siempre se lo pone, el trasero de la balsa va así.. va derecho, ¡así es! Entonces usted por ejemplo pa rimar aquí tiene que moverse pa que le pegue este chorro, pa que la empuje, porque si usted la atraviesa no hace nada, comienza es a bajar derecho y el que va allá delante es el que la va guiando

Si no esos son saberes ya muy viejos pero no sabría decirle si eran indígenas o no pues uno lo cree pero nunca sabe.

Si pues así es con casi todo jajajaja

X: Sino espero..... flaminio ábrame acá.

F: ¿Qué?

X: Que me abra acá.

F: Aaa pues como no abre la jeta....

J: Bueno don Flaminio muchas gracias por su tiempo

F: Si, no hay tiene pa que hable.

J: ¿Si si señor si ve que no eran preguntas difíciles?

F: Si.

B. Diario de campo:

Día 3.

Fecha: 20 de julio de 2024.	
Observación 1	<p data-bbox="451 420 1362 451">1:25pm</p> <p data-bbox="451 504 1362 777">Siendo 20 de Julio el ambiente se siente festivo, ayer en la noche hubo una caravana de carros que salieron del centro de Velú hasta Natagaima, esto, me cuentan las personas tanto de la vereda como externa a esta que es una tradición que lleva haciéndose por mucho tiempo (no me dieron fechas exactas), y que al parecer su construcción en lo único que cambio es en los carros y en las personas.</p> <p data-bbox="451 829 1362 1291">Esta caravana como dije anteriormente sale desde el centro de Velú y es abierta a todo público, esto implica que los carros, motos, camionetas se parquean en el centro de la vereda y allí recogen a la mayor cantidad de gente posible, esta gente no necesariamente tiene vínculo familiar con ellos recogen a quien sea y quiera participar de esta actividad, en mi caso un amigo de mi familia nos recogió en su camioneta con la parte de atrás destapada en la cual nos fuimos parados, es un trayecto interesante y más en mi posición tan exótica de solo ir parado en la parte de atrás de un carro, claro en algunas partes acelera y eso complicaba algo el trayecto.</p>
Observación 2	<p data-bbox="451 1339 1362 1858">En fin, a lo que nos compete, hoy es 20 de Julio, el día más anhelado por muchas de las personas que viven aquí al fin llego, intentando asear su casa, alistar la ropa, buscar la comida, es toda una ceremonia para cuando llegue la noche, sin embargo esto no es así para toda la población, pues en este momento me di cuenta de uno de los pasatiempos mas dañinos del sector, el alcohol, no creerán la cantidad de alcohol y personas tomando que vi este día, caminando bajo el rayo de sol que parecía castigarlos por haber tomado, iban lento, cansados, pero con una lata en la mano y un trapo mojado en la otra; yo mismo fui participe de esto, pues en casi todas mis entrevistas me vi envuelto de una u otra manera a la cerveza, toman para olvidar,</p>

	<p>toman para recordar, toman para cantar y toman para dormir, es una cultura muy unida a la cerveza, y al olvido.</p> <p>Una vez bajamos me di cuenta de la cultura vallenatera de la región, es impresionante la cantidad de vallenatos me aprendí en tan solo 4 días de estar allí, algunos los recordé y otros los descubrí, respecto a la economía la cerveza mueve gran parte de esta al igual que el entretenimiento como algunos juegos inflables y demás.</p>
<p>Observación 3</p>	<p>Otro hecho sumamente interesante es que las discapacidades son increíblemente ignoradas, no lo digo de manera negativa, es un punto muy positivo, pues vi muchas personas con algunas dificultades tanto cognitivas como físicas y en ningún momento se les incluyo, siempre estuvieron dentro del movimiento de la sociedad veluceña, no se les trata diferente por x cosa, simplemente es otra personas de allí, el caso más impresionante que llegue a ver es de una persona sorda, la cual tenía aproximadamente unos 40-50 años y que era muy querida por todos, su forma de comunicarse efectivamente era por lengua de señas lo cual evidencio dos grandes cosas, la primera es que la gran mayoría de personas conocen este lenguaje por costumbre, pues él hablaba y conversaba con muchísimas personas de diferentes edades y todas y cada una era capaz de mantener una conversación con él (a excepción de las personas que no eran de Velú, que iban de visita y demás), el otro hecho que se me hizo peculiar es que yo al tener cierto control sobre este idioma creí que podría hacerle conversa lo cual si y no, pues cuando fuimos a hablar me di cuenta que no es lengua de señas literalmente, es un hibrido entre la lengua de señas que todos conocemos y una forma mas privada de la región, modismo, formas de señalar cosas son más intrínsecas al territorio que al mismo lenguaje, esto permitió que a población veluceña no tuviera si o si que aprender un nuevo idioma sino que más bien con base a lo que todos hacemos con las manos se adhirieron a este idioma y lo fusionaron.</p>
<p>Análisis 1</p>	<p>Al referirse “al olvido” anteriormente me refiero a otra parte de la población, casas escondidas bajo el calor y árboles, caminos llenos de polvo y sed, al estar las casas una</p>

	alejada de la otra es factible que los ancianos en tal caso que vivan solos permanezcan así incluso este día tan importante para la zona, el olvido es una práctica muy habitual en la vereda que explicaré más adelante.
Análisis 2	Es tarde, estuve hablando con muchas personas sobre velu y casi todas llegaron a una conclusión, las personas son envidiosas, al parecer el lugar no es idóneo como se percibía en un principio.

