

**LA ECOLOGÍA DE LOS SABERES Y EL BUEN VIVIR  
COMO ESTRATEGIAS DE PAZ Y CONVIVENCIA  
EN TERRITORIOS AFECTADOS POR LA  
VIOLENCIA**

**Proyecto de investigación  
Informe final**

Wilson Martínez Guaca  
Dianny Guerrero Montilla

Diciembre de 2020  
ISSN 2539-0732



# LA ECOLOGÍA DE LOS SABERES Y EL BUEN VIVIR COMO ESTRATEGIAS DE PAZ Y CONVIVENCIA EN TERRITORIOS AFECTADOS POR LA VIOLENCIA.

Informe final. Proyecto de investigación.

## AUTORES:

**Wilson Martínez Guaca.** Investigador principal. Periodista, Licenciado en Lingüística y Literatura de la universidad de la Amazonía, Magister en Estudios Políticos de la universidad Javerina y candidato a doctor en Comunicación de la universidad de La Plata (Argentina). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6059-9383>.  
wmartinez@unicatolica.edu.co

**Dianny Guerrero Montilla. Coinvestigadora.** Comunicadora social de la universidad Santiago de Cali, especialista en Desarrollo Comunitario de la universidad del Valle y magíster en Comunicación de la universidad Autónoma de Occidente. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5020-6424>. dguerrero@unicatolica.edu.co

## **CONTENIDO**

1. RESUMEN
2. INTRODUCCIÓN
3. JUSTIFICACIÓN
4. EL PROBLEMA
  - 4.1 ANTECEDENTES DEL PROBLEMA
  - 4.2 PREGUNTA PROBLEMA
5. OBJETIVOS
  - 5.1 GENERAL
  - 5.2 ESPECÍFICOS
6. MARCO TEÓRICO Y ESTADO DEL ARTE
7. METODOLOGÍA
8. RESULTADOS
  - 8.1 UN RELACIONAMIENTO FRENTE A LA ECOLOGÍA DE LOS SABERES Y EL BUEN VIVIR COMO ESTRATEGIAS DE PAZ Y CONVIVENCIA. PRODUCTOS DE LA PRIMERA Y SEGUNDA FASE.
  - 8.2 RECONOCIMIENTO DEL CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO DEL TERRITORIO NASA EN EL NORTE DEL CAUCA
9. CONCLUSIONES
10. FUENTES DE DOCUMENTACIÓN
11. ANEXOS (SE ANEXAN LOS DIEZ PRODUCTOS ARROJADOS POR LA INVESTIGACIÓN).

## 1. RESUMEN

El presente informe final recoge los diferentes procesos desarrollados en el proyecto de investigación “La Ecología de los Saberes y El Buen Vivir como estrategias de paz y convivencia en territorios afectados por la violencia”, realizado durante el periodo comprendido entre agosto de 2019 y julio de 2020, que se prolongó incluso hasta diciembre de 2020, por la participación en seminarios, congresos y presentación de ponencias, artículos y capítulos de libro.

El proyecto se desarrolló en un alto porcentaje en medio de la pandemia del Covid 19 y en condiciones difíciles de orden público en el territorio escogido como muestra lo que hizo, que la presencia en las comunidades debió cambiarse por indagaciones documentales y publicaciones de prensa.

**Palabras claves:** Ecología de Saberes, Buen Vivir, Paz Decolonial, Representaciones Sociales, Idiomas Propios, Gobierno Propio, Comunicación Propia.

## 2. INTRODUCCIÓN.

El presente proyecto profundizó e hizo un análisis comparativo de los conceptos de “Ecología de los saberes” y “Buen vivir” poniendo en diálogo la visión europea y la visión andina de una vida en armonía y mostrando su aplicación en unos territorios particulares afectados por la violencia, mostrando así un opción para consolidar climas de paz y reconciliación en regiones afectados por los conflictos armados, concretamente en territorios indígenas Nasa del norte del Cauca, Colombia

La investigación surgió de la inquietud por conocer como han hecho o qué están haciendo algunos pueblos colombianos para construir sociedades en armonía social y política, luego de sufrir el impacto de la violencia y que sus territorios fueran escenarios de confrontación.

El proyecto se movió entre dos grandes fuentes teóricas: de un lado los trabajos del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, especialmente sus planteamientos recopilados en su publicación “las epistemologías del sur” y concretamente en su teoría de la “Ecología de los saberes” (2011). De otro lado en los trabajos relacionados con el Buen Vivir desde la perspectiva indígena como los de Fernando Huanacuni (2010) en Bolivia, los de Alberto Acosta (2015) en Ecuador, los de Arturo Escobar en sus propuestas de sentipensar con la tierra (2014) y Pluriverso (2018) y las concepciones de los sabedores Nasa del norte del Cauca como Marcos Yule, Joaquín Viluche, entre otros (2019). Estos dos grande ejes teóricos se transversalizan por una visión decolonial de la paz a la manera de Anctil Avoine, P y Paredes (2018), quienes profundizan en la necesidad de romper con la visión de paz liberal para ir a la de la paz decolonial que implica llegar a unos procesos desde las bases poblacionales.

El proyecto identificó la aplicación de las categorías y vivencias de La Ecología de los Saberes y El Buen Vivir como estrategias de paz y convivencia en territorios afectados por la violencia, para lo cual inicialmente profundizó en las visiones de la “ecología de los saberes” y del Buen Vivir, como posibilidades para una armonía social, desde la particularidad de los contextos y luego reconoció el contexto sociopolítico de los territorios, donde se aplican las vivencias de la “Ecología de Saberes” y del “Buen Vivir” para finalmente explicar las actuales representaciones sociales y políticas propias de las comunidades que hacen parte de la muestra.

La investigación se planteó desde un paradigma epistémico decolonial, basado en el enfoque metodológico de la “proximidad” (Suárez Krabbe, 2011) que recoge los postulados Dusselianos, quien la diferencia de la “proxemia” porque esta, la proximidad es “aproximarnos en la fraternidad, acortar distancia hacia alguien que puede esperarnos o rechazarnos, darnos la mano o herirnos, besarnos o asesinarlos” (Dussel. 1996:30); este enfoque de la “proximidad” se conjuga con el enfoque cualitativo que implica a su vez la interpretación desde la inducción y la holística y coincide con el enfoque “coinvestigativo” planteado por Zaffaroni y Juarez (2014) como forma de construir

conocimiento con los sujetos (colectivos y comunidades) y con el CCRISAC Crianza y cultivo de saberes y conocimientos, de los Nasa que plantea que el investigador se baje de esta investidura y adquiera la de miembro de la comunidad para, desde allí, posibilitar que esta se convierta en la investigadora y no sea la investigada.

El trabajo pretendió aportar a la búsqueda de opciones para los “postconflictos” que permitan repensar al mundo más allá del desarrollo “[...] en una visión más integral de la vida, no solo centrada en lo material y económico, sino que incorpora el goce, el coexistir con el entorno, la preservación de formas comunes de vivir” (Escobar, 2017).

### **3. JUSTIFICACIÓN.**

La idea de desarrollo impuesta desde las altas esferas norteamericanas, que llevaron a dividir al mundo entre desarrollados y subdesarrollados, algo así como los exitosos y los fracasados, entró en crisis cuando ese modelo de “vida buena”, no copó toda las múltiples realidades locales, entre ellas las comunidades indígenas latinoamericanas, quienes en medio de políticas que justifican el crecimiento acelerado, intentan pervivir como pueblo en territorios que cobijan gran parte de su historia, cultura y tradiciones y donde mantienen vivo su pensamiento, ese que convive con los espíritus y la naturaleza.

Uno de los pueblos originarios más activos en la oposición a ese concepto de desarrollo es la comunidad Nasa del norte del Cauca, que hoy después de más de 500 años de dominación y exclusión se levanta para recuperar sus territorios y preservarlos como espacios de convivencia armónica para sus comunidades, objetivo que en parte han logrado consolidar en el llamado “postconflicto” que vive el país, logro que vale la pena abordarse para que sirva como guía en los retos actuales de la construcción de una Colombia más equitativa, armónica y en paz.

Los planes de vida de las comunidades indígenas intentan no adherirse a las ideas de desarrollo impuestas por el Plan Nacional de Desarrollo, “El Plan de Vida conlleva una

propuesta de construcción y reconstrucción de un espacio vital para nacer, crecer, permanecer y fluir. El plan es una narrativa de vida y sobrevivencia, es la construcción de un camino que facilita el tránsito por la vida y no la simple construcción de un esquema metodológico de planeación” (Cabildo, Taitas; 1994 en Quijano 2012: 263). En este sentido se puede evidenciar como cada resguardo indígena piensa, discute y realiza su propio plan de vida que es distinto y muy propio a las realidades de su propia comunidad, permitiendo así construir su propia visión de bienestar frente al “Buen Vivir”. El vivir en armonía no es un modelo universal, por el contrario refuta las posturas de imposición y unificación, ya que se sustenta “más bien en un conjunto de cosmovisiones particulares y contextuales” (Gudynas, 2011: 443) bajo esta postura se intenta crear un modo de vida distinto, desarraigando el pensamiento occidental, por consiguiente el “Buen Vivir” en comunidades indígenas significa la vivencia y construcción de una vida armónica que está en transición, para desde allí descolonizar unos estilos de vida que fueron impuestos inicialmente por europeos y que hoy se siguen reforzando desde los sectores dominantes. Es en esa visión de Buen Vivir que pueblos indígenas del norte del Cauca avanzan en la superación de la violencia que ha azotado a sus territorios, aprovechando algunas de las circunstancias y apoyos que se dan con motivo de los postacuerdos, convirtiéndose en un referente nacional y mundial.

Pero si el Buen Vivir como mirada de sociedad que nace en los pueblos indígenas andinos se convierte en una opción para avanzar en la consolidación de sociedades equitativas y armónicas, la Ecología de los Saberes, está confrontando los modelos de vida del primer mundo basados en la globalización y la modernidad y posibilitando que estas sociedades consideren la diversidad, lo subalterno, lo medioambiental y lo local, provocando así un verdadero sismo no solo en las estructuras sociales sino también en la discusión académica.

Tanto el Buen Vivir como la Ecología de Saberes, son visiones de mundo que subvierten los epistemes europizantes universalistas, rompiendo los paradigmas de la modernidad y permitiendo la construcción de sociedades capaces de superar las violencias que las

han azotado, por lo tanto su estudio y vivencia son de vital importancia en la búsqueda de encontrar el camino para la consolidación de la paz en Colombia y para la construcción de un mundo mejor.

La posibilidad de abordar en conjunto con profesores de la universidad Loyola de Córdoba, España, esta temática del Buen Vivir y de la Ecología de Saberes, se convierte en una ocasión especial para confrontar desde lo académico visiones de mundo de estas dos latitudes, fortaleciendo así los conocimientos de unos y otros y aportando de paso a la consolidación de acciones investigativas colaborativas que puedan aportar con sus productos a la superación de las dificultades sociales y políticas de cada territorio.

## **4. EL PROBLEMA**

### **4.1. ANTECEDENTES DEL PROBLEMA.**

Colombia ha sufrido en los últimos sesenta años un conflicto armado que provocó la muerte, el desplazamiento y la desaparición de miles de personas, causando un gran impacto social, económico, político y emocional en su población. Este conflicto pareció llegar a su fin con la firma del acuerdo de paz entre el gobierno y las FARC, las más numerosa y beligerante de las guerrillas, sin embargo los sueños de un país tranquilo parecen disolverse con el actual clima enrarecido por la acción de nuevos grupos armados que están copando los territorios que dejó las FARC luego de su desmovilización y por la resistencia que tienen grupos sociales y políticos enclaustrados en el poder que han hecho de la guerra su caudal electoral y hasta económico.

Frente a esta difícil situación algunas comunidades indígenas del norte del Cauca han logrado consolidar estrategias sociales y políticas que revitalizan a la comunidad, cierran el paso a los violentos y orientan unas formas otras de vida opuestas al modelo



de “desarrollo” imperante, las cuales se convierten en un modelo a seguir si se quiere realmente superar la violencia.

Estas otras construcciones sociales hacen parte de lo que pasa en América Latina, donde después de largos periodos de dominación producto de la colonización europea, se han generado, a partir de las tres últimas décadas del siglo XX, luchas organizadas por parte de los pueblos originarios frente a la defensa y lucha por su territorio. La llegada del siglo XXI abrió la visión de mundo, no solo desde el uso de las tecnologías y desde la globalización, sino también desde las otras construcciones de mundo que enuncian los movimientos sociales y grupos subalternos, quienes distan del modelo capitalista para, desde sus experiencias de resistencia, contribuir a la consolidación de sujetos más autónomos en realidades más comunales.

Por su parte en España, azotada a mediados del siglo XX por una guerra civil, se han logrado construir sociedades más equilibradas social, económica y políticamente, que sin embargo luchan por sanar completamente las heridas del conflicto y enfrentan nuevos retos frente a la crisis del modelo de sociedad actual. Allí en la España, otrora símbolo del colonialismo, la dominación y la depredación de los pueblos, también se experimenta en la actualidad el desencanto y la incertidumbre, que sin embargo algunas comunidades están tratando de superar acudiendo a formas sociales y políticas basadas en el respeto a la diversidad de todos los seres y de la naturaleza.

Las prácticas sociales y políticas de estas comunidades, tanto de España como de Colombia nos planteó el interrogante de ¿Qué perspectivas sociales y políticas pluriversales pueden aplicarse en comunidades afectadas por la violencia? o dicho de otra manera ¿cómo han hecho algunas comunidades españolas y colombianas para construir sociedades en armonía social y política, luego de sufrir el impacto de la violencia y que sus territorios fueran escenarios de confrontación?.

## **4.2. PREGUNTA PROBLEMA**

¿ Cómo se perciben las representaciones sociales de la comunidad indígena Nasa en cuanto al Buen Vivir como estrategia de paz y convivencia en el municipio de Toribio – Cauca ?

## **5. OBJETIVOS**

### **5.1 Objetivo General**

Comprender las representaciones sociales de la comunidad indígena Nasa en cuanto al Buen Vivir como estrategia de paz y convivencia en el municipio de Toribio – Cauca.

### **5.2 Objetivos Específicos**

Hacer una revisión teórica - conceptual de las representaciones sociales del Buen Vivir y la ecología de saberes.

Reconocer el contexto sociopolítico del territorio de Toribio - Cauca, donde surge una experiencia significativa en “Buen Vivir”.

Identificar la representación social del Buen Vivir que ha permitido el fortalecimiento comunitario para afrontar los actores violentos que afectan la armonía del territorio.

## 6. MARCO TEÓRICO Y ESTADO DEL ARTE.

**Marco teórico.** La presente propuesta de investigación tiene cuatro grandes fuentes teóricas:

Las teorías sobre la “Ecología de los saberes”, que tienen en el sociólogo portugués Boaventura De Sausa Santos a su principal exponente.

Las teorías del “Buen Vivir”, que para el presente trabajo tienen como fuentes principales al boliviano Fernando Huanacuni (2010), al ecuatoriano Alberto Acosta (2015) y al colombiano Arturo Escobar (2014 – 2018); pero las fuentes esenciales para abordar el Buen Vivir son las comunidades Nasa del norte del Cauca y sus sabedores ancestrales.

La visión de paz que parte del concepto de paz plural o las “paces”, que propone el español Vicent Martínez Guzmán (2009) para luego fundamentarse en el trabajo realizado por Anctil Avoine, P y Paredes (2018), quienes profundizan en la necesidad de romper con la visión de paz liberal para ir a la de la paz decolonial que implica un rompimiento con la “colonialidad de la paz”, manejada desde unos actores dominantes para llegar a unos procesos desde las bases poblacionales.

La otra fuente teórica es la “representación social” que desde los planteamientos de Moscovici, se asume como un estudio psicosocial que trae consigo un proceso cognitivo en los individuos, el cual involucra la socialización, y la comunicación como elementos indispensables en el desarrollo de todo ser humano, sin embargo desde la óptica de lo colectivo se elabora una concepción conjunta que debe ser guiada y comunicada con un propósito común, porque la construcción de esta se generan en relación al contexto o medio social. Desde esta perspectiva es importante establecer los dos elementos fundamentales en las representaciones sociales, el primero es el que está relacionado con lo cognitivo, aspecto que involucra la memoria y la manera como ella posibilita la información, y el segundo aspecto es el elemento funcional e interactivo, ese que se sustenta en el intercambio de ideas y la manera como los individuos se relacionan de acuerdo al modo en el cual se encuentran.

En este sentido cabe subrayar cuatro tipos de representaciones sociales (Doise, 1986, 1991, 1993) están las imágenes sociales que surgen de procesos intraindividuales en las que el individuo organiza su experiencia dentro del entorno social; las representaciones sociales surgidas en contextos interindividuales e intrasituacionales; las representaciones colectivas que surgen dependiendo de la posición social que ocupa el sujeto, en las relaciones sociales y en el nivel de los valores y creencias compartidas por los sujetos.

También relacionado con las “representaciones sociales”, Jodelet, retomando los planteamientos de Moscovici plantea que es una expresión que viene del lenguaje erudito para insertarse en el lenguaje cotidiano y convertirse en una categoría de “Sentido común” (1986, p.12). “[...] donde, representar es sustituir a, estar en lugar de. En este sentido, la representación es el representante mental de algo: objeto, persona, acontecimiento, imagen, etc. Por esta razón, la representación está emparentada con el signo, con el símbolo» (Jodelet, 1984: 475). En este sentido Jodelet, indica que la representación se realiza en algo, un signo, una figura, como cuando se conviene que una rosa roja representa el amor, lo que implica que necesariamente como ella “a toda figura corresponda un sentido y a todo sentido corresponda una figura» (Jodelet, 1984: 476).

En términos lingüísticos de Saussure, la representación vendría a ser el “significado”, es decir la imagen acústica que una persona hace de un objeto o una situación y que luego lo representa en forma de habla o de escritura, mediante el “significado”. Este significado o “representación”, llevado a lo social, es entonces “una manera de interpretar y de pensar nuestra realidad cotidiana” (Jodelet, 1984: 473), es en otras palabras el conocimiento o los saberes sociales, o dicho de otra manera los “sistemas de referencia que nos permiten interpretar lo que nos sucede» (Jodelet, 1984: 472).

Cuando se habla de “representaciones sociales”, de acuerdo a Jodelet, es un conocimiento o un saber compartido por un grupo particular de personas, que tienen unas particularidades y similitudes de espacios, cultura, ideología y hasta territorio con lo cual se puede afirmar que el sujeto es portador de determinaciones sociales, cuya

base de representatividad está en “la reproducción de los esquemas de pensamiento socialmente establecidos, de visiones estructuradas por ideologías dominantes o en el redoblamiento analógico de relaciones sociales» (Jodelet, 1984: 480).

Todas estas teorías, se confrontan y se encuentran con la visión de paz del pueblo Nasa, que coincide con el sueño último de esta comunidad que es el Buen Vivir (Wët Wët Fxi' zenxi) y el Buen Caminar (Wët Wët Uguñi), que parten de un gobierno propio el “Kwe Kwe Kiwe Nej'wesx”.

**Estado del arte.** Relacionamos algunos de los trabajos que nos han servido como Estado de Arte para acercarnos a esta temática de la comunicación, el Buen Vivir y la Paz: La recopilación “Dosier territorios y construcción de paz”, elaborado en 2016 por el Centro de Investigación y Educación Popular/Programa por la Paz (CINEP/PPP) y la Escuela Nacional Sindical (ENS), que consiste en una serie de artículos y reseñas que reflexionan sobre la “posibilidad de iniciar procesos de construcción de paz de “abajo hacia arriba”, respondiendo a las características propias de los territorios y orientados a la integración e inclusión nacional”. Los artículos permiten mirar la paz en Colombia desde lo local o territorios, teniendo en cuenta las particularidades y potencialidades de cada contexto y también las particularidades en que se vivió allí el conflicto armado (2016).

El libro “Paz desde los territorios, una mirada subregional. Agenda de Paz Nariño”. Elaborado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo PNUD en 2015 que recoge una serie de documentos clasificados en cuatro grandes partes: Ruta constructora Agenda de Paz Nariño. La paz en la voz de las mujeres nariñenses. Visión sectorial de la paz para Nariño y Paz desde los territorios, una mirada subregional. En esta publicación se muestra la enorme diversidad del pueblo nariñense y la posibilidad de adelantar acciones de paz teniendo en cuenta esa diversidad.

Otro antecedente es también el documento realizado por el PNU titulado “Cauca: análisis de la conflictividades” y publicado en 2014, en el cual se hace un recorrido histórico por los conflictos en este departamento, sus causas estructurales, sus impactos y las acciones de los diferentes actores para finalmente plantear diversos elementos para el diseño de programas de construcción de paz, desde la perspectiva que ellos denominan “visión de políticas integrales”.

Por su parte Daniel Ricardo Martínez Bernal en su publicación “La No violencia en los Nasa, del norte del Cauca: relaciones entre la teoría y la experiencia específica”, publicada por la revista Polis, 2016, que se refiere a las formas de resistencia de los indígenas caucanos como ejemplo para la solución de los conflictos y de hacer política sin el uso de las armas en contextos de violencia, que el autor presenta como “experiencias representativas donde hay luchas de tipo “genéricas”, pero también perdurables o “específicas”, como producto de la evolución de un pensamiento histórico y resistencia”.

Otro texto base para abordar el tema de la construcción local de paz en Jambaló desde el Buen Vivir, es el presentado por el profesor Juan Carlos Amado en la revista Viva La Ciudadanía con el título “Paz territorial y Buen Vivir: desde abajo y con la tierra” en el que resume lo tratado en la II Bienal internacional de educación y Cultura de paz, realizada en Bogotá y plantea que lo que el denomina como “paz territorial” que es la construcción de esa paz desde los territorios “especialmente aquellos cuyas comunidades han padecido la guerra y que hoy están haciendo grandes esfuerzos para hacer “paces” con justicia social, ambiental y cognitiva, tal como lo propone el Buen Vivir. El autor señala que es necesario “construir estrategias educativas, comunicativas y estéticas que hagan posible comprender las múltiples causas de la guerra así como generar pedagogías dialógicas que aporten reflexiones para que, como sociedad, empecemos a transitar de la guerra a una paz estable y duradera”.

Otro referente que permite un acercamiento al Buen Vivir y la paz es el trabajo de grado titulado “Representaciones sociales del buen vivir y del conflicto social. imaginarios,

significados y prácticas de construcción de paz en la asociación de mujeres del oriente antioqueño –a.m.o.r.”, realizado por Alhen David Ramírez Ceballos para la universidad de Medellín, en 2016, en el que analiza los procesos de construcción de paz con “nuevas herramientas analíticas antropológicas” entre las que exalta las “representaciones sociales, el buen vivir, el conflicto social y la construcción de la paz”. El trabajo permite un acercamiento a lo que el autor llama nuevos imaginarios sociales como el Buen Vivir y a nuevos enfoques investigativos en el tema de la paz en Colombia.

También relacionamos como antecedente para abordar esta investigación la monografía para optar el grado de magister en Biótica en la universidad Javeriana de Bogotá (2017), elaborado por Tulia Yamile Garzón Riaño, con el título “Reconciliación y Buen Vivir: una lectura ético-política” en el cual aborda las perspectivas o modelos para los procesos de reconciliación en Colombia para luego profundizar en las prácticas ancestrales del Buen Vivir desde los enfoques indigenista, biocentrista, y socialista, todo esto a la luz de profundizar cómo estos procesos favorecen la Reconciliación política, en particular la verdad, la reparación y no repetición, y el arrepentimiento y el perdón.

## **7. METODOLOGÍA**

**Paradigma y enfoque de la investigación.** La investigación se planteó desde un paradigma epistémico decolonial, basado en un enfoque de la “proximidad” (Suárez Krabbe, 2011) que recoge los postulados Dusselianos, quien la diferencia de la “proxemia” porque esta, la proximidad es «aproximarnos en la fraternidad, acortar distancia hacia alguien que puede esperarnos o rechazarnos, darnos la mano o herirnos, besarnos o asesinarlos» (Dussel. 1996:30); este enfoque de la “proximidad” se conjuga con el enfoque cualitativo que implica a su vez la interpretación desde la inducción y la holística.

Este paradigma epistémico decolonial, también coincide plenamente con el enfoque “Coinvestigativo” de Zaffaroni y Juárez (2014) “de una forma de construir conocimiento

con los sujetos (colectivos o comunidades), lo que se promueve desde la apertura de un pensamiento epistémico (Zemelman, 2008) que decide “colocarse ante las circunstancias de la realidad”, distanciándose del pathos de la ciencia moderna para recuperar, en términos de una ecología de saberes (Souza Santos) las prácticas y los saberes locales”. A la vez el paradigma metodológico propuesto coincide con lo que los Nasa denominan como el CCRISAC (Crianza y cultivo de saberes y conocimientos) que plantea que el investigador se baje de esta investidura y adquiera la de miembro de la comunidad para desde allí posibilitar que esta se convierta en la investigadora y no sea la investigada, lo que implica una investigación propia (Smith, 2012, citado por Ossa Parra, 2014) en una clara práctica de lo que De Souza Santos (2011) denomina las “Epistemologías del sur” o la “ecología de los saberes”.

Este enfoque si bien retoma algunos elementos de la etnometodología y de la Investigación Acción Participación, va más allá de estas dos tendencias metodológicas, pues busca comprender y reflexionar sobre los saberes y construcción comunicacionales de la comunidad indígena a partir de los comportamientos cotidianos que vivencian en el medio propio (etnometodología), no se queda en esa sola inserción sino que interacciona conjuntamente con los comunicadores y la comunidad local, lo que permite que haya un encuentro horizontal con las prácticas y los saberes locales. En lo relacionado con la Investigación Acción Participación, se aleja de esta varios aspectos, entre ellos con en la “dimensión del poder” y en el “orden del saber” lo que implica romper con la forma de hacer ciencia desde la academia “que obtura la verdad del actor social y la subyuga (cuando no la niega o enmudece)” (Zaffarony y Juárez, 2014), lo que Santiago Castro denomina como la “hybris del punto cero” (2007).

Por consiguiente la inserción en la comunidad, las prácticas comunicativas conjuntas, las entrevistas semi-estructuradas, los grupos de discusión y las notas de campo son los instrumentos utilizados para el presente proyecto.



### **Técnicas de recolección de la información.**

- Revisión documental.
- Insercción comunitaria.
- Entrevistas semi-estructuradas.
- Entrevistas no estructuradas.
- Observación participante.
- Talleres de participación.

### **FASES**

El proyecto se realizó en tres momentos el primero fue el teórico desde la revisión documental, el segundo práctico donde se desarrolló el trabajo de campo y el tercero que corresponde a la sistematización y análisis de la experiencia, aunque cabe aclarar que a partir de del segundo momento se inicia con la recolección de la información, es en el tercer momento donde se fortaleció la organización y reflexión de datos significativos en el proceso investigativo.

**Primera fase:** Teorización. Esta primera fase se dividió en dos momentos, el primero realizó un paralelo entre el “Buen Vivir” y la “Ecología de saberes”. El segundo momento realizó una exploración documental sobre la conceptualización de teorías para la paz y convivencia en relación o articulación con la comunicación, la ecología de saberes y el Buen Vivir. Para ello se hizo necesario el fichaje de artículos que permitieron identificar estos conceptos, ideologías y metodologías que le aportaron a la consolidación de la temática, comunicación, ecología de saberes y Buen Vivir para la paz.

**Segunda fase:** trabajo de campo. Inicialmente estaba planteada una inmersión en algunas comunidades Nasa del norte del Cauca, la cual no fue posible, primero por los problemas de orden público de la zona y luego por las restricciones de la pandemia del coronavirus. Frente a esta dificultad se acudió a los materiales testimoniales recogidos con anterioridad y al reconocimiento documental del contexto sociopolítico de estos territorios. La indagación sobre las representaciones sociales de la ecología de saberes y el buen vivir como formas de mantener la armonía territorial frente a la acechanza

constante del conflicto armado, se realizó mediante el seguimiento a publicaciones de los gobiernos propios en sus respectivas páginas web y a las realizadas en las páginas del CRIC y de la ACIN.

En esta parte de la investigación se encontró la necesidad de profundizar sobre el “gobierno propio” de estos pueblos Nasa del norte del Cauca y de su “comunicación ancestral”, para poder avanzar a sus representaciones sociales.

.

## **8. RESULTADOS.**

### **8.1 UN RELACIONAMIENTO FRENTE A LA ECOLOGÍA DE LOS SABRES Y EL BUEN VIVIR COMO ESTRATEGIAS DE PAZ Y CONVIVENCIA.**

Para llevar a cabo este primer resultado en el marco del proyecto de las representaciones sociales del Buen Vivir como estrategia de paz y convivencia en territorios afectados por la violencia, fue necesario hacer una revisión documental sobre las categorías correspondientes al primer objetivo para desde ahí conocer las principales fuentes, recopilarlas y organizarlas. En este primer momento lo más importante fue seleccionar los documentos que fueran más afines al estudio de la Ecología de Saberes, la comunicación y el Buen Vivir.

La exploración de textos que se presentan a continuación permitió a los investigadores comprender tanto a los autores desde el planteamiento más especializado de sus temáticas, al igual que la interrelación que se puede tejer entre dos mundos diferentes, la ecología de saberes como pensamiento europeo y el Buen Vivir como pensamiento latinoamericano, solo desde esta revisión documental, comparativa además, fue posible llegar a establecer grandes acercamientos entre las dos posturas y algunas diferencias que también alimentan los fundamentos del estudio de la comunicación.

### **Productos de la primera fase**

El producto del primer momento de la primera fase fue un artículo titulado “La Comunicación Ecológica Intercultural un camino entre la Ecología de Saberes y el Buen Vivir”, puesto a consideración de la revista “Comunicación y Sociedad”, de la universidad de Guadalajara, México (se anexa artículo, que está en el proceso de revisión de pares, anexo 1). Siendo coherentes con la postura que se establece frente a la crítica de un pensamiento dominante, la escogencia, revisión y lectura de documentos también son consecuentes con esa mirada, si bien es cierto que autores de gran reconocimiento en el campo académico y científico son leídos e interpretados en el artículo, entre ellos Boaventura Da Sousa, Pierre Bourdieu, Arturo Escobar, entre otros, también fue muy necesario y relevante leer, entender y comprender las voces de Comunicadoras Nasa plasmadas en documentos académicos, al igual que diálogos de saberes surgidos en algunos encuentros con la comunidad.

El artículo además de presentar un dialogo entre dos posturas de pensamiento y sus amplias similitudes, se permitió reflexionar de manera muy contundente ciertos fundamentos de la comunicación y su relación con el Buen Vivir. Desde este ejercicio es prudente y necesario cuestionar a las estructuras dominantes del poder a la hora de orientar el estudio y la investigación con la que se ha venido trazando el saber de la comunicación, puesto que la teorización de la comunicación dentro de un campo de estudio debe ser comprendida y reflexionada desde las experiencias propias que tiene los actores sociales y sus contextos histórico-políticos en los cuales reflexionan y actúan continuamente, como es el caso de Comunicadoras Comunitarias Nasa que continuamente están dialogando y reflexionando en sus propios territorios, espacios en los cuales se construyen saberes que después son llevados a los escenarios académicos e investigativos.

En esta primera fase también se profundizó sobre la importancia del Buen Vivir en relación con los idiomas propios, teniendo en cuenta que estos constituyen la esencia de los pueblos indígenas para la conservación de sus tradiciones y cosmovisiones y por lo

tanto constituyen un elemento fundamental a la hora de consolidar sus representaciones sociales como la relacionada con la paz territorial; como resultado de este proceso se participó en el “Cuarto Seminario Internacional: Traducción, Terminología y Diversidad Lingüística “2019 Año Internacional de las Lenguas Indígenas”, realizado en la república de Paraguay entre los días 3,4 y 5 de octubre de 2019, con la ponencia titulada “Los idiomas propios como ejes del Buen Vivir”; la ponencia se convirtió luego en capítulo de libro, publicado tanto en español como en guaraní por el “Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología – CONACYT. Programa Paraguayo para el Desarrollo de la Ciencia y Tecnología – PROCIENCIA” (Se anexan las versiones de las dos publicaciones, anexo 2 y anexo 3).

También como producto de esta primera fase de profundización teórica y haciendo énfasis en la “Ecología de Saberes”, se participó en el “Quinto Seminario Internacional sobre Traducción, Terminología y Diversidad Lingüística”, realizado en la república de Paraguay, durante los días 26,27 y 28 de agosto de 2020, con la ponencia “El guaraní, un idioma propio que expande el presente y contrae el futuro”, que muestra cómo los idiomas propios como el guaraní, son los caminos de la “ecología de saberes”, al superar las razones metonímica y proléptica, bases de la modernidad/colonialidad y plantear una posibilidad otra para el encuentro de los saberes populares y los conocimientos científicos que permitan “expandir el presente y contraer el futuro”; la ponencia también se estructuró como capítulo de libro, que en el momento está en el proceso de publicación en Paraguay (se anexa el capítulo elaborado, anexo 4).

También como producto de esta primera fase, segundo momento en el que además de la profundización teórica sobre Ecología de Saberes, Buen Vivir e los Idiomas propios se avanzó también en la de la paz decolonial, se participó en el “Ciclo de debates sobre pueblos indígenas de América”, realizado por la UNILA Universidad de Integración Latinoamericana, con sede en Fox de Iguazú, Brasil, con las conferencias “Bastones contra fusiles’. Las autonomías indígenas en Colombia. Caso pueblos Nasa del norte del Cauca”, presentada el 22 de julio de 2020 (Se anexa conferencia, anexo 5). En este

mismo evento se presentó el día 23 de septiembre la conferencia “Buen vivir – Epistemología indígenas – Saberes decoloniales” (se anexa conferencia, anexo 6). Además, se participó en el conversatorio “Los pueblos Indígenas y su reconocimiento de derechos”, realizado por la Universidad Nacional de la Patagonía San Juan Bosco, como parte de las actividades de la diplomatura en “Derechos humanos de los pueblos indígenas”. En este evento se presentó la ponencia “Los idiomas propios desde la Ecología de Saberes y el Buen Vivir”, el día 16 de noviembre (se anexa diapositivas de conferencia, anexo 7).

### **Productos de la segunda fase**

Como producto de la profundización sobre Representaciones Sociales, Gobierno propio y Comunicación propia y su contrastación en los territorios, se dio como resultado, inicialmente la participación en el XXXII Seminario Internacional, AISOC (Asociación Iberoamericana de investigación en Sociología de las organizaciones y Comunicación) 2020. Barranquilla, Colombia (Julio 8, 9 y 10 de 2020). Esta participación se realizó con ponencia y artículo para la revista “Investigación y Desarrollo”, en conjunto entre los dos investigadores de UNICATÓLICA (Wilson Martínez Guaca y Dianny Guerrero Montilla) y la comunicadora y economista Nasa, Dora Estela Muñoz Atillo. La ponencia presentada en este evento se tituló “Comunicación Propia y Nej Wesx (Gobierno Propio) en el resguardo Nasa de Corinto, Cauca”; esta ponencia fue publicada en las memorias del Congreso: <https://drive.google.com/file/d/1zAREDU04dgi7LA65Rv8DvIT6MEvYmPE2/view> (anexo 8). Como parte de la ponencia se consolidó un artículo que se presentó a la revista “Investigación y Desarrollo” de la universidad del norte (Categoría C. Minciencias), titulado “Gobierno Propio de los pueblos Nasa del norte del Cauca, Colombia” (anexo 9).

Otro de los productos de esta segunda fase y que retoma todos los aspectos de la investigación, es la participación en el “Congreso Internacional Nodos de Conocimiento”, programado en forma virtual por las universidades de Zaragoza y de Sevilla, España, durante los días 10 y 11 de diciembre de 2020, con la ponencia “Representaciones sociales de la Ecología de los Saberes y del Buen Vivir y como estrategias de paz y

convivencia en territorios indígenas, afectados por la violencia en el sur occidente de Colombia”; la ponencia será publicada como capítulo de libro de la editorial Egregius de España (Categoría Q1) como parte de la contrapartida que ofrecen los organizadores del evento a los ponentes participantes (Anexo 10).

Tabla 1. Productos proyecto.

| <b>Tipo de producto</b>      | <b>Nombre</b>   | <b>Fecha y estado</b>  | <b>Evento/Publicación</b>  |
|------------------------------|---|--|--|
| Artículo científico          | “La Comunicación Ecológica Intercultural un camino entre la Ecología de Saberes y el Buen Vivir”,   | Noviembre de 2020. Está en revisión de pares                     | Revista “Comunicación y sociedad”. Universidad de Guadalajara (Q3).                        |
| Capítulo de libro en Español | “Los idiomas propios como ejes del Buen Vivir”  | Publicado en marzo de 2020. Paraguay                             | Libro CONACYT, Paraguay  |
| Capítulo de libro en Guaraní | “Ñe’ẽ Teekuéra Teko Porã Ytáramo”   | Publicado en marzo de 2020. Paraguay                             | Libro CONACYT, Paraguay  |
| Artículo científico          | “Gobierno Propio de los pueblos Nasa del norte del Cauca, Colombia”,  | Presentado en octubre 2020. Está en proceso de revisión de pares | Revista “Investigación y Desarrollo” UNINORTE. Categoría C. Minciencias                    |
| Capítulo de libro            | “Representaciones sociales de la Ecología de los Saberes y del Buen Vivir y como estrategias de paz y convivencia en territorios indígenas, afectados por la violencia en el sur occidente de Colombia” | Diciembre de 2020. En proceso de revisión                        | Libro que publica la Universidad de Zaragoza, España, con la editorial Egregius (Q1 y Q2). |
| Ponencia                     | “Los idiomas propios como ejes del Buen Vivir”  | Octubre 3, 4 y 5 de 2020.  | “Cuarto Seminario Internacional: Traducción,   |

|          |   |                                |   |
|----------|---|--------------------------------|---|
|          |   |                                | Terminología y Diversidad Lingüística “2019 Año Internacional de las Lenguas Indígenas”. San Lorenzo, Paraguay. CONACYT. Fundación Yvy Marãe’ỹ (Tierra sin mal).  |
| Ponencia | “El guaraní, un idioma propio que expande el presente y contrae el futuro”                              | 26, 27 y 28 de agosto de 2020. | “Quinto Seminario Internacional sobre Traducción, Terminología y Diversidad Lingüística”. San Lorenzo, Paraguay. CONACYT. Fundación Yvy Marãe’ỹ (Tierra sin mal). |
| Ponencia | “Bastones contra fusiles’. Las autonomías indígenas en Colombia. Caso pueblos Nasa del norte del Cauca” | 22 de julio de 2020            | “Ciclo de debates sobre pueblos indígenas de América”. UNILA Universidad de Integración Latinoamericana. Fox de Iguazú, Brasil.                                   |
| Ponencia | “Buen vivir – Epistemología indígenas – Saberes decoloniales”   | 23 de septiembre de 2020       | “Ciclo de debates sobre pueblos indígenas de América”. UNILA Universidad de Integración Latinoamericana. Fox de Iguazú, Brasil.                                   |
| Ponencia | “Los idiomas propios desde la Ecología de   | 16 de noviembre de 2020        | “Los idiomas propios y su reconocimiento de derechos”. Universidad  |

|          |   |                           |   |
|----------|---|---------------------------|---|
|          | Saberes y el Buen Vivir”,   |                           | Nacional de la Patagonia San Juan Bosco. Comodoro Rivadavia, Provincia de Chubut, Argentina.  |
| Ponencia | “Comunicación Propia y Neji Wesx (Gobierno Propio) en el resguardo Nasa de Corinto, Cauca”  | Julio 8, 9 y 10 de 2020   | Seminario Internacional AISOC. Barranquilla. Colombia   |
| Ponencia | “Representaciones sociales de la Ecología de los Saberes y del Buen Vivir y como estrategias de paz y convivencia en territorios indígenas, afectados por la violencia en el sur occidente de Colombia” | Diciembre 10 y 11 de 2020 | Congreso Internacional Nodos de Conocimiento. Universidades de Zaragoza y de Sevilla. España. |

Totales: Artículos: 02. Capítulos de libro: 03. Ponencias internacionales: 07

## **8.2 RECONOCIMIENTO DEL CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO DEL TERRITORIO NASA EN EL NORTE DEL CAUCA**

La muestra se centra en los Territorios Ancestrales Indígenas Nasa de Tacueyó, San Francisco, Toribio y Corinto.

El norte del departamento del Cauca, en el suroccidente de Colombia, es una región en donde el Valle geográfico del río Cauca se une con la cordillera Central, limita con los departamentos de Tolima y Huila al este, con el departamento del Valle del Cauca al norte, al occidente con el río Cauca y al sur con el municipio de Caldon, también en el Cauca, “está conformada por los municipios de Santander de Quilichao, Buenos Aires,



Suárez, Puerto Tejada, Caloto, Guachené, Villa Rica, Corinto, Miranda, Padilla, Jambaló, Caldon y Toribío” (Comunidad / Lugar: Norte del Cauca, s.f.).

En este territorio se encuentran comunidades indígenas, la mayoría Nasa, comunidades afrodescendientes y comunidades mestizas. Las comunidades Nasa se asientan en las zonas de ladera de la cordillera Central y en algunos territorios recuperados en la parte plana del Valle del río Cauca, continuos a la cordillera.

Los territorios donde se ubican las comunidades indígenas, corresponden a una zona que sirve como corredor estratégico de los grupos alzados en armas y donde existen una buena cantidad de cultivos ilícitos, lo que ha ocasionado una dura problemática para esta comunidad que pugna en medio de estas condiciones por rescatar y preservar sus costumbres ancestrales. Los territorios con mayor presencia indígena están en los municipios de, Caloto, Toribio, Jambaló y Corinto, los cuales constituyen uno de los centros del conflicto armado, donde confluyen la gran mayoría de los grupos alzados en armas, tanto los guerrilleros, los paramilitares y las estructuras armadas de los carteles de droga y donde también hay presencia de las Fuerzas Armadas estatales como son policía y ejército. Un informe de la Red de Derechos Humanos del Sur Occidente de Colombia “Francisco Isaías Cifuentes”, la Red por la Vida y los Derechos Humanos del Cauca y las Organizaciones de la Mesa Territorial de Garantías en el Departamento del Cauca, indica que en este departamento está totalmente militarizado, tanto de actores ilegales como legales, pero tiene poca presencia de la institucionalidad civil (2020).

En el Departamento ha sido una constante la presencia y expansión de actores armados irregulares algunos denominados como GAO por parte del Estado como el ELN (Frente de Guerra Suroccidental: Frente José María Becerra, Compañía Lucho Quintero; Frente Manuel Vásquez Castaño, Compañía Camilo Cienfuegos; Compañía Milton Hernández Ortiz), EPL y Paramilitares (Clan del Golfo, Las Águilas Negras y Autodefensas Unidas de Colombia. Otros denominados por parte de la institucionalidad Grupos Armados Organizados Residuales y conocidas como disidencias de las FARC (Jaime Martínez,

Carlos Patiño, Dagoberto Ramos, Nueva Marquetalia y Jacobo Arenas). Estos últimos surgidos y fortalecidos ante el incumplimiento progresivo de los Acuerdos de Paz y la incapacidad del Estado por actuar permanentemente en territorios abandonados tras la dejación de armas de la guerrilla de las FARC-EP.

A la presencia de estos actores ilegales se suma la de actores armados legales como la III División del Ejército Nacional, el Comando Específico del Cauca, FUDRA No. 4, y Fuerza de Tarea Conjunta Apolo, con sus respectivas Brigadas Móviles y Batallones. Así como la Región 4 de la Policía Nacional.

El resultado de esta amplia presencia de actores armados es una extrema militarización de los territorios caucanos, la cual resulta inversamente proporcional a la presencia de la institucionalidad civil encargada de proteger los Derechos Humanos de las comunidades, especialmente de aquellas que habitan zonas rurales (Situación de emergencia por vulneraciones a los Derechos Humanos en el Departamento del Cauca, 2020).

La población que conforma los territorios ancestrales indígenas Nasa, corresponde a familias que vinieron desde Tierra Dentro (territorio originario del pueblo Nasa). Con la expansión de la colonización occidental muchas de estas comunidades fueron despojadas de su idioma propio y de la gran mayoría de sus tradiciones y costumbres. Con la constitución de los Resguardos y sus respectivos Cabildos, lo mismo que el surgimiento del CRIC y luego de la ACIN se han venido impulsando acciones encaminadas al rescate cultural identitario. En este proceso se ha ido avanzando en la recuperación de su idioma Nasa Yuwe, pues solo un porcentaje de la población, la más lejana de los centros urbanos especialmente asentada en la parte alta de la cordillera aún lo conserva y en el rescate de sus tradiciones y costumbres hasta llegar a la actualidad (2018-2020) que se avanza en la constitución de sus gobiernos propios, regidos por su Ley de Origen, reconocida por el Estado Colombiano y la recuperación de su cosmovisión en la que la tierra (UmaKiwe) es la madre y por lo tanto el eje de la comunidad, “hijos de la tierra, somos la tierra misma venimos de la tierra, vivimos en

la tierra, descansamos en la tierra” (Proceso etnoeducativo de las comunidades Nasa, 2012).

El pueblo Nasa según algunos de sus relatos cosmogónicos viene del agua (YU') hija de la tierra (KIWE) y el sol (SEK) quien encontró a las estrellas o luceros (A') que habían llegado a la tierra buscando su pareja. Las estrellas se casaron con el agua y crearon una avalancha de la que nació el actual Nasa, YU' LUC' (hijo del agua y de la estrella) (Proceso etnoeducativo de las comunidades Nasa, 2012).

Los diferentes Cabildos ubicados en estos municipios (Caloto, Toribio, Jambaló y Corinto) están asociados a la ACIN, Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, el CXAB WALA KIWE (Territorio del gran pueblo) que a su vez es parte del CRIC, Consejo Regional Indígena del Cauca (Página Web CRIC, s. f.).

Según cuenta la historia el Municipio de Toribio fue territorio del antiguo cantón de Caloto, territorio que en sus antepasados fue habitado por poblaciones indígenas provenientes del río Magdalena, el Cauca, la paila. Fue así como los indios Caribes se fueron apoderando de las altas cordilleras que hacían parte de estos extensos paisajes, con ello se fueron mezclando con otras razas para conformar dos tribus, los Paéces y los Pijaos, donde los Paéces principalmente han sido reconocidos por su valor a la hora de defender sus territorios durante el periodo de la conquista y colonización ante la Corona Española.

Con la llegada de los españoles al nuevo continente, Sebastián de Balcázar entra en 1.543 a Tierra Dentro, territorio en el cual es derrotado por los Paéces, pero el afán por conquistar estas tierras no cesaba, entre 1562 – 1.563 el Capitán Domingo Lozano tras una derrota insistió y organizó una expedición que le permitió llegar hasta la orilla del río Páez, donde se fundó San Sebastián de los Paéces o Caloto Viejo el 13 de enero de 1563, esta población fue atacada y destruida por Paéces y Pijaos quienes después se trasladaron al vallecito de Quinamayo y fundaron Santa Bárbara de Arabeles, en 1585

fue fundada y nombrada la nueva Segovia que también fue atacada y destruida por los pueblos Paéces y Pijaos.

En el año de 1586 el Capitán Hernando Arias de SAVEDRA logró que los Tunubios juraran paz y obediencia, los Paéces y Pijaos fueron combatidos por el Capitán Fernando de TOVAR y así lograron recuperar la campana de Caloto Viejo, esta fue una zona de conflicto entre españoles e indígenas por recuperar su territorio, por ello no cesaban los enfrentamientos, ya para el año de 1587 la región de Caloto fue ocupada por los Tunubios al mando del cacique Coyaima que con la llegada de colonos se dio origen al pueblo de los Tinubios. (información recolectada de la página web del municipio de Toribio).

Ya para el año de 1700 Manuel de Quilo y Ciclos era el Cacique de Toribio y su Jurisdicción se extendía hasta Tacueyó y el pueblo de San Francisco. En 1701 el Rey entregó los títulos de estas tierras al Cacique, debido a una petición que éste le hizo y la cual se resumía frente al otorgamiento de tierras que pertenecían a sus antepasados y que estas a su vez permitieran sustentar el gran número de población.

El Resguardo Nasa de Corinto, corresponde a las comunidades que se ubican en el territorio del municipio de Corinto, ubicado entre la zona plana y la cordillera central, al norte del departamento del Cauca en el suroccidente de Colombia, cuyo órgano de representación gubernamental es el Cabildo de Corinto (Cabildo Indígena del Resguardo de Corinto, s. f.).

El Resguardo lo conforman las siguientes comunidades: El Boquerón, Quebraditas, Palonegro, Chicharronal, La Cristalina, La Laguna, El Silencio, San Pedro, Las Violetas, Medianaranja, El Palmar, El Crucero-La Secreta, Las Cruces, Río Negro, El Playón, Pueblo Nuevo, San Pablo, Jagual, Yarumales, Miravalle, El Danubio, Buenavista, Carrizales, Pan de Azúcar, Los Andes, Las Guacas, La Esther, San Rafael, La Unión, El Paraíso, La Cominera, Pilamo, La Capilla, Vista Hermosa, La Siberia, Guavito, Alto Miraflores, López Adentro, La Esmeralda, La Cima, El Pedregal, Santa Elena y Los Alpes.

Los habitantes del territorio indígena ancestral y Resguardo Indígena Nasa de Corinto legalizaron su territorio o espacio territorial a través de la Resolución número 034 de 1996 y del Acuerdo de Ampliación 104 de 2007 del INCODER, que delimita el espacio geográfico como entidad territorial indígena. Por su parte la Asamblea General Comunitaria - Cxhâ Cxha Wala – en su versión 066 de 2012, de julio 2 y 3 reunida en la comunidad de Medianaranja, ordenó aplicar el mandato y ratifico al Cabildo Indígena del Resguardo Páez de Corinto, como entidad de Derecho Público de Carácter Especial, en armonía con los artículos 3°, 4° y 7° de la Ley 89 de 1890, los artículos 7°, 246 y 330 de la CPC los artículos 1° y 2° del decreto número 1088 del 1993, y los artículos 2°, 22 del Decreto número 2164 de 1995. “La existencia del Cabildo Indígena del Resguardo Páez de Corinto, data de los años de 1701 en el territorio Indígena ancestral de Corinto, su sede está construida en la Calle 5 N° 11-49 del municipio de Corinto, para la gestión y atención de las demandas de bienes y servicios que requiere la comunidad Indígena Nasa y el logro del EW WËT WËT FXI’ZENXI”. (Diario Oficial No. 48.581 de 12 de octubre de 2012).

Hasta el 21 de mayo de 2018, el Cabildo Indígena Nasa de Corinto, se regía en su estructura administrativa y en la elección de sus integrantes por lo mandatado en la Asamblea General Comunitaria ‘Cxha Cxha Wala 066 de julio de 2012, en la cual se establecía la elección de los integrantes del Cabildo mediante la elección por parte de los integrantes de las diferentes comunidades que integraban el Resguardo, con una distribución de cargo con diferentes rangos, lo que constituía una estructura vertical similar a la manejada en el mundo no indígena y cuya elección se realizaba a finales de un año, según el calendario Gregoriano por un periodo de 4 años; la toma de posesión se realizaba el 1 de enero del año que iniciaba el mandato el cabildo nombrado con la presencia del alcalde del municipio (Diario Oficial No. 48.581 de 12 de octubre de 2012). Esta estructura administrativa de los Cabildos indígenas databa de la colonia.