C. Fotografías:



Figura 18. Sesión Clase decimo. Material de clase y orden del salón



Figura 19. Actividad, Historia mía, historia nuestra. viendo un árbol genealógico de mi familia después de acabar la clase..



Figura 20. Actividad grabando nuestras voces, con la grabadora profesional, entre chistes, chismes, historia y creencias se construyó una forma de percibir el mundo para ellos.



Figura 21. fin de segunda actividad, *Historias en los dedos, pintando como nos percibimos.*

Bibliografía.

Angarita, J. J. Campo, J. N. (2015). La educación indígena en proceso: Sujeto, escuela y autonomía en el Cauca, Colombia. *Entramado*, 11(1), 176-185.

Antorveza, A. T. (1992). *La colonización española del Tolima: siglos XVI y XVII* (Vol. 1). FUNCOL-Cuadernos del Jaguar.

Brito Lorenzo, Z. (2008). Educación popular, cultura e identidad desde la perspectiva de Paulo Freire. En M. Godotti, M. V. Gomez, J. Mafra & A. F. de Alencar (Comp.), *Paulo Freire. Contribuciones para la pedagogía*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Chaparro Amaya, A. (2008). *Destrucción de los Pijaos dio vida al estado colombiano*.

Cubillos, J. C. (1946). Apuntes para el estudio de la cultura Pijao. *Boletín de Arqueología*, 2(1), 47-81.

Díaz García, M. A., & Estupiñán Soler, N. (2019). Desafíos de la educación popular en la escuela. *Revista Aletheia*, 11(2), 87-106.

Didonet Vital, L. (2012). Educación infantil en Perú y América Latina: Un desafío ante las múltiples infancias. *Revista Educación*, XXI(40).

Fernández Nares, S. (2009). Consideraciones sobre la teoría socio-crítica de la enseñanza. *Enseñanza & Teaching: Revista Interuniversitaria de Didáctica*, 13. Recuperado de <https://revistas.usal.es/tres/index.php/0212-5374/article/view/4079>

Freyle, J. R., & Valenzuela, D. A. (1979). *El carnero* (Vol. 66). Fundación Biblioteca Ayacuch.

Goetz, J. P., & Lecompte, M. D. (1988). *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*.

Gómez, B. R. (2004). La investigación-acción educativa y la construcción de saber pedagógico. *Educación y Educadores*, 7, 45-56.

Hagège, C. (2009). *On the death and life of languages*. Yale University Press.

Hall, S. (2003). Introducción: ¿Quién necesita identidad? En *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39).

Luna-Gijón, G., Nava-Cuahutle, A. A., & Martínez-Cantero, D. A. (2022). El diario de campo como herramienta formativa durante el proceso de aprendizaje en el diseño de información. *Zincografía*, 6(11).

- Loaiza, F. R. (2002). *La educación indígena en Colombia: Referentes conceptuales y sociohistóricos*.
- López, L. E. (2001). La cuestión de la interculturalidad y la educación latinoamericana. *Análisis de perspectivas de la educación en la región de América Latina y el Caribe*, 1, 382-406.
- Mezirow, J. (2008). An overview on transformative learning. *Lifelong Learning*, 40-54.
- Mejía, M. R. (2014). La educación popular: Una construcción colectiva desde el Sur y desde abajo. *Education Policy Analysis Archives/Archivos Analíticos de Políticas Educativas*, 22, 1-31.
- Molano, O. (2015). Identidad cultural: un concepto que evoluciona. *Revista Opera*.
- Montenegro Bravo, X. (2023). *Relaciones intergeneracionales entre adultos mayores y adolescentes de la comunidad indígena del resguardo de Ipiales* (Doctoral dissertation, Universidad de Nariño).
- Moreno Beltrán, Y. (2022). Educación e interculturalidad: Propuesta desde los pueblos étnico-territoriales reconocidos desde 1991 en Colombia. *Novum Jus*, 16(1), 187-208.
- Phillipson, R. (1997). Realities and myths of linguistic imperialism. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 18(3), 238-248.
- Ramírez Iñiguez, A. A. (2017). La educación con sentido comunitario: Reflexiones en torno a la formación del profesorado. *Educación*, 26(51), 79-94.
- Ramírez Poloche, N. (2012). La importancia de la tradición oral: El grupo Coyaima - Colombia. *Revista Guillermo de Ockham*, 10(2), 129-143.

Reyes, G. (2022). ¿Y para qué enseñar lengua indígena? Subjetivaciones desde las experiencias de formación del docente indígena. *Revista Interdisciplinar Arista-Crítica*, 2, 114-120.

Rojo, G. R. (2022). ¿Y para qué enseñar lengua indígena?: Subjetivaciones desde las experiencias de formación del docente indígena. *Revista Arista-Crítica*, 2, 114-120.

Salinas Traslaviña, M. I. (2016). Saberes ancestrales del pueblo NASA del Tolima. Aportes a la educación intercultural (pp. 52-70).

Taylor, C. (1996). Identidad y reconocimiento. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 7(7), 10-19.

Velásquez Arango, J. J. (2021). Nuevas perspectivas para la historia del pueblo Pijao, siglos XVI y XVII. *Fronteras de la Historia*, 26(1), 256-279.

Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. *Construyendo interculturalidad crítica*, 75(96), 167-181.

Zarazo, D. S. R. (2016). El CRIT: El renacer Pijao. *Ciencia Política*, 11(21), 6.

Zwisler, J. J. (2018). The intergenerational perception of the causes and effects of language loss in the Pijao community of Natagaima, Colombia. *Lenguaje*, 46(2), 220-241.