Luego de todo un proceso de investigación, análisis y reencuentro con las prácticas ancestrales, la comunidad definió cambiar la elección de los integrantes del Cabildo y su estructura jerárquica, además de las fechas de elección y posesión. El cambio implica que la elección se hace mediante un proceso denominado “cateo” que consiste en una especie de análisis espiritual, realizado por un médico tradicional, en el cual se evalúan las energías de cada persona con perfil de liderazgo para determinar si está listo para orientar a su comunidad; luego de que los médicos tradicionales, con la ayuda de las propuestas comunitarias, definen los 7 integrantes del nuevo cabildo, los elegidos son sometidos a un proceso de limpieza y armonización. La ceremonia de posesión del nuevo cabildo a partir de 2018 se realiza en la mañana del 22 de junio, cuando inicia el solsticio de verano en el hemisferio norte, que corresponde al año nuevo Nasa y de los pueblos indígenas andinos en general y con la presencia de la comunidad, no necesariamente del alcalde del municipio. Por su parte la distribución de los cargos ya no se hace mediante rangos que implicaban jerarquías (gobernador, gobernador suplente, capitán, alcalde, alguacil, Tesorero y Secretario), sino con una estructura horizontal en la cual los 7 miembros del Cabildo tienen igualdad de rangos y por lo tanto de responsabilidades; cada uno de estos integrantes recibe el nombre de ‘SAT WESX’, que en español traduce Orientador o cuidador comunitario (Entrevista personal con Oneida Yatcué, 2018).

Además de los ‘Sat wesx’(orientadores),el Cabildo Indígena Nasa de Corinto, desarrolla sus actividades mediante YA’JAS, que vienen a ser en el mundo no indígena como los Ministerios o las secretarías, dedicadas a una temática de trabajo especializada. Las Ya’ jas a su vez se dividen en Tejidos(dependencias que abarcan una particularidad de trabajo) y proyectos; cada una de estas estructuras cuenta con un coordinador, un comité técnico y un grupo de trabajadores comunitarios.

## **CONCLUSIONES**

La ecología de saberes es el camino a seguir para alcanzar el fin último de un estado armónico que viene a ser el buen vivir, en el que se conjuga lo humano, lo natural y lo trascendente, que rompe así con el paradigma modernista racional y esencialmente antropológico.

Ese camino y ese fin último, demuestran la urgente necesidad de revisar las políticas públicas en materia de paz en Colombia lo que a la vez implica romper con los históricos dualismos que han sumido al país en una eterna violencia.

Hay unos pueblos que ya están transitando por un 'camino otro', diferente al trazado por la colonialidad que aún impera en el mundo, con lo cual se demuestra que existen posibilidades para superar la grave crisis en la que parece debatirse actualmente la humanidad.

Las representaciones sociales de la Ecología de Saberes y el Buen Vivir como estrategias para mantener vivas las tradiciones ancestrales y para mantener un clima armónico en las comunidades Nasa del norte del Cauca, chocan con los poderes y los intereses externos que se han arraigado en la zona, lo cual es la causa del continuo conflicto existente, pues estos poderes no reconocen ni respetan estas cosmovisiones indígenas.

Los intereses externos y las visiones economicistas y globalizantes del mundo occidental, causan las desarmonías territoriales y no entienden ni les interesa entender la cosmovisión indígena, porque esto implica que revisen toda su visión basada en la racionalidad y la colonialidad.

La práctica de la Ecología de Saberes y el Buen Vivir son un ejemplo para que la humanidad supere las actuales dificultades por las que atraviesa.

Mientras las políticas de paz y todas las políticas estatales no tengan en cuenta la diferencialidad cultural y étnica, no es posible lograr el fin de los conflictos armados en Colombia.

Los territorios del norte del Cauca, además de ser estratégicos porque son un corredor entre el occidente, el centro y el oriente del país, lo son también por albergar enormes riquezas mineras, energéticas y ambientales, lo cual se convierte en un espacio en pugna constante para lograr su control.

Mientras para los intereses occidentales, la tierra, los ríos, los páramos y demás riquezas existentes en el norte del Cauca, constituyen una amplia posibilidad productiva, para los pueblos indígenas ancestrales allí ubicados son seres espirituales que hay que cuidar, no explotar, para lograr el equilibrio de la humanidad.

Las prácticas y las representaciones sociales de la Ecología de Saberes y del Buen Vivir, alentadas desde la comunicación propia en los territorios ancestrales del norte del Cauca, señalan el camino hacia un paradigma otro que permita un mundo más armónico, justo y equitativo.

## **FUENTES DE DOCUMENTACIÓN**

En relación con lo ya mencionado se presentan las fuentes de documentación a las cuales nos dirigimos para hacer una revisión teórica - conceptual de las representaciones sociales del Buen Vivir y la ecología de saberes, y desde ahí lograr la construcción del artículo.

- Almendra Quiguanás, V. (2012). Aprender caminando: Somos en otros y estamos en relaciones. Educación y Pedagogía. 47 – 62.
- Almendra Quiguanás, V. R. (2010). Encontrar la palabra perfecta: Experiencia del tejido de comunicación del pueblo NASA en Colombia. Cali, Colombia: Impresión Digital CARGRAPHICS S.A. Universidad Autónoma de



Occidente. Recuperado en febrero de 2019 de: [insumisos.com/.../encontrar%20la%20palabra%20perfecta%20experiencia%20del%20](http://insumisos.com/.../encontrar%20la%20palabra%20perfecta%20experiencia%20del%20)

- Arteaga, E. L. (2017). Buen Vivir (SumaK Kausay): definiciones, críticas e implicaciones en la planificación del desarrollo en Ecuador. *Saude Debate*. 907 -919.
- Barranquero, A. (2015). Comunicación y Buen Vivir. La crítica descolonial y ecológica a la comunicación para el desarrollo y el cambio social.
- Beluche Olmedo (2018). Epistemologías del Sur: aportes, limitaciones y errores. *Revista virtual Sin Permiso*. <http://www.sinpermiso.info/textos/epistemologias-del-sur-aportes-limitaciones-y-errores>.
- Botero Bernal, A. (2003). La metodología documental en la investigación jurídica: alcances y perspectivas. *Opinión Jurídica*, 2(4), 109-116. Recuperado a partir de <https://revistas.udem.edu.co/index.php/opinion/article/view/1350>
- Bourdieu, Pierre (2005). *Capital cultural, escuela y espacio social*. Buenos Aires: Siglo XXI editores, sexta edición. Choquehuanca, D. (2010). *Hacia la reconstrucción del Vivir Bien*. *Revista ALAI (América Latina en Marcha)*. Extracto de la ponencia sustentada en el Encuentro Latinoamericano Pachamama en Quito. <http://www.plataformabuenvivir.com/wp-content/uploads/2012/07/ChoquehuancaReconstruccionVivirBien2010.pdf>
- De Certeau, Michel, (2000) *La invención de lo cotidiano*. 1. *Artes de Hacer*. Ciudad de México, Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente
- De Sousa Santos Boaventura (2004). *Può il diritto essere emancipatorio? Una riflessione teorica*. *Democrazia e diritto*, ISSN 0416-9565, N° 1, 2004, págs. 25-55
- De Sousa Santos Boaventura (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: CLACSO, agosto 2006. 110 páginas.
- De Sousa Santos, Boaventura (2006). *La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes*. En publicación: *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Agosto. 2006. ISBN 987-1183-57-7. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/santos/Capitulo%20I.pdf>
- De Sousa Santos, Boaventura (2009). *Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes*. En 'Pluralismo epistemológico'. La Paz: CLACSO ; CIDES-UMSA ; Muela del Diablo Editores. Recuperado en marzo de 2020 de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/olive/05santos.pdf>.
- De Sousa Santos, Boaventura (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce. Universidad de la República
- De Sousa Santos, Boaventura (2011). *¿Dualidad de poderes o ecología de saberes? Versión editada de la exposición realizada por el autor en el conversatorio organizado por el CIDES-UMSA y Oxfam*. La Paz (Palacio de Comunicaciones). 30 de agosto de 2011.

- De Sousa Santos, Boaventura (2011). Epistemologías del Sur. Utopía y Praxis Latinoamericana / Año 16. Nº 54 (julio - septiembre, 2011) Pp. 17 – 39. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social / ISSN 1315-5216. CESA – FCES – Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela
- Escobar Arturo (2016). Desde abajo, por la izquierda y con la tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino-América. En, Intervenciones en estudios culturales. [https://intervencioneseecc.files.wordpress.com/2017/01/n3\\_art06\\_escobar.pdf](https://intervencioneseecc.files.wordpress.com/2017/01/n3_art06_escobar.pdf)
- Escobar, A. (2018). Otro mundo es posible: caminando hacia las transiciones del Abya Yala/ Afro/ Latino – América. Bogotá: Desde abajo.
- García Álvarez, S. (s. f.). Qué es el sumak kawsay o buen vivir. [http://www.academia.edu/6429107/Qu%C3%A9\\_es\\_el\\_sumak\\_kawsay\\_o\\_buen\\_vivir](http://www.academia.edu/6429107/Qu%C3%A9_es_el_sumak_kawsay_o_buen_vivir)
- Gudynas, E. (2011). Buen Vivir: Today's tomorrow. Development, 54(4), 441-447.
- Hoyos Botero Consuelo (1999). Un modelo para investigación documental: guía teórico-práctica sobre construcción de Estados del Arte con importantes reflexiones sobre la investigación. Señal Editora
- Huanacuni Mamani, F. (2010). Buen Vivir/Vivir Bien. Lima, Perú.: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI.
- Maldonado, L. (2009). El Sumak Kawsay como Alternativa al Desarrollo. In: Seminario Interculturalidad y Salud. Quito. Anuales... Quito: [S. n.]
- Martínez Guaca, Wilson y Guerrero Montilla, Dianny (2019). La comunicación ancestral Nasa. Una comunicación desde el Wet Wet Fxi' zenxi (Buen Vivir). IC – Revista Científica de Información y Comunicación. Universidad de Sevilla, España, pp. 665 – 690
- Mignolo, Walter D (2003). Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal
- Muñoz A. D. E. (2018). “ Puutx We' wnxí Uma kiwe”. Comunicación desde la Madre Tierra: una mirada de la comunicación propia, desde la práctica comunitaria como camino de vida. Ciencia e Interculturalidad. 117 – 132.
- Ramírez Castro, Juana. (2013). Del mito occidental de la 'comunicación', al mito de 'la palabra' en los pueblos originarios americanos. En: Virajes, Vol. 15, No. 2. Manizales: Universidad de Caldas
- Sánchez, I. R. (2016). La sociedad de la información, sociedad del conocimiento y sociedad del aprendizaje. Referentes entorno a su formación. Reflexiones. 235 – 243. Bogotá: Desde abajo.
- Spíndola Zago, Octavio (2016). Espacio, territorio y territorialidad: una aproximación teórica a la frontera. Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, vol. LXI, núm. 228, pp. 27-55. Universidad Nacional Autónoma de México. Distrito Federal, México
- Zibechi, R. (2015). Descolonizar el pensamiento y las prácticas emancipatorias. Bogotá: Desdeabajo.
- Departamento del Cauca, municipio de Toribio. <http://www.colombiaturismoweb.com>
-

Esta es solo una muestra de las fuentes documentales consultadas, las demás se pueden observar y consultar en cada uno de los productos relacionados.

## **ANEXOS**

Anexo 1. Artículo “La Comunicación Ecológica Intercultural un camino entre la Ecología de Saberes y el Buen Vivir”.

### **La Comunicación Ecológica Intercultural un camino entre la Ecología de Saberes y el Buen Vivir**

Wilson Martínez Guaca – Dianny Guerrero Montilla

### **Intercultural Ecological Communication a path between the Ecology of Knowledge and Good Living**

#### **Introducción**

El presente artículo hace una exploración y una profundización a los planteamientos sobre Ecología de Saberes y Buen Vivir, caracterizando a cada una de ellos, para luego ubicar sus puentes y coincidencias, que permiten plantear un encuentro entre las visiones indígenas latinoamericanas y el nuevo pensamiento europeo que toma distancia de las visiones modernistas europizantes y dominantes en occidente. Los saberes ancestrales que son los que permiten la concepción y sobretodo la vivencia del Buen Vivir, conforman esa Ecología de Saberes que Boaventura De Sousa, opone al saber rígido, científico, epistemológico y que plantea como salida a la actual encrucijada del conocimiento occidental como representante de la modernidad; esto equivale a decir que al Buen Vivir se accede mediante la Ecología de saberes, como pensamiento posabismal que supera las visiones de desarrollo y progreso y en fin los postulados modernistas.

La exploración y el análisis documental permiten la identificación y definición de las categorías de Ecología de Saberes y Buen Vivir, las cuales se contrastan con las realidades de los pueblos indígenas Nasa del norte del Cauca en Colombia a los cuales se accede mediante el método de la proximidad que permite una fusión con la comunidad, para concluir que la comunicación ecológica intercultural es el puente que permite transitar por una 'Ecología de Saberes', buscando avanzar hacia una sociedad en armonía que equivale al pleno disfrute del 'Buen Vivir'.

**Palabras claves:** Ecología de saberes, buen vivir, comunicación, interculturalidad.

### **Abstract**

This article explores and deepens the approaches to the Ecology of Knowledge and Good Living, characterizing each one of them, and then locating their bridges and coincidences, which allow proposing an encounter between the Latin American indigenous visions and the new European thought that distances itself from the modernist European and dominant visions in the West.

The ancestral knowledge, which is what allows the conception and, above all, the experience of Good Living, make up that Ecology of Knowledge that Boaventura De Sousa opposes to rigid, scientific, epistemological knowledge and that he poses as a way out to the current crossroads of Western knowledge as a representative of modernity; This is equivalent to saying that Good Living is accessed through the Ecology of knowledge, as post-abyssal thinking that goes beyond the visions of development and progress and, finally, the modernist postulates.

The exploration and documentary analysis allow the identification and definition of the categories of Ecology of Knowledge and Good Living, which are contrasted with the realities of the indigenous Nasa peoples of northern Cauca in Colombia, which are accessed through the method of proximity that allows a fusion with the community, to conclude that intercultural ecological communication is the bridge that allows to travel through an 'Ecology of Knowledge', seeking to advance towards a society in harmony that is equivalent to the full enjoyment of 'Good Living'.

**Keywords:** Ecology of knowledge, good living, communication, interculturality.

## 1. Introducción

La Ecología de los Saberes, propuesta por el sociólogo portugués Boaventura De Sousa Santos, es uno de esos planteamientos desde las Ciencias Sociales que proponen una revisión de las estructuras epistémica que hasta ahora han imperado y que sustentan el pensamiento de la modernidad/colonialidad. Por su parte el Buen Vivir es una propuesta extraída de las vivencias ancestrales comunalistas de los pueblos originarios andinos que se ha convertido en el aporte latinoamericano, en la búsqueda de un mundo otro, que supere las desigualdades epistémicas y sociales. La importancia de estas visiones exige la necesidad de una profundización y caracterización que permita dar mayor claridad a sus postulados, los cuales claramente se constituyen en un puente interrelacional entre las miradas contemporáneas europeas y latinoamericanas.

El abordaje de estas temáticas exigió una revisión documental minuciosa de la producción existente sobre ellas, hasta lograr su caracterización particular, que luego se llevó a una triangulación, para finalmente identificar sus encuentros y desencuentros y plantear así su intercorrelación.

El artículo muestra inicialmente las cuatro posibilidades de la Ecología de Saberes que plantea De Sousa, luego hace una mirada a las tres visiones del Buen Vivir y lo aborda desde el territorio y desde la comunicación para finalmente hacer un paralelo entre ellos que permite la identificación de sus rasgos comunes y correlacionales.

## 2. Metodología

El artículo se ubica en el paradigma crítico social pues tanto la Ecología de Saberes como El Buen Vivir son miradas del mundo que reivindican formas otras, opuestas a concepciones como desarrollo y progreso; tiene un enfoque cualitativo y es el resultado de la consulta documental y la interacción comunitaria.

La consulta documental utiliza, tanto métodos inductivos como deductivos para el acercamiento a los productos (Bernal Botero, 2003), explorando una serie de textos y buscando “comprender al autor mejor de lo que él mismo se comprende” (Hoyos Botero, 1999); propiciando de esta manera la reflexión y la crítica en el acercamiento a las diferentes fuentes consultadas. Una vez hecho el acercamiento a cada una de las categorías se realiza una fusión de las mismas a partir de sus encuentros y coincidencias, lo cual permite el planteamiento de nuevas perspectivas teóricas, en procura de enriquecer la actual discusión sobre los nuevos paradigmas del conocimiento en las Ciencias Sociales.

La interacción con la comunidad se logra desde el enfoque de la “proximidad” (Suárez Krabbe, 2011) que recoge los postulados Dusselianos, quien la diferencia de la “proxemia” porque esta, la proximidad es “aproximarnos en la fraternidad, acortar distancia hacia alguien que puede esperarnos o rechazarnos, darnos la mano o herirnos, besarnos o asesinarnos” (Dussel, 1996, p. 30). Esta proximidad, recoge también las prácticas investigativas que los Nasa denominan CCRISAC, Crianza y cultivo de saberes y conocimientos (Cecidic, 2017), que plantean que el investigador se baje de esta investidura y adquiera la de miembro de la comunidad para desde allí posibilitar que esta se convierta en la investigadora y no sea la investigada, lo que implica una investigación propia (Smith, 2012, citado por Ossa Parra, 2014)

### **3. La Ecología de los Saberes**

La Ecología de los Saberes, es uno de los conceptos centrales en la obra de Boaventura de Sousa Santos, la cual es abordada en diferentes momentos de su producción científica y desde diferentes perspectivas. Al profundizar en su obra se encuentra esta Ecología de los Saberes, inicialmente como una oposición a uno de las monoculturas de la “razón indolente”; luego adquiere una mayor dimensión y la aborda como la unión de la Sociología de las Ausencias y de la Sociología de las Emergencias; en otra parte de su obra se presenta como el encuentro entre la epistemología del norte y la epistemología del sur y finalmente como el pensamiento postabismal.

#### ***3.1 La Ecología de Saberes como oposición a la monocultura del saber y el rigor.***

Boaventura de Sousa Santos plantea inicialmente la Ecología de Saberes como una de las cinco ecologías que se oponen a la “razón metonímica”, que junto a la “razón proléptica”, conforman la “monocultura de la razón occidental” o “razón indolente”; estas cinco Ecologías son las que denomina De Sousa como la “Sociología de las ausencias” (De Sousa, 2006).

Las cinco ecologías que conforman la Sociología de las ausencias son: La ecología de los saberes que se opone a la monocultura del saber y el rigor, la ecología de las “temporalidades” que se opone a la “monocultura del tiempo lineal”, la ecología del “reconocimiento” que se opone a la “monocultura de la naturalización de las diferencias”, la “ecología de la trans-escala” que se opone a la “monocultura dominante” y la “ecología de las productividades” que se opone a la “monocultura del productivismo capitalista”. Estas Ecologías buscan reincorporar las ausencias que no considera la monocultura metonímica y que son: el ignorante, el residual, el inferior, el local o particular, y el improductivo. Dicho de otra manera, el ignorante tiene sus saberes, el residual es un tiempo que también existe y hace aportes, el inferior también piensa y contribuye a la interpretación de la realidad, el local o particular tiene su propia dinámica

y sus valores y riquezas especiales y lo improductivo también está aportando a la riqueza de la humanidad. (De Sousa, 2006).

Como respuesta o lo que se opone a la monocultura del saber o del rigor, que sustrae el presente y reduce el conocimiento solo a lo científico, la ecología de saberes evidencia que existe lo no científico, circunstancia que plantea el dualismo del sabio y el ignorante (2006).

Según este planteamiento, la Ecología de saberes no es la oposición a la ciencia, sino más bien el “uso contrahegemónico de la ciencia hegemónica” (De Sousa, 2006). Desde esta perspectiva el saber científico, epistémico, dialoga con el saber popular, lo cual permite visibilizar los saberes de poblaciones como los indígenas, los campesinos, los sectores urbanos marginales, es decir el grueso de la población que no ha tenido a los centros de formación universitaria.

La Ecología de Saberes permite romper con el principio de que “la ciencia es la única, no hay otros saberes”, que implica también conocer lo que un conocimiento produce en la realidad, pues si bien hay saberes científicos fundamentales como ir a la luna, también hay saberes populares que superan los científicos, como el equilibrio ecológico (De Sousa, 2006). Si la universidad es la depositaria del conocimiento y desde allí se proyecta a las comunidades, con la Ecología de Saberes, se permite que la comunidad llegue a la universidad con sus saberes y experiencias.

### ***3.2 La Ecología de Saberes como aglutinante de la Sociología de Las Ausencias y de la Sociología de las Emergencias.***

Si bien de Sousa en sus primeros escritos parece ubicar la categoría de la “ecología de los saberes”, únicamente como oposición a la monocultura del saber y del rigor (De Sousa, 2004, 2006), en sus escritos posteriores deja claro que la ‘ecología de los saberes’ no solo abarca lo que se opone a una monocultura o a la razón indolente modernista occidental que viene a ser el pensamiento científico, la epistemología, sino que constituye la forma de superar esa visión excluyente e invisibilizadora de lo que no está en su entorno, con lo cual se alcanzaría una justicia social y cognitiva



global: “no es posible una justicia social global sin una justicia cognitiva global” (De Sousa, 2009). La ecología de los saberes, cuestiona la epistemología, que solo reconoce como válido el conocimiento científico, renunciando así a una epistemología general y planteando una diversidad epistemológica, lo que equivale a decir “una pluralidad de conocimientos más allá del conocimiento científico” (De Sousa, 2009), convirtiéndose así en una posición contraepistémica, que no descalifica a la epistemología sino que interactúa con esta: “a lo largo del mundo, no sólo hay muy diversas formas de conocimiento de la materia, la sociedad, la vida y el espíritu, sino también muchos y muy diversos conceptos de lo que cuenta como conocimiento y de los criterios que pueden ser usados para validarlo” (De Sousa, 2009).

De acuerdo a lo anterior, la ‘ecología de los saberes’ es la categoría aglutinante que atraviesa toda su propuesta de Sociología de las Ausencias y Sociologías de las Emergencias de De Sousa; no se trata solamente de unos saberes que se oponen al saber o al rigor, sino de unos saberes necesarios para oponerse a las monoculturas del tiempo lineal, de la naturalización de las diferencias, de la escala dominante, del productivismo capitalista e incluso para la contracción del futuro; son los saberes los que permiten revisar la razón occidental, europizante, homogenizante y que por lo tanto posibilitan el “procedimiento de traducción” (interculturalidad, intersociedad, interconocimiento).

La “Ecología de los Saberes”, abarca las cinco ecologías para la expansión del presente que conforman su “Sociología de las ausencias” pero también la contracción del futuro que viene a ser su “Sociología de las emergencias”. Por decirlo de otra manera, la “Ecología de los Saberes’ es el encuentro entre lo sagrado y lo profano, entre lo científico y la popular, entre la epistemología y los saberes, es decir se trata de un ‘interconocimiento’, “La ecología de saberes se fundamenta en la idea de que el conocimiento es interconocimiento” (De Sousa, 2009).

La “Sociología de las ausencias” es la salida para superar la “razón metonímica”, que reduce y limita el presente, mientras que la “Sociología de las emergencias”, permite superar la “razón proléptica”, que es la que plantea un futuro ilimitado, expandido mediante los sistemas de proyección científica (De Sousa, 2006). La

Sociología de las emergencias tiene en cuenta las pistas, las latencias y las posibilidades que existen en el presente que son señales del futuro, que son posibilidades emergentes y que son “descredibilizadas” por la ciencia, es decir ve lo que está emergiendo, por ejemplo, un movimiento social que empieza sus protestas es señal de que en el futuro habrá un cambio (De Sousa,2006). La Sociología de las emergencias “muestra las posibilidades plurales de futuro que pueden salir de saberes y prácticas no europeas” (Beluche,2018).

### ***3.3 La Ecología de los Saberes como encuentro entre las Epistemologías del Norte y las Epistemologías del Sur.***

En otra parte de su obra De Sousa aglutina en la categoría ‘Epistemologías del sur’, a los saberes desechados por la ciencia europizante, por las Epistemologías del norte, y plantea que es necesario el encuentro, el diálogo entre estas epistemologías para la construcción de un mundo nuevo que permita superar la “hegemonía epistémica”. Para que se de este encuentro propone el “procedimiento de traducción” que viene a ser un proceso intercultural, intersocial, la conjugación de saberes, de lenguajes, de formas, con lo cual se logrará “expandir el presente y contraer el futuro”, que equivale a romper los paradigmas actuales de las Ciencias Sociales y de la ciencia en general y llegar a la ‘ecología de los saberes’ (De Sousa, 2006). Desde esta perspectiva, la ‘Ecología de los Saberes’ es la fusión de las Epistemologías del norte y de las Epistemologías del sur.

### ***3.4 La Ecología de Saberes como Pensamiento Posabismal.***

También De Sousa, en sus planteamientos hace una distinción entre el ‘pensamiento abismal’ y el ‘pensamiento posabismal’, refiriéndose al primero como al actual sistema del conocimiento que solo reconoce como válido al pensamiento científico, dejando los demás saberes en un abismo absoluto, pues ni siquiera les permite la existencia. El pensamiento ‘posabismal’ es sacar del abismo a esos saberes y ponerlos en interlocución con el conocimiento científico lo que equivale a decir vivir plenamente la

‘Ecología de los Saberes’: “Como una Ecología de Saberes, el pensamiento posabismal se presupone sobre la idea de una diversidad epistemológica del mundo, el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de conocimientos más allá del conocimiento científico” (De Sousa, 2010, p. 33).

Desde esta perspectiva De Sousa señala que el pensamiento abismal representa a quienes están a este lado de la línea abismal, desconociendo a quienes están al otro lado de la línea (los campesinos, los indígenas, los afros, etc.) e indica que es allí donde aparece la ‘Copresencia Radical’ que “significa que las prácticas y los agentes de ambos lados de la línea son contemporáneos en términos iguales” (De Sousa, 2010, ps.32y 33). En estos términos la ‘Copresencia Radical’ se puede asimilar con la ‘Ecología de los Saberes’, como la forma de superar el ‘pensamiento abismal’, epistémico, científico, occidental.

#### **4. El Buen Vivir**

El Buen Vivir surge de la visión de los pueblos indígenas andinos que consideran como el fin último de sus comunidades el alcanzar la armonía humana y social con la naturaleza (Choquehuanca, 2010), transversalizada por lo trascendental o divino que está en esta naturaleza y que permite lo que Huanacuni llama la “reconstrucción de lo sagrado en equilibrio (2010). Toda esto se plasma en los cuatro grandes principios de la cosmogonía andina: la relacionalidad, la reciprocidad, la correspondencia y la complementariedad (García Álvarez,s.f).

##### **4.1 Las perspectivas del Buen Vivir**

De la visión indígena del Buen Vivir algunos sectores del pensamiento crítico latinoamericano, especialmente desde países con gobiernos progresistas como Ecuador y Bolivia, donde se integraron sus comunidades en la exigencia del reconocimiento por la naturaleza como sujeto de derecho, este pensamiento fue expresado en sus Constituciones Políticas, haciendo eco a lo largo y ancho del

territorio Latinoamericano, extendiendo su voz de resistencia que sucumbe en el accionar de las poblaciones que desde siempre estuvieron en constante movimiento, esas que históricamente se enfrentaron a la colonización de los españoles, y que aún, después de varios siglos, se siguen enfrentando de manera crítica y activa a las problemáticas sociales que se han originado principalmente por el capitalismo.

Desde esta perspectiva, Erika Lorena Arteaga ha planteado cinco elementos básicos que diferencian al Buen Vivir del capitalismo, donde se aclara que éste no es igual a un Estado de Bienestar, pero que su diferencia radica principalmente en lo siguiente:

- 1) Que el sujeto es colectivo, 2) existe complementariedad: aprovechamiento de recursos naturales y trabajo comunitario o colectivo, 3) hay una valoración de las relaciones comunitarias en el uso de los bienes, 4) se promueve una abstención de la acumulación y la ritualización / redistribución del excedente y 5) se fundamenta en la armonización con el entorno y la naturaleza (Maldonado, 2009, citado por Arteaga 2017, p. 910).

Según este planteamiento, el Buen Vivir es visto como otra forma de pensar y actuar, centra sus críticas a la modernidad y al sistema capitalista que devasta de manera irreversible los recursos naturales, sometiéndolos a la dependencia de la industria, poniendo en crisis al sujeto colectivo que se visibiliza con los otros y por los otros en su comunidad, y poniendo en jaque la interculturalidad del territorio latinoamericano.

En este sentido pero más cercano a la mirada indígena, Arturo Escobar (2016), plantea que el pensamiento crítico latinoamericano se encuentra en uno de sus mejores momentos, porque los conocimientos que han desarrollado las comunidades en resistencia, avanzan en su pensamiento para generar transiciones muy necesarias para la reconstrucción de una sociedad que enfrenta una crisis social y principalmente ecológica, "(...) nos referimos no tanto al movimiento ambientalista y a la ecología sino a aquella dimensión que toda comunidad que habita un territorio sabe que es vital para su existencia: su conexión indisoluble con la tierra y con todos los seres vivos"(Escobar,2016, p.120). Escobar aclara que su referencia al

Pensamiento Crítico Latinoamericano abarca tres aspectos: “Quisiera para los efectos de este escrito definir el (PCL) como el entramado de tres grandes vertientes: el pensamiento de la izquierda, el pensamiento autonómico y el pensamiento de la tierra” (Escobar, 2016, p.121).

Además de las expresiones del Buen Vivir surgidas desde lo indígena y lo estatal o político está también la interpretación desde los Movimientos Sociales, expresión desde distintas voces y pueblos latinoamericanos cuyas acciones se enmarcan en las luchas por posibilitar un pensamiento desde abajo, con múltiples alternativas de coexistir y resistir a políticas de desarrollo incompatibles con la defensa de la vida, puesto que desde sus movilizaciones rechazan enfáticamente como el capitalismo y el estado han fragmentado crecientemente el relacionamiento entre el hombre y la naturaleza. Desde esa perspectiva, Zibechi considera al Buen Vivir, como “un arte que supone armonía con la naturaleza, considerada como una madre de la cual dependemos y con la cual no podemos establecer una relación de competencia o dominio” (Zibechi, 2015). En esta mirada, la concepción de arte ubica al Buen Vivir en una perspectiva más allá de lo racional, pues tiene que ver con los afectos, las simbologías y en fin con las representaciones sociales que permiten la defensa de los intereses y particularidades de las comunidades.

#### ***4.2 El Buen Vivir en las autonomías del territorio***

Después de abordar algunos de los principios fundamentales de la ecología de los saberes que sustenta De Sousa y las diferentes miradas en torno al Buen Vivir, es necesario cuestionar la relación de poder a la cual han sido sometidos históricamente los pueblos de origen desde el momento de la colonización, lo cual implica escudriñar el saber propio de las comunidades afro, campesinas e indígenas para desde allí refutar el conocimiento colonialista y fundamentar el saber propio y el pensamiento común de los pueblos, desde esta perspectiva se pretende problematizar el campo de la comunicación, atendiendo a las distintas expresiones que han brotado desde las bases en el continente Latinoamericano, acciones que hoy nutren las discusiones de un

pensamiento decolonial y del Buen Vivir, donde la comunicación no puede ser ajena a tales procesos.

En relación a las ideas expuestas, es necesario inicialmente hablar de territorio, especialmente desde la visión Nasa, como que desde sus espacios fluye la vida, se alimentan las autonomías y se resiste con determinación para lograr el Buen Vivir de sus comunidades, cada una con sus particularidades y experiencias, pero en sí, articulándose en palabras que orientan las acciones y la significación de su pensamiento propio, porque “ el territorio es nuestro verdadero libro histórico que mantiene viva la tradición de quienes habitamos en él” (Cric, 2008, en Escobar, 2018).

Para iniciar es necesario poner en discusión la noción de territorio frente a la construcción del Buen Vivir y las relaciones que se tejen entre los mismos, por consiguiente, se debe anotar que ninguna concepción o idea expresada es estática, las nociones que se presentan son una expresión del pensamiento latinoamericano, el cual es dinámico, cambiante e incluso renaciente.

El territorio es un espacio simbólico, está lleno de significaciones y construcciones sociales donde los individuos desde sus subjetividades tejen formas de relacionamiento entre ellos y el contexto que cohabitan. En un principio es pertinente revisar las ideas de espacio que ha rastreado Octavio Spíndola, quien recoge nociones de reconocidos autores para intentar establecer un constructo frente a lo que pueda significar el territorio. Spíndola menciona a Lefebvre, para quien habitar es apropiarse del territorio, cargándolo de un simbolismo particularizado, donde el espacio no existe porque es construido por el sujeto social desde su experiencia vivencial, en el mismo sentido señala a Bourdieu (2005), quien menciona que habitar es apropiarse y significar el espacio, y siguiendo a De Certau, menciona que el espacio es ese “recurso con el cual los usuarios se reapropian de las estructuras territoriales a través de maneras de hacer y tácticas – prácticas culturales que resisten el poder en los sistemas dominantes, con el fin de crear nuevos habitat” (De Certau, 2000, citado por Spíndola, 2016).

Como se puede notar las ideas que argumentan la noción de territorio a partir del espacio simbólico, son conocimientos validados desde la academia, desde el pensamiento dominante, que algunos llaman modernista, occidental, colonialista, sin

embargo la construcción y significación frente al qué es un territorio en América latina está en las bases de lo comunal, de los pueblos, de los grupos subalternos, quienes comprenden el territorio como el espacio para la vida, entonces, “ el territorio constituye el espacio vital que asegura la pervivencia como pueblo, como cultura en convivencia con la naturaleza y los espíritus” (Cric 2008, en Escobar 2018). Desde esta mirada, el territorio no se conceptualiza, se sentipienza, y se permite tener visiones de autonomía que giran en torno a una triada entre la naturaleza, lo humano y lo espiritual, desde esta interacción es que se defiende, se entiende y se vive el territorio.

## **5. El encuentro entre la Ecología de Saberes y el Buen Vivir.**

Retomando lo planteado sobre Ecología de Saberes y Buen Vivir encontramos que la Ecología de Saberes, desde los planteamientos de Boaventura De Sousa Santos, se manifiesta desde cuatro posibilidades:

Como oposición a la monocultura del Saber y el Rigor. Uso contrahegemónico de la ciencia que evidencia la existencia de lo no científico.

Como la categoría que aglutina la Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias. Expande el presente y contrae el futuro posibilitando la interculturalidad.

Como encuentro entre la Epistemología del Sur y la Epistemología del Norte. ‘Procedimiento de traducción’ que conduce a la diversidad epistémica.

Como el pensamiento posabismal. Lo que equivale a la ‘Copresencia Radical’ entre las prácticas y los agentes de ambos lados de la línea que son contemporáneos en términos iguales”.

Sintetizando, la Ecología de Saberes es el pensamiento posabismal, interepistémico que expande el presente y contrae el futuro.

Por su parte el Buen Vivir, se puede abordar desde tres grandes perspectivas: Desde lo indígenas, desde lo político estatal, desde los Movimiento Sociales todo esto articulado por la comunicación y el territorio.

Desde lo indígena. Es la armonía humana (individuo, familia, sociedad) con la naturaleza (tierra, recursos, entorno, territorio, medioambiente) en equilibrio con lo sagrado (lo divino, lo espiritual, la sensibilidad). La armonía es posible desde la: relacionalidad (interconexión de todos los elementos en uno), la reciprocidad (relación recíproca entre los mundos), la correspondencia (los elementos de la realidad se corresponden mutuamente) y la complementariedad (los opuestos se complementan).

Desde los Movimientos Sociales. Es la armonía entre el individuo, la sociedad y la naturaleza, desde la sensibilidad, lo que implica la defensa de lo que identifica o afecta a una comunidad en particular.

Desde lo Estatal. Es la posibilidad de construir una sociedad basada en un sujeto colectivo, en la complementariedad entre los recursos naturales y el trabajo comunitaria, la valoración de las relaciones comunitarias en el uso de los bienes, la abstención de la acumulación, la redistribución del excedente y la armonización con el entorno y la naturaleza en general.

En síntesis, el Buen Vivir es la convivencia armónica entre el individuo, su comunidad, la naturaleza y su espiritualidad.

## **6. Comunicación, Ecología de Saberes y Buen Vivir**

A continuación se presentan algunos apuntes de la Ecología de Saberes y del Buen Vivir en relevancia con el campo de la comunicación, a fin de significar un transitar de experiencias que muestran “el Buen Vivir no como un modelo universal, sino más bien un conjunto de cosmovisiones particulares y contextuales” (Gudynas, 2011 en Barranquero 2015) y a la Ecología de Saberes como un caminar interepistémico e intercultural, que se contextualizan desde los territorios de los pueblos Nasa de Colombia.

El estudio de la comunicación ha transitado por distintos enfoques, para ser más precisos desde mediados del siglo XX, cuando se empezaron a generar hechos circunstanciales que fueron marcando tendencias y discursos en relación a los distintos paradigmas del desarrollo. La comunicación y el Buen Vivir o desde el Buen



Vivir ha sido planteada por algunos como un paradigma que supera la visión modernista, desarrollista, pero por encima de esta revisión de acertijos teóricos – conceptuales, uno de los caminos para su comprensión está en las prácticas y los saberes indígenas, donde se entreteje lo humano, la naturaleza y la espiritualidad.

El siglo XXI trajo consigo un acelerado avance tecnológico y con ello otras formas de comunicación que obedecen a la “sociedad de la información”, “sociedad del conocimiento” y “sociedad del aprendizaje” (Sanchez, 2016) otros hablan de la era de la digitalización, pero más que seguir en la lógica del “conocimiento abismal”(De Sousa, 2006) , es preciso comprender la comunicación desde los procesos vivenciales, cotidianos y cercanos que se fortalecen desde el pensamiento propio, intercomunal y resistente a las lógicas de la modernidad y el capitalismo.

### ***6.1 La comunicación en el pueblo Nasa del norte del Cauca, Colombia***

En las experiencias vividas con procesos de formación en comunicación denominados “Tulpas de Comunicación”, en los Resguardos Nasa de Corinto y López Adentro, norte del departamento del Cauca, Colombia, se pudo evidenciar ese tejido humano, naturaleza, espiritualidad, pues cada sesión de trabajo se iniciaba con un ritual en torno a una tulpa, construida con tres grandes piedras en plena tierra, en donde ardía el fuego simbólico y vivificador y los procesos de comunicación se realizaron allí en medio de la naturaleza para evidencias que los árboles, las aves y los fenómenos naturales constituían formas de comunicación que eran las bases de la comunicación interpersonal, intercultural y mediática. Luego del ritual en torno al fuego de la tulpa, un mayor o una mayora hablaba a los participantes para recordarles que la comunicación estaba allí con el fuego, con los árboles, con el agua, con las aves, con el sol, con la luna, con los espíritus y que todo esto estaba ligado a su territorio a la Uma Kiwe (la Madre Tierra)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Los autores compartieron con integrantes de las comunidades Nasa de Corinto y López Adentro, entre 2018, 2019 e inicios de 2020 un proceso denominado “Tulpas de Comunicación”, en los cuales aportaron sus conocimientos desde las técnicas periodísticas del mundo occidental; estos conocimientos los

Vilma Almendra, comunicadora Nasa señala desde su experiencia, como la comunicación y la educación se encuentran inmersas en las prácticas cotidianas de la comunidad, en sus resistencias y luchas, en los sentidos que se le otorga a la palabra a partir de las experiencias, en el rescate de saberes propios, los cuales se encuentran en el aula grande, que para los Nasa es su territorio. Por lo tanto, su quehacer no se legitima desde los medios y aulas escolares porque “los pueblos indígenas no solo hemos sido invadidos en nuestra tierra a través del terror y la guerra, y del ajuste económico estructural, sino también mediante el sometimiento ideológico que con nuevas y viejas tecnologías cerca e intenta dominar nuestro imaginario colectivo” (Almendra Quinguanás, 2012, p. 49). En determinación a estas realidades vividas por pueblos indígenas, han sido los mismos, quienes se han iniciado en procesos de concientización colectiva.

Los aprendizajes más significativos que ha construido la comunidad Nasa, son aquellos que se forjan desde los procesos comunicativos ancestrales, principalmente, aquellos que giran alrededor del fogón, porque la educación – comunicación en su constante relación se hace posible desde lo vivencial, lo cercano y lo permanente, en el fogón se cocinan los alimentos y la palabra alrededor de él, alimenta, guía el pensamiento y la acción de quienes están a su alrededor.

(...) el fogón como primer espacio de comunicación-educación fue testigo de nuestros relatos, ahora también tenemos las asambleas, las mingas, los congresos, las movilizaciones y diversos espacios colectivos desde donde nos educamos y comunicamos, desde donde vamos sumando sentidos que se convierten en palabra, y viceversa. (Almendra Quinguanás, 2012, p. 51)

La comunicación está inmersa en la educación, acompaña las distintas formas de vida que se construyen desde sus saberes y quehaceres propios, y en ese mismo sentido, desde sus prácticas de comunicación propia resisten a los conocimientos colonizadores, porque el acto de comunicar no es exclusivo de los medios masivos de comunicación, ante todo es un acto humano y no humano que se fortalece desde

---

cruzaron con los saberes propios de los participantes, logrando así una visión y una práctica de la comunicación más allá de la tradicional del mundo no indígena.

los contenidos, que están cargados de historia, costumbres, espiritualidad y defensa por la naturaleza.

Hilando los saberes propios de la comunidad, las comunicadoras Nasa Dora Muñoz, al igual que Vilma Almendra resaltan como los procesos de comunicación propia se fortalecen en los diálogos, que desde sus inicios han estado y siguen siendo presentes en “las tulpas de la palabra alrededor del fogón, son espacios de saberes y prácticas de comunicación con la madre tierra “Puutx We’wnxi Uma Kiwe” (Muñoz A, 2018).

En este sentido la comunicación se concibe como un proceso de vida y orientadora de saberes generacionales, puesto que es a través de la palabra hablada como los abuelos, abuelas, mayores y mayores transmiten sus saberes a las otras generaciones, herederos de un saber cosmogónico que a través de la oralidad, la práctica de su lengua materna, manifiestan la representación de otros mundos, mundos alternos, que en su relación con la madre tierra buscan su autonomía, resistencia, pero también el equilibrio y armonía de su territorio.

La Madre Tierra, “Uma Kiwe” como es llamada por los nasa, en su lengua materna Nasa Yuwe, es la creadora de la vida, en ella es y se da la existencia, en la tierra se da la comunión de los seres humanos que se juntan, crecen y habitan en pueblos que se intercomunican entre sí, creando una comunicación en resistencia desde la Madre Tierra, donde se propicia una relación de horizontalidad entre los seres humanos y la naturaleza, porque ésta es la filosofía de vida que surge desde la tierra para enfrentar con armonía y determinación la dominación del capitalismo, el patriarcado y el Estado que tanto afectan los orígenes de la vida que en su naturaleza es cíclica, comunicativa y en común unión entre los distintos seres.

Dora Muñoz reflexiona frente a la relacionalidad entre La Madre Tierra y la comunicación, señalando que los seres de la Madre Naturaleza comunican, el canto de los pájaros, el sonido del agua, las señales que se encuentran en las piedras “el espacio espiritual estrechamente relacionado con el escuchar los mensajes de la madre tierra, los seres cósmicos y naturales. Su filosofía se centra en entender, dialogar, interpretar y caminar las orientaciones de Uma Kiwe, mediante la práctica

de rituales y ofrendas” (Muñoz A, 2018). Por ello no es en vano las luchas que se han emprendido en el Norte del Cauca por liberar a la Madre Tierra de políticas neoliberales que se manifiestan en el monocultivo de la caña de azúcar y la privatización de la tierra en engrandes extensiones, privando al pueblo Indígena Nasa de retomar aquellos territorios que históricamente les han pertenecido.

Es así como las autonomías de los pueblos indígenas se construyen en los territorios y en la esencia creadora de Uma Kiwe, parafraseando a Escobar (2018) señala como el Mandato de la Tierra es que todos puedan vivir en ella [...] con mayor facilidad por los pueblos territorio, “somos la continuidad de la tierra, miremos desde el corazón de la tierra” (Marcos Yule, gobernador nasa, citado por Escobar 2018). Desde esta perspectiva se entienden las diversas formas de comunicar en relación a los distintos pueblos y sus territorios, pero todos abrazados por la Madre Tierra y en defensa de ella. Por ello la palabra, el significado, los diálogos y las acciones que dotan de contenido las prácticas comunicativas mediáticas y ancestrales del pueblo nasa, están en significación y coexistencia con la tierra, donde se enraíza un pensamiento propio y crítico frente al conocimiento dominante y unificador que trajo consigo la colonización.

La lucha por la defensa de los recursos naturales continúa, se ha fortalecido desde los distintos territorios de los pueblos indígenas, también desde las comunidades afrodescendientes y campesinas, las relaciones interculturales en América Latina han unido sus voces desde las acciones emancipatorias con movimientos y luchas que critican a un mundo sin vida por la acumulación del capital. Por ello se pretende avanzar en los diálogos y tensiones que permitan la valorización de experiencias emancipatorias, aquellas que desde una comunicación cercana ponga en contexto la praxis y los saberes de los distintos pueblos que en conexión con sus territorios construyen otras formas de hacer comunicación, desmoldando el conocimiento dominante para discutirlo con las realidades significativas que no abarcan la idea de ‘totalidad’.

De acuerdo a lo anterior la comunicación desde la Ecología de Saberes y el Buen Vivir es más que concebida, vivida, sentida y caminada en significación y

coexistencia con la “madre tierra” y en particular con “el territorio” como quiera que es el espacio que posibilita su vivir y su convivencia espiritual, hasta el punto que se podría decir que esta comunicación equivale, desde “la expresión de Juana Ramírez Castro (2013), al “caminar de la palabra” o en la de Vilma Palma al “palabrear” (2010), donde lo individual y lo colectivo humano se encuentran con la naturaleza y con la divinidad” (Martínez y Guerrero, 2019). Podríamos sintetizar entonces que la Comunicación desde la Ecología de Saberes y el Buen Vivir es el caminar de la palabra en la particularidad de cada territorio, entendido este último no solo como un lugar sino con un espacio cargado de afectos y simbologías, que posibilita el rompimiento de las estructuras verticales de poder (la Ecología de Saberes) y luego la conciencia y el compromiso con la vivencia de una sociedad armónica (El Buen Vivir).

Esta comunicación vive en el intercambio de saberes y conocimientos entre los grupos humanos y entre sus culturas, lo que la hace intercultural, pero también en la relación de los humanos con su entorno, con la madre tierra para los pueblos indígenas, lo que la proyecta más allá de la cultura y la ubica en el ámbito ecológico. Todo lo anterior equivale a que estamos frente a una ‘Comunicación Ecológica Intercultural’.

## **7. El encuentro entre el territorio, la comunicación, la ecología de saberes y el Buen Vivir.**

El Buen Vivir es un fin, el fin último de una comunidad, el estado más evolucionado de un pueblo que logra así la armonía y el equilibrio en lo político, lo social, lo económico y lo espiritual, todo lo cual se articula en un territorio y mediante una comunicación ecológica intercultural, el caminar de la palabra en la particularidad de cada territorio, entendido este último no solo como un lugar sino con un espacio cargado de afectos y simbologías.

El Buen Vivir es entonces un sistema político comunal colectivista, un modelo económico redistributivo y una cosmovisión naturalista-humanística que permite una vida feliz. El Buen Vivir, supera lo teórico y se convierte en una forma de vida, rompe con el esquema racional de la modernidad, acaba con la colonialidad, trasciende la religiosidad teocéntrica y desmota la universalización o globalización. Se podría decir que es la materialización política, social, económica, colectivista, comunalista, pachamamista y transmoderna de la humanidad, todo esto plasmado en un territorio en particular y concientizado por una comunicación en plena conjugación con ese territorio y con las cosmovisiones de quienes lo habitan.

Ahora, si el Buen Vivir es el fin, el medio para llegar a este es la Ecología de Saberes, la decolonialidad del Saber, que traza un camino firme, un puente, un 'procedimiento de traducción', un "pensamiento fronterizo" (Mignolo, 2003), rompiendo con la hegemonía epistémica, permitiendo así el encuentro entre el sur y el norte, entre este lado y el otro lado del abismo. Esta dinámica es posible realizarla si se cuenta con una comunicación ecológica intercultural.

Podríamos concluir que mediante el pensamiento posabismal, interepistémico que expande el presente y contrae el futuro, socializado por una comunicación ecológica intercultural, es posible la construcción de sociedades territoriales en armonía entre lo humano, la naturaleza y la sacralidad, cuya pervivencia y prospectiva descansan también en esta comunicación ecológica intercultural; todo lo anterior equivale a decir que la Ecología de los Saberes es el caminar de la palabra (la comunicación) en un territorio para alcanzar el Buen Vivir o que el Buen Vivir se alcanza mediante el caminar de la palabra (la comunicación) en un territorio que abraza la Ecología de Saberes.

## 8. Conclusión

La Ecología de Saberes es un medio que permite, utilizando el caminar de la palabra (una comunicación propia intercultural), llegar al Buen Vivir, como sistema localizado que logra la armonía entre lo humano, la naturaleza y la sacralidad o trascendentalidad.

La armonía humana, con la naturaleza y con lo trascendental, es posible, desde los múltiples saberes de cada uno de los pueblos y no solo desde la interpretación de unos pocos que se abrogan la posesión del conocimiento (visión eurocentrista); este encuentro implica que cada pueblo se reconozca a sí mismo desde la particularidad y no desde la universalidad, promoviendo así la diversidad, las temporalidades, la interculturalidad, la contemporaneidad y el equilibrio productivo, todo lo cual posibilita un futuro posible. El reconocimiento del equilibrio entre lo humano, lo natural y lo trascendental implica una correspondencia mutua y no la superioridad humana, con lo cual se trasciende el pensamiento modernista, antropocéntrico.

La ecología de saberes y el Buen vivir tienen en común la crítica que se le realizan al pensamiento dominante, homogéneo y totalizante que intenta deslegitimar las formas 'otras' de conocimiento que se ven reflejadas en la esencia de vida de los pueblos indígenas; la modernidad ha generado unas exigencias, pero los pueblos desde su originalidad y cosmogonía han fortalecido sus autonomías desde sus luchas constantes y conscientes frente a los embates de la colonialidad; en éste sentido, la Ecología de Saberes y el Buen Vivir permiten el planteamiento y la vivencia de un 'sentipensar' que revierte la linealidad modernista.

Los estudios de la comunicación se han desarrollado a partir del uso de la razón, sus concepciones y teorías han dado respuesta a la visión antropocéntrica, que, desde la información, el diálogo, las nuevas tecnologías, han ido trazado enfoques que responden más a las exigencias del momento. La postura que se ha percibido desde la ecología de Saberes y el Buen Vivir es que el relacionamiento entre el hombre y la naturaleza cambia, sesga el intervencionismo del hombre en la naturaleza para establecer relaciones de mayor horizontalidad hombre- naturaleza, en este sentido los

saberes que aquí circulan permiten generar nuevos imaginarios en relación al conocimiento y la profundización de los estudios de la comunicación, desligándola de su perspectiva eurocentrista/modernista para llevarla a la integración y convivencia cultural y al encuentro con el entorno y la trascendencia, que la dimensiona como una 'comunicación ecológica intercultural'.

Desde la ecología de saberes y el Buen Vivir se pretende dar un giro al conocimiento direccionado por la razón para aperturar otros pensamientos que están orientados por el sentipensar, superando así las limitaciones impuestas por el Estado y el capitalismo, entonces, desde estas visiones los procesos comunicativos no solo son verticales u horizontales, también son circulares, porque en el caso del Buen Vivir, las prácticas de conversación surgen alrededor del fogón como otra forma de interactuar, dialogar y discutir, ya que la palabra hablada trasciende a los hechos, alimenta a la familia y a la comunidad.

Si la colonialidad, la modernidad y la globalización han generado radicalización e invisibilización de otras culturas, cosmovisiones y formas de pensamiento que no encajan en un ideal de sociedad expansiva y racional, significa que desde esta postura totalizante al sistema dominante le ha sido difícil explicar y dar cuenta de las otras formas de dinamismos existentes, es por ello que el pensamiento posabismal rompe con la forma de pensar y actuar muy amarrada al pensamiento occidental y moderno, para dar cuenta del interculturalismo existente en el sistema mundo, en ese sentido el pensamiento crítico de los pueblos indígenas se alimentan desde sus territorialidades, que aunque son muchas en el continente Latinoamericano, desde sus aparentes divergencias tienen encuentros, interacciones y diálogos comunes, principalmente aquellos que giran en la defensa por la Madre Tierra.



## Referencias

- Almendra Quiguanás, V. (2012). Aprender caminando: Somos en otros y estamos en relaciones. *Educación y Pedagogía*. 47 – 62.
- Almendra Quiguanás, V. R. (2010). *Encontrar la palabra perfecta: Experiencia del tejido de comunicación del pueblo NASA en Colombia*. Cali, Colombia: Impresión Digital CARGRAPHICS S.A. Universidad Autónoma de Occidente. Recuperado en febrero de 2019 de: [insumisos.com/.../encontrar%20la%20palabra%20perfecta%20experiencia%20del%20](http://insumisos.com/.../encontrar%20la%20palabra%20perfecta%20experiencia%20del%20)
- Arteaga-Cruz, Erika Lorena (2017). Buen Vivir (Sumak Kawsay): definiciones, crítica e implicaciones en la planificación del desarrollo en Ecuador. *Saúde em Debate [Internet]*. 2017; 41 (114): 907-919. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=406353329020>
- Barranquero, A. (2015). *Comunicación y Buen Vivir. La crítica descolonial y ecológica a la comunicación para el desarrollo y el cambio social*.
- Beluche Olmedo (2018). Epistemologías del Sur: aportes, limitaciones y errores. *Revista virtual Sin Permiso*. <http://www.sinpermiso.info/textos/epistemologias-del-sur- aportes-limitaciones-y-errores>
- Botero Bernal, A. (2003). La metodología documental en la investigación jurídica: alcances y perspectivas. *Opinión Jurídica*, 2(4), 109-116. Recuperado a partir de <https://revistas.udem.edu.co/index.php/opinion/article/view/1350>
- Bourdieu, Pierre (2005). *Capital cultural, escuela y espacio social*. Buenos Aires: Siglo XXI editores, sexta edición.
- Cecidic (2017). *Cultivo y crianza de sabidurías y conocimientos – CCRISAC*. documento de trabajo colectivo. Recuperado de [http://www.cecidic.edu.co/IMG/pdf/documento\\_ccrisac.pdf](http://www.cecidic.edu.co/IMG/pdf/documento_ccrisac.pdf)
- Choquehuanca, D. (2010). *Hacia la reconstrucción del Vivir Bien*. Revista ALAI (América Latina en Marcha). Extracto de la ponencia sustentada en el Encuentro Latinoamericano Pachamama en Quito. <http://www.plataformabuenvivir.com/wp-content/uploads/2012/07/ChoquehuancaReconstruccionVivirBien2010.pdf>

- De Certeau, Michel, (2000) La invención de lo cotidiano. 1. Artes de Hacer. Ciudad de México, Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente
- De Sousa Santos Boaventura (2004). Può il diritto essere emancipatorio? Una riflessione teorica. Democrazia e diritto, ISSN 0416-9565, N° 1, 2004, págs. 25-55
- De Sousa Santos Boaventura (2006). Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires). Buenos Aires: CLACSO, agosto 2006. 110 páginas.
- De Sousa Santos, Boaventura (2006). La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes. En publicación: Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires). Agosto. 2006. ISBN 987-1183-57-7. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/santos/Capitulo%20I.pdf>
- De Sousa Santos, Boaventura (2009). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En 'Pluralismo epistemológico'. La Paz: CLACSO; CIDES-UMSA; Muela del Diablo Editores. Recuperado en marzo de 2020 de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/olive/05santos.pdf>.
- De Sousa Santos, Boaventura (2010). Descolonizar el saber, reinventar el poder. Montevideo: Ediciones Trilce. Universidad de la República
- De Sousa Santos, Boaventura (2011). ¿Dualidad de poderes o ecología de saberes? Versión editada de la exposición realizada por el autor en el conversatorio organizado por el CIDES-UMSA y Oxfam. La Paz (Palacio de Comunicaciones). 30 de agosto de 2011.
- De Sousa Santos, Boaventura (2011). Epistemologías del Sur. Utopía y Praxis Latinoamericana / Año 16. N° 54 (julio - septiembre, 2011) Pp. 17 – 39. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social / ISSN 1315-5216. CESA – FCES – Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela
- Dussel, Enrique. 1996 [1977]. Filosofía de la liberación. Bogotá: Nueva América.

- Escobar Arturo (2016). Desde abajo, por la izquierda y con la tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino-América. En, Intervenciones en estudios culturales. [https://intervencioneseecc.files.wordpress.com/2017/01/n3\\_art06\\_escobar.pdf](https://intervencioneseecc.files.wordpress.com/2017/01/n3_art06_escobar.pdf)
- Escobar, A. (2018). Otro mundo es posible: caminando hacia las transiciones del Abya Yala/ Afro/ Latino – América. Bogotá: Desde abajo.
- García Álvarez, S. (s. f.). Qué es el sumak kawsay o buen vivir. [http://www.academia.edu/6429107/Qu%C3%A9\\_es\\_el\\_sumak\\_kawsay\\_o\\_buen\\_vivir](http://www.academia.edu/6429107/Qu%C3%A9_es_el_sumak_kawsay_o_buen_vivir)
- Gudynas, E. (2011). Buen Vivir: Today's tomorrow. *Development*, 54(4), 441-447.
- Hoyos Botero Consuelo (1999). Un modelo para investigación documental: guía teórico-práctica sobre construcción de Estados del Arte con importantes reflexiones sobre la investigación. Señal Editora
- Huanacuni Mamani, F. (2010). Buen Vivir/Vivir Bien. Lima, Perú.: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI.
- Maldonado, L. (2009). El Sumak Kawsay como Alternativa al Desarrollo. In: Seminario Interculturalidad y Salud. Quito. Anuales... Quito: [S. n.]
- Martinez Guaca, Wilson y Guerrero Montilla, Dianny (2019). La comunicación ancestral Nasa. Una comunicación desde el Wet Wet Fxi' zenxi (Buen Vivir). IC – Revista Científica de Información y Comunicación. Universidad de Sevilla, España, pp. 665 – 690
- Mignolo, Walter D (2003). Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal
- Muñoz A. D. E. (2018). “ Puutx We' wxi Uma kiwe”. Comunicación desde la Madre Tierra: una mirada de la comunicación propia, desde la práctica comunitaria como camino de vida. *Ciencia e Interculturalidad*. 117 – 132.
- Ossa Parra (2014). Hacia un diálogo intercultural en la investigación: recuperación de espacios creativos e intelectuales. Iztapalapa. *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Num. 76, pp. 145 -164. Recuperada de, [https://www.researchgate.net/publication/329952954\\_Hacia\\_un\\_dialogo\\_intercultural\\_en\\_la\\_investigacion\\_recuperacion\\_de\\_espacios\\_creativos\\_e\\_intelectuales](https://www.researchgate.net/publication/329952954_Hacia_un_dialogo_intercultural_en_la_investigacion_recuperacion_de_espacios_creativos_e_intelectuales)

- Ramírez Castro, Juana. (2013). Del mito occidental de la ‘comunicación’, al mito de ‘la palabra’ en los pueblos originarios americanos. En: Virajes, Vol. 15, No. 2. Manizales: Universidad de Caldas
- Sánchez, I. R. (2016). La sociedad de la información, sociedad del conocimiento y sociedad del aprendizaje. Referentes entorno a su formación. Reflexiones. 235 – 243. Bogotá: Desde abajo.
- Smith, L.T. (2012). Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples, Zed Books, London.
- Spíndola Zago, Octavio (2016). Espacio, territorio y territorialidad: una aproximación teórica a la frontera. Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, vol. LXI, núm. 228, pp. 27-55. Universidad Nacional Autónoma de México. Distrito Federal, México
- Suárez Krabbe, Julia (2011). En la realidad. Hacia metodologías de investigación descoloniales. Tabula Rasa, núm. 14, enero-junio, 2011, pp. 183-204. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá, Colombia.
- Zibechi, R. (2015). Descolonizar el pensamiento y las prácticas emancipatorias. Bogotá: Desdeabajo.

Anexo 2. Capítulo de libro. “Los idiomas propios como ejes del Buen Vivir”.

## **LOS IDIOMAS PROPIOS COMO EJES DEL BUEN VIVIR**

**Dr. Wilson Martínez Guaca**

Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium UNICATÓLICA  
Santiago de Cali, Valle del Cauca, Colombia

### **Resumen**

El presente artículo plantea que el Buen Vivir, como paradigma social originado en los pueblos indígenas latinoamericanos, es una vivencia que permite la armonía plena del individuo, la familia, la comunidad, la naturaleza y lo trascendente. Este Buen Vivir está transversalizado por los idiomas propios que actúan como ejes integradores de sus identidades y que tienen como base la palabra (el Ñe’ë), el ‘Jaqi aru’ (la palabra de la gente), una palabra dinámica y transformadora, “el caminar de la palabra”, una palabra que recoge los saberes y orienta el camino, “la minga de la palabra”, una palabra que se conjuga con el ser y con la comunidad, el Ñembo’e; es desde allí, desde la palabra, desde los idiomas propios, que se alienta la construcción de una sociedad plena en armonía con el ahora, el antes y el después.

**Palabras clave:** idioma propio, buen vivir, wët Fxi`zenxi, teko Porã.

## Introducción

En la búsqueda de salidas a un mundo que se debate entre múltiples contradicciones y dificultades, desde los pueblos indígenas andinos, se rescata su visión y práctica del Buen Vivir, el Summa Qamaña de los Aymaras, el Sumak Kawsay de los Quechuas, el Wët Fxi'zenxi de los Nasa o el Teko Porã, ñandareko o Teko Kavi de los Guaraní, que corresponde a las visiones propias de cada pueblo respecto a tener una vida tranquila, apacible, en armonía consigo mismo, con la comunidad y con el contexto: “El sumak kawsay puede ser definido como forma de vida en armonía con la naturaleza y con otros seres humanos” (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara, 2014). El Buen Vivir es la respuesta a los excesos de la racionalidad, base de la modernidad y en particular a los conceptos de ‘desarrollo’ y ‘progreso’ (Acosta, 2015), del mundo occidental, que se conjugan en el ‘vivir mejor’ (Choquehuanca, 2010). Este Buen Vivir, como saber ancestral, que emerge ante los epistemes occidentales, como forma de concebir las sociedades y como una muestra real de la “Ecología de saberes” (De Sousa Santos, 2011), es decir como un aporte del conocimiento no científico, tiene en las lenguas originarias, en los idiomas propios, su base fundamental, pues es desde allí donde es posible su ‘representación social’ como “corpus

## 24

LOS IDIOMAS PROPIOS COMO EJES DEL BUEN VIVIR

Dr. Wilson Martínez Guaca

organizado de conocimientos y actividad psíquica gracias a la cual se hace inteligible la realidad física y social y se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios” (Moscovici, 1979).

De acuerdo a lo anterior, el presente artículo se detiene en el papel que cumple la lengua originaria, el idioma propio, en la posibilidad de representación social y práctica del “Buen Vivir” de los pueblos no solo indígenas, sino en general en todos los pueblos del mundo, aspecto que debe convertirse en un objetivo primordial para su preservación, lo que equivale al mantenimiento de la identidad local, como una manera que tienen los llamados “países del tercer mundo”, para sobrevivir como unidades políticas en un mundo cada vez más globalizado.

Los idiomas propios son transmitidos de generación en generación y con ellos el acumulado de saberes ancestrales, teniendo en la “palabra”, entendida como el lenguaje de los pueblos originarios, la manera directa de esta transmisión.

Aunque el tema en su totalidad, la relación de las lenguas originarias o idiomas propios con el Buen Vivir, no ha sido tratado, sí hay varios estudios que profundizan sobre la importancia del lenguaje humano para la conservación cultural y sobre todo para la transmisión de generación en generación de los saberes y prácticas sociales de los pueblos. De otra parte, el debate sobre el Buen Vivir, que se inició a finales del siglo XX, continúa hoy más vigente que nunca en momentos en que la humanidad busca salida a la aguda crisis que la afecta en todos los sentidos. En el caso de la palabra como el eje central de los saberes y de las representaciones sociales de los pueblos originarios, también hay investigaciones que profundizan en temáticas como “el caminar de la palabra” (Ramírez, 2013), “la palabra que camina” (Contreras, 2015) y “la minga de la palabra” (Almendra, 2010).

La relación de los idiomas propios con el Buen Vivir se inserta en la visión de armonía y equilibrio que se plantea desde los pueblos originarios, pero que también ha tocado las políticas de Estado, los movimientos sociales antisistémicos y las religiones, categoría y vivencia que algunos tratan de asimilar con la “vida buena”, el desarrollo e incluso el progreso occidental. De acuerdo a lo anterior surge el interrogante

de ¿cómo los idiomas propios aportan a la construcción del Buen Vivir en los pueblos originarios?

El artículo busca entonces comprender el aporte de los idiomas propios en las representaciones sociales del Buen Vivir en los pueblos originarios, para lo cual responde a los debates entre lengua e idioma, muestra la fusión e interacción entre los idiomas y la cultura de los pueblos, es decir, de los saberes acerca de las cosas, en cuanto manifestada por el lenguaje (Etnografía lingüística), profundiza en el Buen Vivir desde la perspectiva indígena, aborda la palabra como conductora de los saberes, ausculta en el aporte del idioma para la construcción y vivencia del Buen Vivir y finalmente

## **25**

Cuarto Seminario Internacional sobre Traducción, Terminología y Diversidad Lingüística: 2019, “Año Internacional de las Lenguas Indígenas”

identifica el aporte del idioma propio en el caso del Buen Vivir del pueblo Nasa y del Buen vivir del pueblo guaraní.

### **Metodología**

El presente artículo realiza un recorrido conceptual documental en torno a la lengua, el idioma, la palabra y el buen vivir, para finalmente hacer una relación entre los lenguajes humanos y el Buen Vivir. También realiza acercamientos directos con sabedores indígenas que permiten conocer la mirada directa y sobre todo la vivencia cotidiana del Buen Vivir en sus comunidades.

Es el resultado de la inserción del investigador en la comunidad Nasa del norte del Cauca en Colombia y de la vivencia con otras comunidades originarias latinoamericanas que le permitió aplicación de lo que los Nasa llaman el CCRISAC, Cultivo y crianza de los saberes y conocimientos, que implica la vivencia plena del investigador con la comunidad, lo cual permite que esta se mire desde adentro y no desde lo externo, es “la práctica vivencial con la comunidad, de la temática a trabajar, para poder así elaborar unos productos que parten de la cosmovisión, la vivencia y la lucha del pueblo Nasa” (CRIC – UAIIN, 2017). La inserción del investigador en la comunidad fue un trabajo colaborativo que implicó combinar el rol académico de este con un rol político de apoyo a en sus luchas por la liberación de la madre tierra, la recuperación de su cultura y la exigencia de sus derechos en general, también con un rol complementario en las prácticas comunicativas mediáticas locales, lo que equivale asumir la “reflexividad”, verse así mismo en la investigación para así “reconocer los aspectos que están interfiriendo o limitando un contacto humano basado en principios como la reciprocidad y la responsabilidad que promuevan la transformación social” (Smith, 2012).

### **Resultados**

#### **El debate entre lengua e idioma**

Para abordar el debate entre lengua e idioma, necesariamente hay que beber en las fuentes conceptuales de la teoría lingüística, partiendo del estructuralismo de Ferdinand de Saussure, quien habla de la dicotomía entre lengua-habla, planteando que lengua es el código lingüístico de naturaleza social que los hablantes de una comunidad comparten, lo que implica que esta es un sistema de signos independientemente del individuo (Saussure. 1945). También es necesario hacer una mirada al generativismo de Noam Chomsky, con su tesis innatista del lenguaje (Chomsky, 1986, 2007b, 2011) y detenerse en la lingüística de texto, de Van Dijk, quien asegura que es imprescindible estudiar el contexto verbal para entender los fenómenos que se presentan en la comunicación de los colectivos (Van Dijk. 1977, 1978); también

## 26

LOS IDIOMAS PROPIOS COMO EJES DEL BUEN VIVIR  
Dr. Wilson Martínez Guaca

hay que mirar los aportes de la pragmática, iniciando por los postulados de Charles Morris (1962, 1985) y su aporte de la Semiótica hasta llegar a Austin y su filosofía del lenguaje (Austin, 1989, 1990) y al mismo Austin (1962) y Searle (1990) con la teoría de los actos de habla.

José Joaquín Montes (1983) hace un análisis de los conceptos de lengua, norma e idioma, aclarando que Lengua “es una convención interindividual que hace que un determinado producto fónico o gráfico sirva como símbolo o representante de una realidad dada para varios individuos”; Montes asegura que “esta convención interindividual se inserta en el proceso histórico mediante la norma, con lo cual se conforma una comunidad hablante como entidad diferente de otras comunidades que siguen otras normas”. Finalmente, Montes, define el idioma como “el conjunto de normas locales sometidas al influjo de una norma regional, nacional, internacional o supranacional” (Montes, 1983). En esta búsqueda conceptual también es importante del aporte de Buxó, quien define la lengua como “la herramienta que permite interpretar, bajo una visión colectiva, la cultura, los saberes, el conocimiento y la visión de mundo que comparten quienes se agrupan en un territorio y en unas coordenadas espaciales y temporales específicas”(1983); finalmente el Diccionario de la Real academia de la Lengua Española, define Lengua como un “sistema de comunicación y expresión verbal propio de un pueblo o nación o común a varios que se caracteriza por estar plenamente definido”(citado por Sánchez Lobato, 1985, p. 6)

En lo relacionado con Idioma, el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española DRAE lo define como “lengua empleada en una comunidad, particularmente cuando constituye un estado o nación: Habla cuatro idiomas”, derivado del griego “Idios”, propio, peculiar (Sanchez, 1985). Por su parte Pinzón Daza (2005), aclara este concepto al asegurar que “el idioma hace parte de la construcción histórica y lingüística de los pueblos, a partir de factores de orden étnico, territorial y grupal. En el lenguaje coloquial de nuestros pueblos latinoamericanos, el idioma es una forma de comunicación de un pueblo o nación que tiene unas elaboraciones lingüísticas debidamente estudiadas, mientras que la “lengua” es la forma de comunicarse de un pueblo o nación de manera autóctona y tradicional y que por lo tanto carece de una gramática o unos estudios lingüísticos elaborados. Desde esta concepción el idioma lo hablan las comunidades “cultas”, mientras que la lengua es la comunicación de los “indios” a algunos grupos de “negros” o de otras razas inferiores (es la representación social de las comunidades de base).

Con base en los conocimientos sobre lengua e idioma, planteados por varios teóricos y en los saberes de nuestras comunidades, el abordaje de los lenguajes de los pueblos indígenas y de los pueblos raizales en general, preferimos llamarle “idiomas propios”, porque sus actuales formas verbales y no verbales de comunicación han pasado por una serie de procesos históricos y la gran mayoría de ellos han tenido la

## 27

Cuarto Seminario Internacional sobre Traducción, Terminología y Diversidad Lingüística:  
2019, “Año Internacional de las Lenguas Indígenas”

injerencia de otros lenguajes humanos; también porque todos ellos tienen estructuras lingüísticas y construcciones creativas o literarias que los ponen a la par con los idiomas dominantes y no por debajo de estos. En todo caso la denominación de idiomas a los lenguajes indígenas y raizales constituye una posición política y consecuente

con las visiones decoloniales, situación similar cuando se les adjetiva con “propios”, que es una expresión que connota la lucha de los pueblos originarios para conservar o recuperar sus formas comunicacionales y en general su cultura ancestral.

### **Fusión e interacción entre los idiomas y la cultura de los pueblos**

El lenguaje humano, se hace vivencia en la lengua, el habla, la lengua, el idioma y los dialectos, esto para hacer una generalización porque también hay otras clasificaciones como la jerga, el argot, entre otros. Pero este lenguaje humano no solo es una manera de comunicar o transmitir mensajes que representan al mundo, sino también lleva inmerso en sí sentidos y simbologías, que lo proyectan más allá del simple intercambio lingüístico y lo colocan en una dimensión trascendental, como dice Carbajal García, el lenguaje “se inscribe en las múltiples dimensiones de la vida humana” o como precisa la misma autora, retomando a Ortega y Gasset y Gadamer “: “el lenguaje habita en el fondo del espíritu o el alma humana” concluyendo que el lenguaje es “factor clave en la producción de significados del mundo y en el ejercicio de los derechos del buen vivir”, como quiera que es una unidad compleja paralela con el ser humano “en su realidad biológica, psíquica, económica, etc” (Carbajal García, 2016). Esta dimensión espiritual del lenguaje se muestra también en autores como Vossler, quien aseguraba que “el contenido de la lingüística no es otro que el de mostrar el espíritu como la única causa eficiente de todas las formas lingüísticas” (1929).

Lo anterior nos demuestra que los idiomas propios representan la esencia de los pueblos y al ser sustituidos por otros dominantes, pueden comunicar la dimensión racional pero nunca la espiritual, pues esta está inserta en “expresiones” cargadas de simbologías y emotividades construidas a lo largo de la vida individual y comunitaria. La palabra tierra o el territorio tiene una connotación diferente, cuando se le denomina como “El tekoha”, que es el territorio con toda su historia, la tierra como escenario de vida y convivencia para los guaraní, diferente a la tierra desde la concepción occidental que puede ser el país donde se nació, el lugar donde está ubicada mi vivienda o la posibilidad de terreno para cultivar y obtener recursos o dinero. Lo mismo ocurre para el pueblo Nasa, para quien la palabra “tierra” es Uma Kiwe, compuesta por Uma que es el planeta y Kiwe que es el agua creadora y vivificadora, es decir la tierra no solo es un terreno, un planeta, sino que es la madre del género

humano. La UNESCO en una declaración reciente con motivo de este año 2019, co

28  
LOS IDIOMAS PROPIOS COMO EJES DEL BUEN VIVIR

Dr. Wilson Martínez Guaca

loca el ejemplo del pueblo Inuit que tiene 50 maneras para denominar la nieve, dado su profundo conocimiento de las particularidades de esta.

El lenguaje humano también varía en relación con la cultura de los pueblos, como quiera que estos son procesos continuos de construcción; “el lenguaje es creación y quien habla actúa en el fondo como un artista creador”, dice Baca Mateo (1988), pues los significados de las expresiones reflejan nuestra propia contemplación y la contemplación de lo que nos rodea, “los significados lingüísticos no son fruto del pensamiento reflexivo, sino “manifestaciones de la inmediatez de nuestra contemplación del mundo y de nosotros mismos” Gadamer (1960)

El lenguaje también es la manera de afirmar la identidad individual y social, pues cada lengua “tiene su peculiar forma de describir su realidad y de vincularse con ella”(Serrón, 1993), por eso cuando una persona o un grupo humano se ve forzado a utilizar otro idioma pierde en ello parte de su identidad y su valoración de sí mismo y de su comunidad pues “los individuos, en general, están motivados a sentirse bien



acerca de sus identidades, pero si su lengua tiene una evaluación negativa, la cual puede ser asociada con su identidad, esta puede crear una situación psicológicamente negativa y amenazante” (Breakwell, 1986). El lenguaje humano entonces “puede unir o separar” como bien lo señala Rocio Mazzoleni (2013), quien retomando a Wittgenstein asegura que “los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo”. Hay muchas personas en América Latina que, por ascender en la escala social, abandonan su idioma propio, pues son rechazados o discriminados por hablarlo, acabando con ello con todo un sistema de valores que este tiene implícito. El idioma también es el vehículo de los valores éticos y “constituye la trama de los sistemas de saberes” por eso al extinguirse un idioma se pierden los saberes de los pueblos acumulados durante miles de años, pues como lo dice la UNESCO “los pueblos derivan sus identidades, valores y sistemas de conocimiento, de la interacción con el medio y sus lenguas son el producto de esa interacción, por eso “cuando el medio se modifica, la cultura y la lengua se ven afectadas”, con lo que se quiere significar también que uno de los aspectos más preocupantes es la extinción de las comunidades originarias pues se está acabando con hábitat naturales. Esta misma afirmación es ratificada por el Fondo Permanente para las cuestiones indígenas de la ONU al expresar que “las lenguas indígenas no son únicamente métodos de comunicación, sino que también son sistemas de conocimiento amplios y complejos que se han desarrollado a lo largo de milenios”.

Pero si el idioma es la base de la transmisión de la cultura de los pueblos, su alma, su espíritu, lo que vehicula este idioma es la “palabra”, entendida no en el sentido gramatical sino de la comunicación en general, más allá del habla y de la escritura,

## 29

Cuarto Seminario Internacional sobre Traducción, Terminología y Diversidad Lingüística: 2019, “Año Internacional de las Lenguas Indígenas”

La palabra reivindica el lenguaje de los pueblos originarios y rescata sus significados y simbologías insertos en sus idiomas propios. En el lenguaje de los pueblos originarios, la palabra no es simplemente una “unidad psíquica mental” o una “simetría entre el emisor y el receptor”, como ocurre en la comunicación occidental, sino el encuentro y la unión entre seres diferentes, es la pluralidad que permite el reconocimiento de los demás y de cada individuo quienes conviven y sobreviven. La palabra es en sí misma la esencia de esa pluralidad, ella es el encuentro, pues ese encuentro “no se da por medio de la palabra, sino que se da en ella porque es en esta en donde se moviliza el encuentro de los seres que habitan la tierra” (Ramírez, 2013).

La dimensión de la palabra –incluida la de los ancestros– se aproxima a lo sagrado y posee ritos propios que albergan un sentido que el hombre occidental ha olvidado. Por ejemplo, el “mambeo” o la preparación e ingestión de la hoja de coca, es importante en las comunidades indígenas del territorio andino, porque con ellas, se “moviliza la palabra”. Este es el momento, en el que se habla, de quien habla, sobre el qué se habla, y sobre lo que no se habla, la palabra es el eje de todo (Ramírez, 2013).

La palabra posee un valor político equiparable al que se tenía en la Grecia clásica y cuya reflexión se hallaba en el debate en torno a la “retórica”. “Se podría decir que, el sentido de la acción y la palabra poseído en la Grecia clásica y sobre el que se forjaba la polis, tiene cercanía con el sentido que posee la palabra en los pueblos indígenas de Abya Yala”. (Ramírez, 2013).

De acuerdo a esta concepción de la palabra, como la esencia de la comunicación de los pueblos originarios, como el contenido de la pluralidad, en las comunidades andinas se habla de la “minga de la palabra”, pues la Minga no solo representa el

encuentro comunitario para la realización de un trabajo, sino que esta se hace posible en la palabra, pues allí se dialoga, se construye el espacio comunitario, el tejido social y se recrea la memoria. La minga de la palabra es la que “construye el espacio comunitario mediante el cual se recrea la memoria y al tiempo se resignifican los sentidos de justicia presentes en las prácticas llevadas a cabo por la comunidad en sus actividades cotidianas” (Almendra, 2013).

La palabra es entonces el hilo dinamizador de los idiomas, como dice Contreras (2015) “la palabra camina en el día a día de las personas y de las sociedades. Está en los sentimientos, en los conocimientos, en las prácticas y esperanzas de las sociedades “reflejándolas, enriqueciéndolas, conectándolas, desafiándolas, orientándolas y proyectándolas”.

### **El Buen Vivir**

El ‘Buen Vivir’ es un concepto surgido de las vivencias de los pueblos originarios andinos sudamericanos que poco a poco se ha ido convirtiendo en un referente teóri30

LOS IDIOMAS PROPIOS COMO EJES DEL BUEN VIVIR

Dr. Wilson Martínez Guaca

co que se opone a la idea de ‘desarrollo’ o ‘progreso’ occidentales. Sin la pretensión de universalidad ‘el Buen Vivir’ se inserta en la particularidad local de cada pueblo y plantea desde allí la posibilidad de un vivir o un convivir armónico, desde lo individual y lo colectivo humano en conjugación permanente con la tierra y todos los elementos y seres existentes, todo mediado por la ‘espiritualidad’ que permite una especie de simbiosis entre lo humano, lo divino y la naturaleza.

Desde la irrupción del Buen Vivir, como planteamiento que revisa los postulados del “desarrollo” y del “progreso”, hasta la actualidad, los diferentes estudios parecen tener un encuentro en considerar que este se puede mirar desde tres grandes perspectivas: La indígena, la de los Nuevos Movimiento sociales antisistémicos y ecológicos, la política o aplicación en las políticas de Estado (Gudynas y Acosta, 2011). Esto equivale a lo que el español Hidalgo Capitán considera como, “tres corrientes de pensamiento sobre el sumak kawsay, la socialista y estatista, la ecologista y post-desarrollista y la indigenista o “pachamamista” (2012). A estas tres visiones, en los últimos años se puede anexar otra, que plantea al Buen Vivir desde la mirada teológica, lo que Contreras Baspineiro denomina como “la sociedad del bien común” (Contreras, 2016).

David Choquehuanca Céspedes (2010) plantea que el Buen Vivir es vivir en comunidad, todas las familias viven juntas como la hoja hace parte de la planta, todos se necesitan a todos y a la vez cada uno tiene su rol, es vivir en hermandad, en complementariedad, en armonía entre las personas y la naturaleza, no competir, es el equilibrio, es la identidad, es el ser uno mismo. En el Buen Vivir no se busca la libertad sino la complementariedad, no se busca la democracia sino el consenso, no se busca la justicia social sino el equilibrio, no se busca la dignidad sino la identidad; es tomar decisiones propias, autoabastecerse, es prevenir la salud con alimentos sanos, es guiarse más por el corazón que por la razón, es volver a la hermandad de los abuelos a la cultura de la paciencia, del diálogo, de la vida, de la comprensión, a la cooperación (Choquehuanca, 2010).

Fernando Huanacuni Mamani (2010) relaciona el Buen Vivir con la concepción de vida comunitaria de Aymaras (Suma Qamaña) y quechuas (Sumak Kawsay) quienes consideran que todo viene de dos fuentes: “Pachakama o Pachatata (padre cosmos, energía o fuerza cósmica) y Pachamama (Madre Tierra, energía o fuerza telúrica), que generan toda forma de existencia. El Buen Vivir es la vida en plenitud, en armonía

con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida, de la historia y en equilibrio con toda forma de existencia. Es reconstruir lo sagrado, lo espiritual en la cotidianidad (Chacha Warmi, hombre, mujer).

Para el ecuatoriano Luis Macas, (2010), El Sumak Kawsay o Buen Vivir, es “la vida, es ser estando, pero en forma dinámica, cambiante, no es una cuestión pasiva”; esto es la “vida en plenitud”, en “excelencia material y espiritual”, es un estado que se ex31

Cuarto Seminario Internacional sobre Traducción, Terminología y Diversidad Lingüística: 2019, “Año Internacional de las Lenguas Indígenas”

presa en “el equilibrio interno y externo de una comunidad” que tiene como objetivo alcanzar lo superior”. Se fundamenta en los principios del: “randi-randi: la concepción y práctica de la vida en reciprocidad, la redistribución”. También en “el ruray, maki-maki, organización del trabajo comunitario”. Además en “El ushay, que es la organización social y política comunitaria” y finalmente en “El yachay, los saberes y conocimientos colectivos”. El Buen Vivir más que un concepto es una vivencia de los pueblos indígenas, que buscan la armonía y el equilibrio entre lo humano y la naturaleza con lo cual se logra lo trascendental pues el camino a lo divino solo es posible si se vive armónica y equilibradamente entre los seres humanos y todo lo existente.

Santiago García Álvarez (2016) asegura que el Buen Vivir se basa en cuatro principios fundamentales en la cosmovisión andina: La relacionalidad (interconexión de todos los elementos en uno), la reciprocidad (relación recíproca entre los mundos de arriba, abajo, ahora, los seres humanos y la naturaleza), la correspondencia (los elementos de la realidad se corresponden armoniosamente) y la complementariedad (los opuestos pueden ser complementarios)

### **El Buen Vivir desde el pueblo Nasa de Colombia**

Para el pueblo Nasa, que habita en su mayoría en el departamento del Cauca, en Colombia, el Buen Vivir (El Wët Wët Fxi'zenxi) son las acciones que optan por una ‘existencia equilibrada’ que armonizan al ser consigo mismo, con los demás y con el entorno natural, en una oposición clara al desarrollo, al progreso y la producción que se plantea desde el mundo occidental. Se fundamenta en la existencia equilibrada, la armonía territorial y la economía de la reciprocidad, categorías que funcionan como un eje integrador de las formas de vida de la colectividad, lo que permite una filosofía de vida que se sustenta en “relaciones sociales caracterizadas por el respeto y cuidado de los otros seres” (Molina Bedoya, 2015). Esta cosmovisión ha hecho que su economía se base en el autosustento y la autosubsistencia, que les permite una autonomía alimentaria, que pone en el eje comunitario al ser humano y no a los productos o mercancías.

El pensamiento Nasa es una constante construcción donde se conjugan la espiritualidad, las necesidades humanas y la Madre Tierra, lo cual se evidencia en los planteamientos y las acciones de destacados líderes como Quintín Lame, Rafael Coicué, entre otros; en su identificación confluyen categorías como ‘imposición del desarrollo’, ‘territorio’, ‘economía de la reciprocidad y ‘existencia equilibrada’ (Molina Bedoya, 2015).

El Buen Vivir Nasa es el fin último al cual conducen los tres grandes sueños que rigen la vida de la comunidad:

### **32**

LOS IDIOMAS PROPIOS COMO EJES DEL BUEN VIVIR

Dr. Wilson Martínez Guaca

El primer sueño es el “Nasa Nask”, el ser Nasa, el ser integral. El segundo sueño es el

“Nasa Kessa”, el ser sabio o ser seres con sabiduría, el ser con corazón posesionado con sensibilidad. Todo lo que hacemos es desde el corazón; la conversa es desde el corazón, el pensamiento es desde el corazón, las vivencias son desde el corazón. Es con la fuerza del corazón y de la memoria que se puede pensar, es lo que llamamos el “West Yik Swendia”, volver desde el camino del corazón. El tercer sueño es el “Bakak the papik”, el pervivir por siempre, que se encamina al Wět Wět Fxi’zenxi (El Buen Vivir), el vivir en equilibrio y armonía, que también es el “Wět Wět Uguñi”, el movernos, el andar de manera equilibrada, el fin último, el andar alegre, el movernos bien, el vivir de manera armónica en equilibrio es decir la convivencia o la dinámica con los seres del territorio con la familia espiritual. (Comunicación personal, Marcos Yuli, junio de 2019).

Según Feliciano Valencia, actual Senador de la república por la jurisdicción especial indígena, el Wět Wět Fxi’zenxi es el vivir sabroso, vivir tranquilos, vivir de lo que madre tierra da, cuidarla y protegerla para que la vida siga su curso. El sentido del Wět Wět Fxi’zenxi es no pensar en lo que va a ser sino en la construcción del hoy desde lo que somos antes, pues para poder afianzar las raíces de lo que somos se tiene que partir de la memoria, se tiene que partir de las historias, partir de las esencias, para poder seguir caminando hacia adelante (Comunicación personal, abril de 2019)

### **El Buen Vivir guaraní**

El Buen Vivir (Teko Porã) para los pueblos Guaraní, que habitan en territorios de Paraguay, Bolivia, Brasil y Argentina, se puede asimilar como un estado venturoso, alegre, contento y satisfecho, feliz y placentero, apacible y tranquilo; este no puede existir si no hay otras condiciones, que son: ‘apyka’ ( la casa de oración), ‘ava pire’ (La piel propia como metáfora del propio lenguaje), ‘teko’ (la identidad o la cultura), ‘tekoha’ (el territorio con toda su historia) a las cuales solo es posible llegar desde el ‘ñe’ẽ’, la palabra, y el ‘ñembo’e’, hacerse palabra, que se asimila como la educación propia, no impositiva, no en aulas sino acumulada en el contacto con los mayores y con la misma naturaleza y del ‘Jopói’, manos abiertas uno para otro, que viene a ser la práctica de la reciprocidad, la minga, el convite, como se conoce en otras culturas indígenas (Melia, 2015).

El Teko Porã guaraní, es la vivencia plena del ser consigo mismo, con su divinidad, con su cultura, con sus territorios, con su propio idioma, asimilada en sus prácticas comunitarias como el Jopói y transmitida de generación en generación (Melia, 2015).

Del Carpio Natcheff, Viviane y Miranda Luizaga, Jorge Rodolfo (2008), asimilan el Buen vivir con “El Ñande Reko o Teko Kavî”, del pueblo guaraní que habita en

## **33**

Cuarto Seminario Internacional sobre Traducción, Terminología y Diversidad Lingüística: 2019, “Año Internacional de las Lenguas Indígenas”

Bolivia, retomando a Melía y Grunberg, (1976) el “modo de ser, modo de estar, sistema, ley cultura, norma, comportamiento, hábito, condición, costumbre”. Este Ñande Reko o Teko Kavî, es posible gracias al “territorio de deambulación de donde el guaraní toma sus recursos de caza, recolección y de pesca y las tierras de cultivo que deben presentar las condiciones aptas para la agricultura lo más fácil posible” lo que ellos llaman “La tierra sin mal” la Yvy Marãe’ỹ. Su territorio (Tenta) y lo que allí tiene (Yvy) es donde se “realiza su verdadero teko (modo de ser)”. Ese Tenta puede ser “Tentami”, “el rancho, la comunidad” o puede ser “Tenta Guasu”, unidad social autónoma (Del Carpio y otros, 2008).

### **El encuentro de los idiomas propios y el Buen Vivir**

El lenguaje humano tiene dos grandes dimensiones: “el ser humano produce dos tipos de lenguajes a partir de su lengua: uno es el lenguaje racional, empírico, práctico, técnico; y el otro es el simbólico, mítico, mágico” (Morín, 1998, p. 41). Lo simbólico, mítico y mágico a que se refiere Morín es lo que comúnmente conocemos como lo espiritual es decir la “constitución interna abstracta, existencia interior que proclama un modo de sentir y de ser, de percibir y relacionarse con el mundo exterior; intimidad del yo, que en relación dual con lo corpóreo, conforman la unidad del ser humano” Carbajal García (2016), el lenguaje por lo tanto como lo asegura la misma Carbajal García “habita en el fondo del espíritu humano. De ahí brota y se humaniza en la palabra. La palabra adquiere poder, poder que comunica con el enigma de lo cognoscible y va más allá, inclusive, de lo descriptible” (2016).

De acuerdo a esta concepción el lenguaje humano, con el que nos comunicamos cotidianamente, no es solo el uso de signos lingüísticos y la decodificación de estos, sino que responde a un proceso interior mágico, simbólico, que depende de los procesos experienciales y del contexto donde se inscribe este lenguaje, lo que implica que para el hablante nativo de una lengua, si bien puede hacer traducción e interpretación de otra, no es posible suplir plenamente esa simbología que es el producto de su vivencia personal y comunitaria.

Si el lenguaje humano tiene la dimensión simbólica, mítica y mágica, entonces es por su intermedio que se alcanza la armonía consigo mismo, con los demás y con el medio, es por su intermediación que se llega a lo trascendente y que eso trascendente se fusiona con lo humano y lo natural, que es uno de los principios del Buen Vivir. Es con los idiomas propios que se hacen los rituales que permiten la fusión ser humano, naturaleza, divinidad; con ellos se transmiten estos saberes y con ellos se llama, se invoca, se encuentra. Cada pueblo tiene su propia cosmogonía y su cosmovisión que se transmite de generación gracias a la palabra, gracias al idioma; al ser este usurpado por un idioma dominante se pierden estos saberes o se trastocan por los dominantes.

### **34**

LOS IDIOMAS PROPIOS COMO EJES DEL BUEN VIVIR

Dr. Wilson Martínez Guaca

Gracias al idioma hay una racionalización de la realidad y una interiorización de ella, que va forjando al individuo en su identidad personal y social, gracias al idioma se procesa en la mente humana esa realidad que pasa por la subjetividad de cada ser y luego se convierte en una convención colectiva que permite el encuentro de las individualidades y la consolidación de los pueblos.

El lenguaje es una dimensión espiritual y cuando se convierte en palabra, esta tiene poder por que comunica más allá de lo descriptible. El lenguaje se inscribe en la dimensión espiritual y en el espacio racional, siendo una unidad compleja y por lo tanto es fundamental para la producción de significados, entre ellos el del Buen Vivir (Carbajal García, 2016).

El lenguaje responde a la cultura o contexto donde se desarrolla, por lo tanto, la vivencia del Buen Vivir, también se refleja en el lenguaje y este es a su vez el encargado de dinamizarla y mantener su continuidad.

Aplicando lo planteado por Baca Mateo (1988) al caso del Buen Vivir y su relación con el idioma propio de los pueblos originarios, si tenemos que esta visión del mundo, es el resultado de un proceso de construcción social acumulado en la tradición ancestral, su transmisión a las nuevas generaciones corre a cargo del idioma, que interpreta esta cultura y la transmite a las nuevas generaciones para su continuidad.

De tal manera que si no existiera la intermediación idiomática esta vivencia del Buen Vivir habría quedado absorbida por las perspectivas de Desarrollo y vida Buena que pregonan la cultura occidental.

La transcripción del español a los idiomas propios no puede convertirse en una mera textualización, traducción mecánica de conceptos que tienen una carga dominante, sino en la reconceptualización, en la reimaginación desde la particularidad de cada pueblo originario, que les permitirá confrontar sus saberes ancestrales y por consiguiente fortalecerlos. Un idioma propio fortalecido de esta manera, puede resistir los embates dominantes de los idiomas occidentales e interactuar con ellos sin ceder a sus pretensiones, antes, por el contrario, aprovechándose de ellos para fortalecerse y de paso irradiar en la comunidad su práctica del “Buen Vivir”, como vivencia particular de acuerdo a su cosmogonía y a su cosmovisión (Rappaport y Ramos Pacho, 2005)

El idioma es un elemento que afirma la propia identidad y fortalece los lazos sociales como base para una identidad común, por lo tanto, puede unir o desunir. Por eso, en el idioma propio se dimensiona el Buen Vivir como elemento identitario particular y colectivo; cuando se es absorbido por un idioma dominante ese Buen vivir, como principio ético, como forma de vida y como meta social permanente desaparece pues en el mundo occidental prevalecen otros principios basados en la idea de desarrollo

### **35**

Cuarto Seminario Internacional sobre Traducción, Terminología y Diversidad Lingüística: 2019, “Año Internacional de las Lenguas Indígenas”

y de progreso que giran en torno a la obtención de recursos materiales, sacrificando incluso al medio y a la espiritualidad (Mazzoleni, 2013).

“Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo”, dice Wittgenstein, lo que significa que, si se acaban los idiomas propios, se acaban los mundos indígenas, las particularidades locales y terminan absorbidos por un mundo globalizado, sin límites, por una cultura del consumo que favorece solo a unos pocos y sacrifica a la gran mayoría.

Los idiomas son el producto de la interacción de los pueblos con su medio, que posibilitan la expresión de su cultura y su identidad, son el vehículo para los valores éticos y la trama de los sistemas de saberes y conocimientos (UNESCO, 2019), por eso la visión particular que tiene cada pueblo sobre el Buen Vivir, se dimensiona desde su idioma propio y no desde un idioma foráneo que tiene otra carga de valores. En el mundo actual con 6.000 millones de personas, solo el 3% tienen idiomas propios o diferenciados de los dominantes, unos 180 millones de personas (Fondo Permanente para las Cuestiones Indígenas, de la ONU, 2019), lo que equivale a decir que solo una mínima parte de la población mundial, resiste a la globalización, al desarrollo con toda su carga extractiva y depredadora de la naturaleza, con toda su carga racional basada en la propiedad y el consumo; solo una parte ínfima de la población tiene al Buen Vivir como forma ideal individual y social al cual permanecen unidos por su idioma propio, todo lo cual nos lleva a la conclusión que si sigue la constante eliminación física de estos pueblos por la usurpación de sus territorios para proyectos de desarrollo, el mundo camina a la eliminación de su conciencia espiritual y ambiental y por lo tanto a su autodestrucción.

La palabra no es solo la simetría entre el emisor y el receptor, sino que esta encierra en sí misma la pluralidad, el encuentro de los seres que habitan la tierra (Ramírez, 2013), por lo tanto es ella la aproximación a lo sagrado, mediante rituales como el mambeo, la tulpa, el Inti Raymi, el Sakhelu; la palabra tiene un valor político movilizador

que permite el reencuentro con valores como el Buen vivir pues esta palabra en el idioma propio, encarna como dicen los Nasa, el Nasa Nak (la identidad de cada persona), los Nasa Kessa (los saberes ancestrales), es la que permite el “Bakak the papik” ( la pervivencia de los pueblos), es la que conjuga por lo tanto el Wët Wët Fxi’zenxi (el Buen vivir).

La palabra (el Ñe’ẽ , guaraní), es la que dinamiza y transforma; el caminar de la palabra, el ‘Jaqi aru’ (la palabra de la gente) recoge los saberes y orienta el camino, es la minga del pensamiento y del corazón, la que conjuga el ser con la comunidad y el universo, por eso hay que hacerse palabra, alcanzar el Ñembo’e, pues con ella como vehículo de los idiomas propios se alienta la construcción de una sociedad plena en armonía con el ahora, el antes y el después, la sociedad del Buen Vivir.

## 36

LOS IDIOMAS PROPIOS COMO EJES DEL BUEN VIVIR

Dr. Wilson Martínez Guaca

Para el pueblo Nasa, de Colombia, su idioma materno, el Nasa Yuwe (el idioma Nasa), no solo transmite e informa, sino también siembra, reestablece, genera conciencia, recupera la memoria, es por medio de él que lucha en el hoy con la vivencia del ayer, es por su intermediación que se camina hacia atrás para ir hacia el futuro, es por lo tanto el que posibilita la vivencia del Wët Wët Fxi’zenxi (El Buen Vivir) (Valencia, 2019).

La profundidad que tiene el idioma materno, el Nasa Yuwe, para nosotros, los términos, los sentidos que transmite cada palabra que nosotros decimos en nuestro idioma materno, que además de transmitir o informar, busca sembrar, busca reestablecer, busca generar conciencia, avanzar en la consolidación de memoria, para que esa cultura siga transmitiéndose en el tiempo. Nosotros por eso decimos que no existe tanto la concepción del mañana, vivimos más en el ayer o en el hoy para poder seguir existiendo y seguir perviviendo. (comunicación Feliciano Valencia (2019)

Un idioma propio como el Guaraní, no solo es un elemento de orgullo identitario con los pueblos originarios de estos territorios, es el cordón umbilical con los valores éticos, culturales, espirituales y ambientales de estas comunidades, es el grito permanente de un pueblo para caminar en un presente basado en estos valores ancestrales, es la posibilidad del reencuentro con el “apyka” (la espiritualidad ), es la posibilidad de mantener la propia piel ( la ava pire) y no de tener un ropaje prestado, es mantener una cultura propia (el teko) y no una impuesta, es tener un territorio nacional, una casa propia (el tekoha) la tierra que quedó luego de las invasiones foráneas, de las guerras del chaco y de las tres fronteras, es la única posibilidad de alcanzar el Teko Porã, la vida venturosa, feliz, apacible, tranquila, como marca indeleble del pueblo paraguayo.

### Conclusiones

#### Lo expuesto en el presente trabajo nos permite llegar a las siguientes conclusiones:

En cuanto a la discusión entre si el lenguaje utilizado por los pueblos indígenas se denomina lengua o idioma, si bien el término lengua pretende abarcar las formas comunicativas de una comunidad y la expresión idioma es considerada como una lengua que tiene unas determinadas normas y que por lo tanto logra un pleno “desarrollo”, en esta misma relación hay una mirada colonial peyorativa del lenguaje de los pueblos nativos, pues cualquier forma verbal y no verbal de comunicación humana cuenta en sí misma con unas “normas”, por decirlo de alguna manera, que está inserta en un pacto social implícito que ha permitido la definición de una serie

de códigos para el mutuo entendimiento; de acuerdo a lo anterior la diferenciación

### 37

Cuarto Seminario Internacional sobre Traducción, Terminología y Diversidad Lingüística:  
2019, “Año Internacional de las Lenguas Indígenas”

entre idioma y lengua tiene implícito una preconcepción de poder, por lo tanto no hay ninguna restricción teórica que impida denominar a las lenguas indígenas como idiomas que con el fin de diferenciarlas de los clásicos puede agregársele la adjetivación de indígenas, originarios o propios.

Las denominaciones de indígenas, originarios y propios, también están sometidas a un fuerte debate, pues mientras en los pueblos indígenas del norte de sur América y de Centro América prefieren llamarse indígenas, la academia del sur del continente, en particular la Argentina, habla de que la definición correcta sería la de “pueblos originarios”; si bien la primera se asume como una forma de reconocer la dura lucha de estos pueblos por alcanzar su reconocimiento y recobrar su identidad, en la segunda se toma esta designación, en una posición basada en los Estudios Culturales, pretendiendo descargar las connotaciones descalificadoras que históricamente se les ha dado a estos pueblos. Por su parte la designación de “idiomas propios”, es una expresión que se ha venido manejando en los pueblos indígenas de Colombia, en particular en todo el proceso organizativo, educativo, político e identitario de los pueblos indígenas del departamento del Cauca, agrupados en el Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC y que abarca comunidades Nasa, Coconucos, Yanakonas, Totoroes, Misak y Eperara Siapirara. La categoría de “idioma propio” se toma teniendo como referencia la “educación propia”, que surge del proceso educativo del CRIC que, en su 5º Congreso en 1978, asumió la creación de un modelo educativo y unos programas educativos que reflejaran su plataforma política de formar profesores indígenas bilingües que permitiera un modelo educativo pertinente a las culturas de los pueblos indígenas (Bolaños, 2015).

Todo lo anterior sustenta la categoría de “Idioma propio”, que tiene entonces una profunda connotación de la resistencia que han tenido que asumir los pueblos indígenas latinoamericanos para la defensa de sus derechos y de manera especial de sus lenguajes particulares.

En lo relacionado con el Buen Vivir, la perspectiva que se toma en el presente trabajo es la indígena, dejando claro que si bien hay unos encuentros interpretativos en este término, como la armonía o el equilibrio de un pueblo y de cada una de las personas que lo conforman, tanto en su relación consigo mismo como con la comunidad y con todos los seres de la naturaleza, cada comunidad en particular tiene unas maneras especiales de asumir este Buen Vivir porque en ello está implícita toda su carga histórica y cultural.

El encuentro entre los Idiomas Propios y el Buen Vivir se evidencia en el sentido de que el idioma propio como mecanismo de comunicación de los pueblos es el que permite la transmisión de los saberes y las simbologías de cada comunidad, entre los que se encuentran el del Buen Vivir. Son los idiomas propios, basados en la palabra, el “Ñe’ë” guaraní, los que hacen posible ese Buen Vivir, desde conceptos como el

### 38

LOS IDIOMAS PROPIOS COMO EJES DEL BUEN VIVIR

Dr. Wilson Martínez Guaca

Ñembo’e (hacerse palabra, que permite llegar al Teko Porã (Buen Vivir - guaraní) o lo que los Aymara llaman el “Jaqi aru” (la palabra de la gente) con lo cual se hace posible el Suma Qamaña (Buen Vivir, Aymara; asimismo, cada pueblo mediante el



idioma propio y con base en la palabra construye y hace la práctica del Buen Vivir. El Buen Vivir requiere inicialmente un encuentro individual consigo mismo, lo cual es posible mediante el lenguaje, teniendo en cuenta que este, como lo plantea Morín, tiene además de la dimensión racional, la dimensión simbólica, mítica, mágica y como bien lo complementa Carbajal García, el lenguaje habita en el fondo del espíritu humano y es desde allí que se humaniza la palabra, la cual posibilita la comunicación con tanto con lo cognoscible como con lo indescriptible.

Es la palabra, el idioma propio el que permite el entendimiento, la armonía, el equilibrio de la comunidad, pues mediante estos es posible la divulgación de los sentires y de los saberes que al final van a incidir en esa concepción y práctica cotidiana del Buen Vivir.

La palabra y los idiomas nacen desde la convivencia social que implica no solo la relación entre los seres humanos sino con todos los elementos de la naturaleza y en particular con los del entorno de cada comunidad, por lo tanto, el Buen Vivir como la armonía o el equilibrio entre lo humano y la naturaleza, se inicia en esta que permite moldear las palabras para que al final estas conformen los idiomas propios y exista una reciprocidad plena.

Los idiomas propios, como el guaraní, son, en síntesis, los que posibilitan que sus hablantes, alcancen el equilibrio entre lo humano, la naturaleza y lo trascendental, que viene a ser la práctica del Buen Vivir, pues los idiomas dominantes como el Castellano despojan a las comunidades de sus simbologías que son el lazo umbilical de estas con la tierra y con sus tradiciones ancestrales.

### **Referencias**

Acosta, Alberto (2015). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas. Revista Política y Sociedad ISSN: 1130-8001. Vol. 52, Núm. 2: 299-330.

Almendra, Vilma. (2010). Encontrar la palabra perfecta: Experiencia del Tejido de Comunicación del pueblo nasa en Colombia. Cali: Universidad Autónoma de Occidente.

Austin, J. L. (1962). How to do Things with Words. Nueva York: Oxford University Press.

### **39**

Cuarto Seminario Internacional sobre Traducción, Terminología y Diversidad Lingüística: 2019, "Año Internacional de las Lenguas Indígenas"

Austin, J. L. (1989). Ensayos filosóficos, trad. Alfonso García Suarez. Madrid, España: Alianza.

Austin, J. L. (1990). Cómo hacer cosas con palabras, trad. Genaro R. Carrio y Eduardo Rabossi, Barcelona España: Paidós.

Baca Mateo, V.M.: El lenguaje como hecho cultural, en Contribuciones a las Ciencias Sociales, abril 2010, [www.eumed.net/rev/cccss/08/vmbm2.htm](http://www.eumed.net/rev/cccss/08/vmbm2.htm)

Bolaños, G. (2015). La educación propia: una realidad de resistencia educativa y cultural de los pueblos. Revista Educación Y Ciudad, (22), 45-56. Recuperado a partir de <https://revistas.idep.edu.co/index.php/educacion-y-ciudad/article/view/86>

Breakwell, G. (1986). Coping with threatened identities. London: Methuen.

Buxó, María Jesús (1983). Antropología lingüística. Barcelona, An-thropos. En Pinzón Daza (2005).

Carbajal García, Sandra Elizabeth (2016). El aprendizaje del lenguaje y los saberes necesarios para la educación de hoy. Sophia, Colección de Filosofía de la

Educación, núm. 20, 2016, pp. 179-196. Universidad Politécnica Salesiana. Cuenca, Ecuador

Chomsky, N. (1986). Knowledge of language. New York: Praeger

Chomsky, N. (2007b). Of minds and language. *Biolinguistics*, 1, (pp. 1009–1027).

Chomsky, N. (2011). Language and other cognitive systems. What is special about language? *Language Learning and Development*, 7, (pp. 263-278).

Choquehuanca, David. (2010). Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. *Revista ALAI (América Latina en Marcha) FECHA*. Quito. Enero 27. Extracto de la ponencia sustentada en el Encuentro Latinoamericano “Pachamama en Quito (2010). Recuperado en noviembre de 2018 de <http://www.plataformabuenvivir.com/2011/08/choquehuanca-reconstruccion-vivir-bien/>

Choquehuanca, David. (2010). Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. *Revista ALAI (América Latina en Marcha) FECHA*. Quito. Enero 27. Extracto de la ponencia sustentada en el Encuentro Latinoamericano “Pachamama en Quito (2010). Recuperado en noviembre de 2018 de <http://www.plataformabuenvivir.com/2011/08/choquehuanca-reconstruccion-vivir-bien/>

Contreras Baspineiro, Adalid (2015). La palabra que camina. *Comunicación popular para el vivir bien / buen vivir*. Quito, octubre de 2015.

Contreras, Adalid. (2018). *Comunicación y Vivir Bien/Buen vivir en el cuidado de la casa común*. En *Comunicación Ciudadanía y Democracia: para una vida plena*

## 40

LOS IDIOMAS PROPIOS COMO EJES DEL BUEN VIVIR

Dr. Wilson Martínez Guaca

y solidaria. Pp 293-218. Paraguay: Asociación de comunicadores católicos del Paraguay.

De Sousa Santos, Boaventura (2011). *Introducción: las epistemologías del sur*. Coimbra: Centro para Estudos Sociais, Universidade de Coimbra

De Serrón, S. (1993). *Introducción al estudio de la planificación lingüística internacional*. UPEL-IPEMAR.

Dijk, Teun A. Van (1977). *La pragmática de la comunicación literaria*. Ms. En español. Universidad de Amsterdam

Dijk, Teun A. Van (1978). *Estructuras y funciones del discurso. Una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y los estudios del discurso*. México, Siglo XXI editores.

*Epistemologías del Sur Epistemologies of the South* Boaventura de SOUSA SANTOS Director del Centro de Estudos Sociais, Facultad de Economía, Universidad de Coimbra, Portugal. *Utopía y Praxis Latinoamericana / Año 16*.

Nº 54 (Julio-Septiembre, 2011) Pp. 17 - 39 *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social / ISSN 1315-5216 CESA – FCES – Universidad del Zulia*. Maracaibo-Venezuela

Fishman, Joshua (2003). *Manual de Lenguaje e identidad étnica*. *Revista Journal of Linguistic Anthropology* 13 (2): 239 - 241 · Diciembre de 2003.

Foro Permanente para las cuestiones indígenas. Documento de antecedentes (2019). *Lenguas indígenas*. <https://www.un.org/es/events/indigenousanday/assets/pdf/Backgrounder-Languages-Spanish%202019.pdf>

Hidalgo-Capitán, Antonio Luis; Cubillo-Guevara, Ana Patricia (2014). Seis debates abiertos sobre el Sumak Kawsay. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 48, enero, pp. 25-40. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Quito, Ecuador

Huanacuni Mamaní, Fernando. (2010). Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI. Lima 1, Perú. Recuperado en noviembre de 2018 de [https://www.escri-net.org/sites/.../Libro%20Buen%20Vivir%20y%20Vivir%20Bien\\_0](https://www.escri-net.org/sites/.../Libro%20Buen%20Vivir%20y%20Vivir%20Bien_0)

Lodge, A. (1993). French: From dialect to Standard. London: Routledge.

Macas, Luis (2010). Sumak Kawsay: vida en plenitud. Revista de América Latina en movimiento. Año XXXIV, Temporada II, Quito: Alai, p. 14.

## 41

Cuarto Seminario Internacional sobre Traducción, Terminología y Diversidad Lingüística: 2019, "Año Internacional de las Lenguas Indígenas"

Mazzoleni Rocío (2013). El lenguaje, elemento de lazo social e identidad. TATARENDY.

Construcciones actuales del lazo social. Liderazgo, comunicación y nuevas tecnologías: Revista de Ágape Psicoanalítico Paraguayo, N° 4, Julio, 2013. Arandura editorial. Asunción. Paraguay, pa.185-191

Melià, Bartomeu. (2015). El buen vivir se aprende. Sinéctica, (45), 1-12. Recuperado en 03 de diciembre de 2018, de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1665-109X2015000200010&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-109X2015000200010&lng=es&tlng=es)

Molina Bedoya, Víctor Alfonso y Tabares Fernández, José Fernando (2014). Educación Propia. Resistencia al modelo de homogeneización de los pueblos indígenas de Colombia. Polis [En línea], 38 | 2014, Publicado el 05 septiembre 2014, consultado el 30 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/polis/10080>.

Molina Bedoya, Víctor Alonso. (2015). Existencia equilibrada. Metáfora del Buen Vivir de los pueblos indígenas. Polis, Revista Latinoamericana, Volumen 14, N° 40, p. 143-163

Montes, José María (1983). Habla, Lengua e Idioma. THESAURUS. Tomo XXXVIII. Núm. 2. Recuperado en agosto de 2019 de: [https://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/38/TH\\_38\\_002\\_065\\_0.pdf](https://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/38/TH_38_002_065_0.pdf)

Morris, Charles (1962). Signos, lenguaje y conducta. Buenos Aires: Losada.

Morris, Charles (1985). Fundamentos de la teoría de los signos. Barcelona: Paidós.

Moscovici, Serge (1979), El psicoanálisis, su imagen y su público, Buenos Aires, Huemul.

Pinzón Daza Sandra Liliana (2005). Nociones lingüísticas básicas. Habla Idioma y dialecto. LENGUAS DEL MUNDO. POR LA RUTA DE BABEL. EDICIÓN NO. 71.

Ramírez Castro, Juana. (2013). Del mito occidental de la 'comunicación', al mito de 'la palabra' en los pueblos originarios americanos. En: Virajes, Vol. 15, No. 2.

Manizales: Universidad de Caldas.

Rappaport, Joanne y Ramos Pacho, Abelardo (2005). Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico. Revista Historia Crítica No. 29. Universidad de Los Andes. Facultad de Ciencias Sociales. Bogotá: enero- junio.

Sánchez Lobato, Jesús (1985). La tradición cultural hispánica. Universidad Complutense de Madrid. Recuperado en agosto de 2019 de: [https://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca\\_ele/carabela/pdf/45/45\\_005.pdf](https://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/carabela/pdf/45/45_005.pdf)

## 42

LOS IDIOMAS PROPIOS COMO EJES DEL BUEN VIVIR

Dr. Wilson Martínez Guaca

Saussure, Ferdinand de (1998). Curso de lingüística general. Traducción, prólogo y

notas de Amado Alonso. Madrid: Alianza.

Searle, J. (1990). Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje. Madrid: Cátedra.

Wittgenstein, L. (2009) Tractatus Logico-Philosophicus. Madrid: Alianza.

## 43

### Anexo 3. Capítulo de libro en guaraní: “Ñe’ẽ Teekuéra Teko Porã Ytáramo”

#### ÑE’Ë TEEKUÉRA TEKOPORÃ YTÁRAMO

**Tkj. Wilson Martínez Guaca**

Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium UNICATÓLICA  
Santiago de Cali, Valle del Cauca, Colombia

#### Ñemombyky

Ko haipyre omoĩ Teko Porã atyguasú rechaukarãramo hekovereñoiva Latinoamérica ypykuéra atýpe, jehasapyre oipytyvõva tapichápe oikoporãvo hogapýpe ha atýpe, avei tekohápe ha ambue hendárupi. Ko teko porã oíke ojokuápe ñe’ẽtee rupive omba’apo rasapávaicha ombojoaju hekokuéra ha oñemopyendáva ñe’ẽme (ñe’ẽ), pe ‘Jaqi aru’ (tapichakuéra ñe’ẽ), ñe’ẽ ikyre’y ha oporomoambuéva, “ñe’ẽ guata”, peteĩ ñe’ẽ omono’õva tembikuaa ha ombohapéva, “ñe’ẽ aty”, peteĩ ñe’ẽ ojehe’áva tapicha ha aty ndive, Ñembo’e; upe guive ñe’ẽ, ñe’ẽtee guive, oñembohétia’éva atypaite apo oikoporãva ára aḡagua ndive, upe mboyve ha upe rire.

**Mba’emba’érepa oñe’ẽ:** Ñe’ẽtee, teko porã. wet wet fxi’ zexi.

#### Ñepyrũmby

Oñesésévo peteĩ yvy’ape oikovéva py’amokõi apañuãime, ypykuéra andino-ygua táva guive, ojeguere oimo’ã ha ohasáva jeiko porãre, Aymara Summa Qamaña, Quechua Sumak Kawsay, Nasa Wēt Wēt Fxi’zenxi térã pe Guarani Reko Porã, ñande reko térã Teko Kavi, oíva oimo’ãháicha opaite aty akãguapýre, oñeñanduporãvo hendivevoi, aty ndive ha hekoha ndive: “Sumaw kawsay-re oje’ekuaa ha’eha jeikovekuaa tekoha ha ambue hekovéva ndive (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara, 2014). Jeiko porã oĩhína ombohováicha haçua yvypóra rekora’yme, teko açagua pyrenda ha oñeikũmbýva ñemongakuaa ha akãrapu’ãre (Acosta, 2015), kuarahy reike yvyaperegua, ojehe’áva jeiko porãvére (Choquehuanca, 2010).

Ko teko porã, kuaapy ymaguaréicha, iñapyséva apañuãime kuarahyresẽ renondépe, oñeikũmbyháicha atykuéra ha ohechauka añeteháicha “Tekorãkuaa kuaapy” (De Sousa Santos, 2011), ja’évo ome’éva kuaapy kuaaveteháraicha, oguerékóva ypykuéra ñe’ẽme, ñe’ẽteepe, ipyendaite upe guive ikatu rupi ohechauka heko ha’eháicha tembikuaa ha apytu’ũ rembiapo hetesoro rupive hesakáva tekoha ha atyhápe oikóva ha ojehe’áva peteĩ atýpe térã ñomongeta oiko jepiveguavavoípe (Moscovici, 1979). Oje’ehaguéicha, ko jahaipe ojesareko ypykuéra ñe’ẽ rembiapóre, ñe’ẽtee, ikatuha oiko’Teko porã’ ha ijatyrechauka, ndaha’ehína ypykuéra apytépe añónte, katu opaite

## 24

ÑE’Ë TEEKUÉRA TEKOPORÃ YTÁRAMO

Tkj. Wilson Martínez Guaca

táva yvy ape arigua apytépe, mba’e oikova’erãgui jehupytyrã tuichavéva oikove tapia haḡua, he’iséva mba’etepe jeguereko tapia, oguerékoháicha oñembohérava “países del tercer mundo”, oikove haḡua unidad política-icha yvy ape hekokakuaavévape. Ñe’ẽtee ojekuaauka peteĩ atýgui ambuévape oikohaichaite ha hendive kuaaty ymaiteguaréva, oguerékóva ñe’ẽme, oñeikũmbýva oñe’eháicha ypykuéra, oñembohasahaichaite.

Jepémo ko mba'e tuichakue, ojoajuháicha ypykuéra ñe'ẽ térã ñe'ẽtee Teko Porã ndive, ndojehechái gueteri, ñemoarandu oike pypukúva yvypóra ñe'ẽ poru tuichaháre arandukuaa heko tapia haña ha ko'ýte ojekuaauka rekávo kuaapy ha tavakuéra atyreko opa ára, peteĩvagui ambuevape. Ambue hendapegua, ñembohováí oikóva Teko Porãre, oñepyrúva Sa'ary XX opávo, oiko mbaretevéva araka'everõguáicha ko'ã ára yvyporakuéra osêsehápe apañuãieta omoingo'asývagui ichupe opaichaite. Ñe'ẽ rehegua kuaapy mbytetépe oĩháicha ha ypykuéra atyguasú jehechauka, oĩ avei jetyepka oike pypukúva mba'e péicha "ñe'ẽ jeipykúí" umívape. (Ramírez, 2013). "Ñe'ẽ oguatáva" (Contreras, 2015), ha "Ñe'ẽ aty" (Almendra, 2010).

Joaju oĩva ñe'ẽtee Teko Porã ndive oike tesapyso oĩva teko porã ha tekogupýre ypykuéragui oúva, opokóva avei política de Estado-re, atyku'e hekopegua'ýva ha angapyreguáva, oĩ ombojoajuséva tenda ha teko "jeiko porã" ndive, ñemongakuaa ha akãrapu'ã kuarahyreike gotyogua ndive. Oje'e haguéicha heñói porandu: Mba'eichapa ñe'ẽteekuéra oipytyvõ Teko Porã oĩ haña ypykuéra apytépe. Ko jehaipy oikuaase upéicharõ mba'etépa ome'ẽ ñe'ẽteekuéra atyguasú ohechakaháicha Teko Porã ypykuéra apytépe, upeva'erã ombohováí ñe'ẽjoasa oĩva *lengua* ha *idioma*-re, ohechauka. Mba'eichaitépa oĩ ha oiko ojoapytépe ñe'ẽnguéra táva avakuaapy ndive, ja'eháicha, ojekuaáva umi mba'ére, oikuaaukaháicha ñe'ẽ ojeporukuévo (*Etnografía lingüística*), omohypy'úva Teko Porãre ypykuéra ohechaháicha, ichupekuéra ñe'ẽ pe kuaapy mbohasaha, ojayysaka ñe'ẽ ome'ẽvape okakuaa ha ojehe haña Tiko Porã ha ipahaitépe ohechakuaa ñe'ẽee ome'ẽa Teko PorãTáa Nasa-pe ha Guaranikuéape ġarã

### **Taperekokuaaty**

Ko jehaipy oipykúí ñe'ẽ rapykuéri oikuaauka ha ombokuatiávo, ñe'ẽ'aty, ñe'ẽporuha Teko Porã. Avei oñemo'agui avakuéra arandu rehe oikuaauka haña ohecha ha ohasaháicha Teko Porã hekohapekuéra.

Ohupytyva'ekue tapicha katupyry ojeporekáva marandúre Táva Nasa del Norte del Cauca, Colombia-pe ha ohasava'ekue ambue ypykuéra Latinoamérica-ygua rekohápe ome'ẽva'ekue ichupe oiko Nasakuéra ombohérava CCRISAC, Kuaapy ñemity ha mongakuaa, he'iséva marandu jeporekahára ohasahaichaite itavakuérape, ohecháva umi mba'e ipypegua hyepy guivo ha ndaha'etí okáguio,"ojehasáva atyguasú

## **25**

Amandaje Irundyha: Ñe'ẽasa, Ñe'ẽtekuaty ha Ñe'ẽheta rehegua

"2019 Ypykuéra Ñe'ẽita Yvy Ape Arigua Ary"

ndive", tembiapo mba'éguí, apopyre oiko haña ohecha ha oikũmbyháicha opa mba'e, ohasaha ha oñeha'ãháicha Táva Nasa (CRIC-UAIIN,2017). Kuaapy rekahára jeike atýpe peteĩ tembiapo ñopytyvõme oikopyre oñeikotevẽhaguépe ojehe'aporã ojuehe kuaapy mbo'ehao pegua kóvare ñepytyvõ ojehepytyséva política-pe oñeme'ẽ haña ichupekuéra ijyvy, iñarandukuaa ñemopu'ãjey ha toñeme'ẽ ichupekuéra opa iderécho, avei tojehechakuaa ichupekuéra oikokuévo marandu pukoe umíva rupive itavayguápe, he'iséva ojehechakuaataha "ñemomba'e", toñema'ẽ ojuehetevoi oñeporandukuévo ikatu haña haña ojehechakuaa umi mba'e ohapejokóva jeikokuaa oñondive ipyendáva jehechakuaa ha ñomomba'épe omombaretétava aty guasu (Smith,2012).

### **Ojehupytýva**

#### **Ñe'ẽ ha ñe'ẽtee ñemongeta oñondive**

Oñemongeta ñepyrũ ñe'ẽ ha ñe'ẽtee, tekotevẽ katuete ojejeporeka teoría lingüística arandukápe, ojejúvo Ferdinand Saussure estructuralismo-guĩ, oñe'ẽva *lengua* ha *habla*

dicotomía-re, he'ihápe lengua ha'eha umi código ñe'ẽ rehegua atyguasú oiporúva hekohápe, he'iséva ha'eha tai aty hekosásóva tapichágui (Saussure, 1945). Avei tekotevêha oñema'ẽ Noam Chomsky generativismo-re, upe innatista del lenguaje (Chomsky, 1986, 2007, 2011) ha opyta haña lingüística del texto-pe, Van Dijk mba'éva, he'íva tekotevêha oñehesa'yjio ñe'ẽpa mba'eichaite ojeporu oñeikũmby haña oikóva atyguasú momarandúpe (Van Dijk, 1977, 1978); avei ojehechava'erã pragmática ome'ẽva, oñepyrũvo Charles Morris he'íva'ekuégui (1962, 1985) ha Semiótica-pe ome'ẽva oñuahẽ meve Austin-pe ha ñe'ẽ aranduveterekópe- filosofía del lenguaje (Austin, 1989, 1990) ha Austin-etépe (1962) ha Searle (1990) he'íva ñe'ẽ jeporúre.

José Joaquín Montes (1983) ohesa'yjio ñe'ẽ –lengua he'isévagai, norma ha idioma, omyesakãvo lengua “tapichakuéra oñemoĩ peteĩ ñe'ẽme oñondive ohecha ha ohendúvagai ikatu hañuáicha oñemoha'anga térã ohechauka peteĩ mba'e oikóva ichupekuéra ñuarã”; Montes he'i “ko peteĩ ñe'ẽme ñe'ẽ oñondive oíke tembiasa rekópe mbojoja rupive, ha hese ae oĩ aty oñe'ẽva ha ñambuéva aty ambue ohechakuaáva mbojoja ambuégui”. Ipahaitépe, Montes he'i mba'épa ñe'ẽ “mbojoja aty tendagua opytáva ambue mbojoja rendagua atýpe, tetãnguáva, tetã ambueguáva ha tetãnguera yguáva”, (Montes, 1983). Ko he'iséva jehekápe, tuicha mba'e avei Buxó remime'ẽ, he'íva lengua-re péicha, “tembiporu oñeikũmby haña, atyguasú ohechaháicha, avakuaaty, kuaapy ha yvy ape arigua.

Oikohápe oikũmbyháicha oñembyatýva peteĩ hendápe ha peteĩ pa'üete ha hendaitépe (1983); ipahaitépe Real Academia de la Lengua Española Ñe'ẽryru, he'i Lengua-re

## 26

ÑE'Ë TEEKUÉRA TEKÓ PORÃ YTÁRAMO

Tkj. Wilson Martínez Guaca

péicha “momarandu aty ha ñe'ẽ peteĩ táva térã tetã ojeporumeméva ojehechakuaáva heko añete rupi” (he'ihaguéicha Sánchez Lobato, 1985, togo 6).

Ñe'ẽ rehegua katu, Real Academia de la Lengua Española DRAE Ñe'ẽryru he'i péicha “lengua ojeporúva peteĩ atýpe, jepeve ha'éramo peteĩ estado térã tetã: oñe'ẽ irundy ñe'ẽme”, oúva griego-gui “Idios”, mba'ete, hekoháichaite (Sánchez, 1985). He'iháicha Pinzón Daza (2005), omyesakã ko he'iséva omoneĩvo “idioma tetãnguera rembiasa ha ñe'ẽ apo ryepy pegua, oúvo umi aty ha tendagua mba'égui”, oñe'ẽháicha ñande aty latinoamericano, idioma oñemomaranduháicha peteĩ aty térã tetã ñe'ẽ'apo jehechapyréva, “lengua” katu ha'e oñemomaranduháicha táva térã tetã reko jepiveguáicha ha upéva ñe'ẽtekuái ha nohesa'yjio ñe'ẽretepy. Ko oñeikũmbyháicha idioma oñe'ẽ aty heko arandupýva, lengua ha'e aja momarandu ypykuéra mba'éva kamba atypeguáva térã ambue aty ombojáva (aty pyrendagua jehechaháicha). Ojehechávo kuaapy lengua ha idioma rehe, he'ihaguéicha tapicha ombokuatiapýva ha oikuaaháicha ñande atykuéra, ava aty ha táva rapo tuichaháicha lenguaje jehecha, rohenoiseve ichupe “idiomas propios” (ñe'ẽ tee), ñe'ẽreko ha ñe'ẽ'yreko ko'agagua oñomomarandu haña oiporúva hetejera oúvo hembiasa heta rire ha hetave umíva ryepýpe oíke ñe'ẽ aty ambueguáva; oguerékopaite rupi hikuái ñe'ẽrekokuaapy ha ñe'ẽapopyahu térã ñe'ẽporãhaipyre ombojojáva ichupekuéra idioma imbaretevéva ndive ha noíriva ko'áva guýpe. Opáichante idioma he'ise avañe'ẽ ha ypykuéra ñe'ẽháicharamo hekorekuái ha ñehenonde'a pytagua resapysógui, ojoguitéva avei ohekome'éramo ichupe “mba'ete'éramo”, ñe'ẽ oñongatúva ypykuéra ñorãirõ omombarete y'rõ ipojáijey haña ñe'ẽ ha hekoteére.

### Ñe'ẽ ha tavakuéra arandukuaa ojekupytyháicha

Yvypóra ñe'ẽ, ojehecha oikoha lengua-pe, habla, lengua, idioma ha umi ñe'ẽngápe,

kóva oñembyatypa haçua oĩgui ñembyaty ambue jerga, argot ha ambueichagua. Katu ko yvypóra ñe'ẽ ndaha'úi ñemomaraháicha año térã ñe'ẽmondo ohechauka pe oikóva, katu avei oguereko ipype temiandupy ha ohechauka umíva, omongakuaavéva ichupe ñe'ẽ jeporu ańógui ha omomba'eguasúva ichupe, Carbajal García he'iháicha, ayvu “ojehai yvypóra rekove tuichakue javeve” térã he'ihaihaite apoharavoi, ogueromandu'ávo Ortega y Gasset ha Gadamer: “ayvu oikove ánga ruguápe térã yvypóra ángape”, omohu'ávo ayvu ha'eha “mba'eguasuve ojekuaauka haña yvy ape ári oñeikũmbyháicha ha jeiko porã oĩ haña”, oipotaháicha, peteĩ aty hypy'ũ ha ojojáva yvypóra ndive “hekoveháicha, hi'angapy, viruporukuaa, ambue (Carbajal García, 2016). Ko ñe'ẽ reko angapy ojekuaa avei apohára Vosslerichaguápe, he'imava'ekue “lingüística oguerekóva ndaha'úi ambue mba'e angapy ojehechaukagui mba'éicha rupípa oikove ñe'ẽitakuera” (1929). Oje'eva'ekue ohechauka ñandéve ñe'ẽtee ohechaukaha tavakuera rekoite ha oñemyengoviávo ambue imbaretevévare, ikatu oikuaauka apy'areguáva katu

## 27

Amandaje Irundyha: Ñe'ẽasa, Ñe'ẽtekuaaty ha Ñe'ẽheta rehegua  
 “2019 Ypykuéra Ñe'ẽita Yvy Ape Arigua Ary”

araka'eva angapypeguáva, kóva oike rupi “ñe'ẽjoaju” henyhëva ojehechaukáva ha py'andyieta okakuaáva tekoteĩ ha tekoeta pukukue javeve. Ñe'ẽ yvy he'ise ambue yvy jepysógui, ojeheróramo “tekoha”, ha'éva yvyjepyso hembiasakue oĩhaguéicha ndive, yvy tekove oĩhápe ha ojeikohápe oñondive guaraníme ñuarã, iñambuéva yvy ohechaháicha cultura occidental ikatúva ha'e tetã tapicha hekovereñoĩ Hague, che róga oĩha térã pe yvy ñemityrã, tembiporurã térã pirapire ojuhupyty haña. Upéicha avei Nasa atýpe ñuarã, ñe'ẽ yvy ha'e Uma Kiwe, Uma he'ise mbyjamýi ha Kiwe y mba'e'apoha ha tekoveme'ẽha, ja'eporásérõ yvy ndaha'úi peteĩ tenda ańõnte, peteĩ mbyjamýi katu yvypóra oĩhaguéicha sy. UNESCO he'i ramoitente ohechakuaávo ko ary 2019, omoĩ techapyrãramo Inuit aty, ombohérava popaháicha yrypy'aveve, oikuaaiterei rupi ko mba'e. Yvypóra ayvu iñambue avei ojehechávo tavakuera arandukuaa, ko'áva ha'e tembiapo okakuaa tapiáva ohóvo, “ayvu ha'e mba'apo ha oñe'ẽva oĩ huguápe apohára katupyry'icha”, he'i Baca Mateo (1988), oje'éva ohechauka rupi mba'eichaitépa jahecha ha jahecha umi mba'e jaikoha pegua, “ayvuregua he'iséva ndaha'eihína oúva temimo'ã ñeñamindu'upyrégui, katu “ojekuaauka pya'eháicha mba'éichapa jahecha yvy ape ha jajehecha ñandetevoi” Gadamer (1960). Ayvu ha'e tapicha omombareteháicha heko ha atyguasú reko, opa ñe'ẽ “oguereko rupi mba'éicha oikuaauka hekove ha mba'éichapa oiko hendive” (Serrón, 1993), upévare peteĩ tapicha térã peteĩ aty ojechavaívo oiporumanteva'erãha rupi ñe'ẽ ambue, ohundi upévare hekotee ha oñemomba'ehaichaite ijupe ha hapichakuérape, “tapichakuera”, opavavéva, ikyre'ỹjoa oñeñanduporãre hekoteére, katu iñe'ẽ noñemomba'eirõ, ha ojehe'a hekoteére, ko mba'e ogueru ñeñanduvaí” (Breakwell, 1986). Ayvu upéicharõ “ikatu ombojoaju térã omopa'ũ” he'ihaguéicha Rocío Mazzoleni (2013) ogueromandu'ávo Wittgenstein-pe he'i “che ñe'ẽ oñuaghëha meve he'ise oñuaghëha che arapy”. Heta tapicha América Latina-pe oĩporãve haña, oheja iñe'ẽtee, oñembotapykue ha ndojehechakuaái rupi chupekuera oñe'ẽre, ha péicha opa mba'eporãita oguerekóva ipype. Ñe'ẽ ningo ha'e avei mba'yru ohoha mba'eporã ha “ha'e kuaapy jeipyaha”, upévare oguévo peteĩ ñe'ẽ oñehundi tavakuera kuaapy oñembyatýva ymaite guive, he'iháicha UNESCO “tavakuera ogueru hekotee, mba'eporã ha ikuaapy, hembiasakue hekoha ndive ha iñe'ẽnguera upe mba'e omono'õva pe ohasava'ekuégui, upévare tekoha

*oñemoambuérõ, arandukuaa ha ñe'ẽ ohasavai*", péicha ojehechaukase peteĩva umi mba'evai apytepeguágui ha'ehína opaha ohóvo ypykuéra aty oñembyaipa rupi ohóvo avei hekohakuéra. Ko mba'e avei ohecha péicha Fondo Permanente para las Cuestiones Indígenas ONU-pegua he'ikuévo "ypykuéra ñe'ẽ ndaha'úi tembiporu momarandurãnte, katu ha'e avei kuaapy kakuaa ha hypy'ũva jeipyaha okakuaáva oúvo ymaite guive".

## 28

ÑE'Ë TEEKUÉRA TEKOPORÃ YTÁRAMO

Tkj. Wilson Martínez Guaca

Ñe'ẽ ha'éramo tetãnguéra arandukuaa ñembohasa pyrenda, hi'ánga, ipytu, ogueraháva ko ñe'ẽ ha'e "ñe'ẽ", oñeikümbýva ndaha'úi he'iseháicha ñe'ẽtekuaa rupi katu ñomomandu tuichaháicha, tuichavéva ñe'ẽ ha'eha'igui.

Ñe'ẽ omombarete ypykuéra ayvúpe ha oñongatu he'iséva ha ijehechauhaha oĩva iñe'ẽ ryepyépe. Ypykuéra ayvúpe, ñe'ẽ ndaha'úi "mba'ejaju tete ha apytu'ũ rehegua añõnte, téra "oĩporãvante oñe'ẽva ha ohendúva apytepe", momarandu tapicha ha'ekuera'yva apytepe oikoháicha, katu tapicha ambue jojuhu ha joaju, mba'ereta oikuaakáva ambuéva ha peteĩva oikove ha oñeha'avape. Ñe'ẽ ijeheguivoi mba'ereta apytere, apytu'ũ, ha'e jejuhu, ha pe jejuhúpe ndoikói ñe'ẽ rupive, oiko ipypevoi oñemongu'e rupi ipype tekovekuéra jojuhu oikóva yvy ape ári (Ramírez, 2013).

Ñe'ẽ tuichakue – oñemoingérõ ypykuéra mba'éva avei – hi'añgui itupãrekóvaguí ha hembiapotee ha ombohekoteéva avei peichaháicha, mba'e kuimba'e ha'ekuera'yva hesaraihague. Techapyrãramo,"mambeo" téra *coca* rogue jejoso ha je'u, tuicha mba'e ypykuéra andeguápe, hendivekuéra oku'e rupi ñe'ẽ. Ko'ánga pe ára oñe'ẽha, oñe'ẽva mba'e, oñe'ẽha, ha oñe'ẽ'yha, ñe'ẽ pe oporomomyimbaitéva (Ramírez, 2013)

Ñe'ẽ ipokatu rekuái ha ijajaha oĩva'ekue ymaite Grecia-pe ha hemimo'ã ñamindu'u oĩva'ekue ñeporandukuaápe. Oje'ekuaa he'iséva, oikóva ha oje'éva ymaite Greciape ha aty okakuaaha, hi'añgui avei ñe'ẽ he'isévandi aty Abya Yala-pe guarã (Ramírez, 2013).

Ko ojehechaháicha ñe'ẽ he'iséva, ypykuéra momarandu apytere, mba'eita ryepy peguáicha, andepagua atykuérape oñe'ẽ ñe'é atýre, minga nde'iséi ñembyaty tembiporã añõnte, kóva oikokuaáre ñe'ẽ rupive, upépe oñe'ẽmogetágui, oñemopu'ã atyguasú, aty ojeipyaha ha ojeguromandu'a oikova'ekue. Ñe'ẽ aty ha'e pe omopu'áva atyguasú renda ha hese ae ojeguromandu'a oikova'ekue ha upekuévo oñemombarete tekojoja oĩvavavoi ko'ẽreire aty rembiapópe (Almendra, 2013). Ñe'ẽ ha'e upéicharõ upe oporomongyre'yva, he'iháicha Contreras (2015), ñe'ẽ uguata tapicha ha aty ojopóre ára ha ára. Oĩ temiandúpe, tembikuaápe, atykuéra ojapóva ha oha'arõvape ohechakáva ichupekuéra, omombaretévo, ombojoajúvo, omoñarõvo, oisãmbyhývo ha omoherakuãvo.

## Teko Porã

Teko porã he'iséva heñói Ande Sudamérica pegua ypykuéra rembiasakuégui, sa'isa'ipe jehaipy rupi ojekuaáva ohecha ambueha occidental remimo'ã akãrapu'ãgui. Okakuaapaitese'yramo jepe teko porã oike opaite aty rekoteépe ha upe guive ohechauhaka ikatuha ojeiko téra ojeiko porã oñondive, tapicha peteĩháicha ha atyháicha ojogueraha porãro yvy ndive ha avei opaite mba'e ha hekovéva guive,

## 29

Amandaje Irundyha: Ñe'ẽasa, Ñe'ẽtekuaaty ha Ñe'ẽheta rehegua

"2019 Ypykuéra Ñe'ẽita Yvy Ape Arigua Ary"

opa mba'e oikopyréva angapyreko rupive ohejáva yvypóra, yvateguáva ha tekoha



ojehe'a ojehe.

Teko porã oĩ guive, mba'e ohepyme'erõguáicha ñemongakuaa ha akãrapu'ã, ko'ágã peve, opaite jeporeka ojuhúvaicha kóva ikatuha ojehecha mbohapy hendáicha: te'yíguio, aty pyahu tekohareguáva ha isa'y'yva, tekuaireguáva térã tekuái apoha Estado-pe (Gudynas y Acosta, 2011). Kóva he'ise España-ygua Hidalgo Capitán ohecháva "mbohapy temimo'ãmy sumak kawsay rehe, socialista ha estatista, ecologista ha post-desarrollista ha la indigenista térã pachamamista (2012). Ko'ã mbohapy mba'ére, ko'ágã rupi oñembojoapykuaa ambuéva, ohecháva Teko Porãme Ñandejára Ñe'ẽ rupive, Contreras Baspineiro ohenóiva Atyguasú mba'e enterove mba'eha (Contreras, 2016)

David Choquehuanca Céspedes (2010) he'i, Teko Porã ha'eha jeiko oñondive, enterove ogaygua oiko oñondive yvyrarogue oĩháicha yvyráre, enterove oikotevẽ enterovére ha opaite hembiaipo, oiko porã oñopehẽnguéicha, oñondivepa, oiko porãvo hapicha ndive ha hekoha ndive, ñorãirõ'yre, ha'e ñeĩjoja, ha'e tekotee, peteĩva ha'ehaichaite. Teko Porãme ndojehekái sãso, ojeheka ñopytyvõmba, ndojehekái tavayguarekuái, ojeheka ñomongeta; ndojehekái aty rekojoja, ojeheka tekoguapy; ndojehekái tekokatu, ojeheka tekotee; ojejapo ojejaposéva, ome'ẽ ijupe oikotevẽva, ohenonde'a tesãi tembi'u porã rupive, ohechakuaave hemiandu hemimo'ã rangue, tojejevuy taitakuéra reko oñopehẽnguéchape, ñeha'arõ arandukuaápe, ñomongetakuaápe, jeikokuaápe, johechakuaa ha ñopytyvõme (Choquehuanca, 2010).

Fernando Huanacuni Mamani, (2010), ombojoja Teko Porã Aymara ohechaháicha heko atyre (Suma Qamaña) ha Quechua (Sumaw Kawsay) he'iva opa mba'e ouha mokõi hendágui: "Pachakama térã Pachatata (Arapy Ru, arapy pytu) ha Pachamama (Yvy Sy, yvy pytu), omoheñoiva opáichagua tekove. Teko Porã ha'e jeiko añete, ojeiko porãvo Yvy Sy ára vore ndive, arapy ndive, tekove, tembiasakue ha opáichagua hekovéva ndive jeiko porã. Tupãreko ñemopu'ã jey, hi'angapyrekóva ára ha árape (Chacha Warmi, kuimba'e, kuña).

Luis Macas, ecuador-yguápe ġuarã (2010), Sumak Kawsay térã Teko Porã, ha'e tekove, ha'e oñeĩ ñemongu'épe, ñemoambuépe, ndaha'ei tekoreípe; kóva ha'e jeiko añete, tete ha angapy rekopavẽme, ñeĩ ojehecháva aty ñeĩ porã hyepýguio ha oka guivo ohupytyvéva yvatevegua. Ipyrendáva randi-randi mba'eporãme: ojehecha ha ojejapoháicha tekove oñondive, mba'ejoasápe". Avei ushay, maki-maki-pe, tembiapo atypegua ñembosako'i. Avei Ushay-pe, ha'éva aty ha tekuairegua ñembosako'i tavapype ha ipahaitépe Yachay-pe, atypegua mba'ekuaa ha kuaapyeta. Teko Porã tuichave pe ñe'ẽ he'isévagui, ha'ehína ypykuéra rembiasakue, oiko ha ojogueraha poráséva yvypóra ha tekoha ndive ha péicha ohupyty haġua tuichave mba'éva, tape Tupã renda gotyogua ikatu ojeiko porãro añoite yvypóra ha ambue mba'e oĩva ndive.

### 30

ÑE'Ë TEEKUÉRA TEKÓ PORÃ YTÁRAMO

Tkj. Wilson Martínez Guaca

Santiago García Álvarez (2016) he'i, Teko Porã oñemopyrendaha irundy mba'e tuichavéva ande-ygua arapyreko ohechaháicha: apytu'ũ purukuaa (mba'eichaitépa ojoaju opaite mba'e petemíe), oñondive jeikokuaa (yvy ha yvateygua, aġagua, yvypóra hatekoha jogueraha porã), joechakuaa (opaite mba'e ojohechakuaa) ha ñomoĩmba (iĩambuéva ikatu oñomoĩmba).

#### **Teko Porã Nasa Colombia-ygua tavapy guive**

Nasa távape ġuarã, oikomemeraíva Cauca Departamento, Colombia-pe, Teko Porã (El Wët Wët Fxi'zenxi) ojejapóva oiporavo jeiko hendaitépe oho poráva peteĩ ndivevoi, ambue ndive ha tekoha ndive, oñemoĩetévo occidente pegua

omba'apo ha oñakãrapu'ã háichare. Oñemopyrenda jeiko hendaitépe, jeiko porã yvyrendápe ha ojeuerékóva guive opavave mba'e, taha'e omomyí ha ombojoajúva atyguasú oikoháicha, oguerúva tesapyso tekovére oguapýva aty jeiko oñondive ojekuaáva omomba'e ha oñangareko haguére ambuére. (Molina Bedoya, 2015). Ko arapy jehechaháicha oguerúva iherekokuaapy ipyrendávo hembiapokue ha hekovejehupytykuére, tembi'u jehupytype omohekosásóva ichupekuéra, omoíva aty mbytetépe yvypórape ha ndaha'etí mba'e térã hembiapokuépe.

Nasa remimo'ã mongakuaa tapia ojehe'ahápe angapyreko, yvypóra remikotevê ha Ñande Sy Yvy, ojehecháva he'íva ha ojarópape mburuvicha katupyry Quintín Lame, Rafael Coicué umívaichagua ha ambuéra; ijekuaaháre osyry ko'ã mba'e mongakuaa pyrũ atã, yvyjepysó, oñondivegua mba'erekokuaa, ha hendaitépe jeiko (Molina Bedoya, 2015).

Umi Nasa-pe ñuarã, Teko Porãpe ohupytyseva ipahaitépe umi mbohapy kerayvoty kakuaaite oíva atyguasúpe:

Kerayvoty peteíha “Nasa Nask”, Nasa reko, rekopavê. Kerayvoty mokõiha “Nasa Kessa”, kuaapy reko térã tekovekuéra imba'ekuaáva, tekove hemiandúva. Opa maba'e jajapóva osê ñande py'águi; ñomongeta py'a guive, temimo'ã py'a guive, tembiasa py'a guive. Py'aite ha apytu'ũ guive oñeimo'ãkuaa, pe ñahenóiva “West Yik Swenda”, ojeju py'a rape guive. Kerayvoty mbohapyha “Bakak the papik”, ojeiko tapiaite, ohóva Wët Wët Fxi'zenxi” gotyo (Teko Porã), jeiko hendaitépe ha py'agupýpe, ha'éva avei “Wët Wët Uguñi”, pe jeku'e, jeiko hekopete, jahupytyseva ipahaitépe, jaiko vy'ápe, jeku'e porã, jeiko py'aguapýpe hekopete, ja'eporásérõ jaikovekuuaa térã ñaikuaa tekovekuéra yvyjepysó pegua ndive, ogaygua angapyhyreko ndive. (Comunicación personal, Marcos Yule, junio de 2019).

He'iháicha Feliciano Valencia, ypykuéra rehegua Senador de la República aḡagua, Wët Wët Fxi'zenxi ha'e teko porã, py'aguapýpe jeiko, ojeiko yvy sy ome'ëvagui, oñeñangarekóvo hese tekove oiko tapia haḡua. Wët Wët Fxi'zenxi he'iséva ndaha'etí oñeimo'ãma oikótava katu ko'áḡa apo ñandeháicha

### 31

Amandaje Irundyha: Ñe'ëasa, Ñe'ëtekuaaty ha Ñe'ëheta rehegua  
“2019 Ypykuéra Ñe'ëita Yvy Ape Arigua Ary”

ymaguarégui, hapombarete haḡua ñande reko oñesêva'erã mandu'aitégui, ojejuva'erã tembiasakuégui, oñemýi tekotee guive, ojejuata haḡua tenonderã gotyo (Comunicación personal, abril de 2019).

### Guarani Teko Porã

Teko Porã guaraníme ñuarã, oikóva Paraguái, Brasil, Bolivia ha Argentina yvýpe, ikatu oje'e hesekuéra ha'eha aty oĩporãva, ovy'áva, hi'angaguapy ha hyguatãva, hory ha ohasa porãva, ipy'aguapýva, kóva noĩmo'ãikuri ndaipóri guive ambue mba'e, ha'éva apyka (óga ñembo'eha) ava pire (pire mbojoguáramovoi iñe'ëngueraitépe), teko (hekotee térã arandukuaa), tekoha (yvyjepysó hembiasakuére, ikatuhápe oñeḡuahê ayvu rupive año, ha ñembo'e, ñe'ê jehegui apo, oñeikũmbýva mbo'epyteéicha, mbaretépe ou'ýva, oiko'ýva mbo'ehakotype katu oñembyatypyreva ojeikokuévo kakuaa ndive ha tekoha ndive ha Jopóigui, pojera peteivagui ambuévape, ha'evahína mba'eme'ëkuaa, ñombyaty, ñeme'ê, ojeikuaaháicha ambue ypykuéra arandukuaápe (Meliá, 2015).

Guarani Teko Porã, ha'e tapicha jeikokuaa hendivetevoi, ijapohare ndive, iñarandukuaa ndive, ijyvy ndive, iñe'ê ndive, oikóva hembiapokúrape atyháicha: Jopóipe, ha ohasáva ojupe tapichakuéra oúvo ymaite guive (Meliá, 2015). Del Carpio Natcheff, Viaviane y Miranda Luizaga, Jorge Rodolfo (2008), oikũmby

Jeiko Porã “Ñande Reko térã Teko Kavĩ” ndive, guarani retã Bolivia-pe oikóva, ojegeru jeývo Meliá ha Grunberg-pe (1976) “jeikoháicha, ñeñháicha, mbo’ereko, léi, arandukuaa, tekora, mboheko, jepokuaa, ñeñháicha. Ko Ñande Reko térã Teko Kavĩ, ikatu Guarani ijyvy guasu rupi omymbajuka haḡua, omba’emono’õ, opirakutu ha yvy oĩ haḡua hekoitépe ñemitýrã ndahasyiveháicha, ha’ekuéra ombohérava Yvy marãe’ý. La tierra sin mal. Ijyvy (tenda) ha upépe oguerékóva Yvy, oikohápe teko añete (ha’eháicha). Ko tenda ikatu Tentami, tapýi, tekoha térã ikatu “Tenta Guasu, atyjoaju hekosásóva (Del Caepio ha ambue, 2008).

### **Ñe’ëtee ha Teko Porã jejuhu**

Ayvu hakambykõi guasu: yvypóra ijayvu mokõi oñe’ëha guive: peteíva ayvu ojehasapyrévaguigua, ojehecháva, oikóva. Ojejápo; ha ambuéva jehechauptyvéva, hekogua’úva, imba’epajéva (Morín, 1998, togue 41). Pe jehechauptyvéva, hekogua’úva, imba’epajéva oñe’ëha Morín, ha’e upe opavave jaikuaáva heko’angapýicha, ja’eporásérõ tyepygua ojehecha’ýva ojegerékóva, oíva tyepýpe omombe’úva mba’éichapa oñeñandu ha oje’e, ojehecha ha ojeiko okapegua ndive, che ryepypegua, ojogueraha jováirõ tete ndive, oguerúva yvypóra rekoteĩ Carbajal García (2016), ayvu upéicharõ he’iháicha Carbajal García-itevoi oiko yvypóra ánga ruguápe. Upégui ou ha oñembo’yvypprareko ñe’ëme. Ñe’ë

## **32**

ÑE’Ë TEEKUÉRA TEKOPORÃ YTÁRAMO

Tkj. Wilson Martínez Guaca

imbarete, pokatu omomandúva ojekuaáva mba’eñomimby ha ohove amo gotyo, avei oñemombe’ukuaávagui (2016).

Ko ayvu he’iséva rupive, ñañoमारanduháicha ára ha ára, ndaha’éi ñe’ë kuaaukaha añónte ha áva ñeikũmby, katu ohechauka opa’ýva tyepy pegua imba’epajéva, hechauptyvéva, osáingóva jehasapyre opa’ývare ha upe tenda ayvu ouhágui, ha’evahína tapicha oiporúva ñe’ëtee, jepémo ombohása ha oikũmby ambuéva, ndaikatúi omyengoviapaite pe mba’erechauptyve oguerúva imba’e ha hapichakuéra rembiasakue.

Ayvu imba’erechauptyve rekóramo, imba’eñongatupy ha imba’epaje, upéicharõ ha’e rupive tapicha ohupytupa mba’e porã hendivetevoi, hapicha ndive ha hekoha ndive; hese ae oñeḡuahẽ mba’e rekopavẽ ha péva ojehe’a yvypóra ha ijapopyre’ýva ndive, ha’eva peteíva umi Teko Porã pyrenda. Ñe’ëtee rupive oñeñembo’e, ojepurahéi ojoaju haḡua yvypóra, tekoha, tekoyvategua; hendivekuéra oñembohása ko’ã kuaapy ha hendivekuéra ojehero, oñehenói, ojejuhu. Maymave ñemoñanga oguereko tekoyvategua ogueroviaha ha tesapyso arapýre ojekuaaukáva ára ha ára ñe’ë rupive; kóvape oiporúvo idioma mbareteve oñehundi ha oñembotyai imbaretevéva rupive. Ñe’ë rupive ojekuaauka oikóva ha oñembohapy péva, omongakuaáva tapichápe ha’eháicha ha atyháicha, idioma rupive apytu’ũ oñamindu’u pe mba’e oikóva ha ohasáva opavave oñanduháicha ha uperire okakuaa opavavéndi ha oheja ojojuhu tapichakuéra oĩ haḡua táva.

Ayvu heko’angapy ha oiko rie ichugui ñe’ë, kóva ikatu oikuaauka rupi amo gotyo oje’ekuaávagui. Ayvu oĩ teko’angapýpe ha jehechauptyvévape, ha’évo mba’e’aty rypy’ũ ha upévale tekotevẽtere he’iséva jekuaaukarã, umíva apytépe Teko Porã (Carbajal García, 2016).

Ayvu ohechauptyve arandukuaa térã moõ oikoha, upéicharõ Teko Porã ojehasáva, ojekuaa avei ayvúpe ha kóva ha’eháicha omba’apo omongu’e ha omoingove tapia haḡua.

Ojoporúvo Baca Mateo he’íva (1998) Teko Porãme ha hekove pyykuéra idioma ndive,

jahechakuaáramo ko arapy ohechaháicha hikuái, ojeguerúva atyguasu rembiapo oúva ymaite guarégui, idioma rupive ñembohasa aty pyahúpe, oikũmbýva ko arandukuaa ha ombohasa jeýva aty pyahúpe ohorei haña hese ohóvo. Idioma nomba'apói rire Teko Porãme omboypiva'erãmo'ã kuri occidental omba'apo ha oiko porãháicha. Español ñembohasa ñe'êtepe ndaikatúi ñembojehaipyre añónte, ñe'ẽ hekombarete he'iséva ñembohasa rei, katu ñemboete ambuérõ, ñe'ẽmo'ã ambuévo ypykuéra rekoteeháicha, ikatuhañuáicha ombojovake hikuái ikuaapy ymaguare ha upéichape omombarete haña. Ñe'ẽ tee ñemombaretéva péicha, ogueropu'akáta ombetirõ hese occidente pegua ñe'ẽ ha oikokuaáta hendivekuéra ñeme'ẽ'ỹre ichupe, ha

### 33

Amandaje Irundyha: Ñe'ẽasa, Ñe'ẽtekuaaty ha Ñe'ẽheta rehegua  
"2019 Ypykuéra Ñe'ẽita Yvy Ape Arigua Ary"

péicha ha'ekuéra rupive imbaretéveta ha upekuévo ojajái haña tekohápe Teko Porã, hembiasatee ohechaháicha arapy ha tekoyvategua (Rappaport y Ramos Pacho, 2005).

Ñe'ẽ omombarete tekotee ha aty ndive jeiko opavave rekoteerã pyrendáicha, upéicharõ ikatu ombojoaju térã ombojei. Upévare ñe'êtepe ojehechakuaa Teko Porã ha'eha peteí mba'e tekoteí ha tekoeta me'ẽha; iñe'ẽ mbareteve oipytéramo Teko Porã, mba'e porãramo, ojeikoháicha ha atyguasu ohupytyse tapiáva opa, mundo occidental-pe ojehechakuave rupi ambue mba'e ñemopyendáva ojehechaháicha ñemongakuaa ha akãrapu'ã oíva mba'e jehupytygui, ñembyaívo tekoha ha angapyreko (Mazzoleni, 2013).

Che ayvu oçuahêha peve oçuahê che arapy, he'i Wittgestein, he'iséva opáramo ñe'êtee, opa ypykuéra arapy, peteí hendapegua mba'ete ha opa omboypívo ichupekuéra tekopeteí mundopy pegua, nahu'áva, hekojeyogua ha jeguereko meméva omongyráva sa'imíme ha omochi'íva hetápe.

Ñe'ẽ tavakuéra ohasáva hekoha ndive, ombokatúva ichupekuéra oikuaauka haña iñarandukuaa ha hekotee, mba'yrũ ohoha mba'eporãita ha mba'ekuaa ñemomñandutíva (UNESCO, 2019), upéva enterove táva Teko Porã ohechahaichaite, ojeikuaa iñe'ẽ tee rupive ha ndaha'úi ambue ñe'ẽ rupive imba'eporã ambuéva. Arapy añañuápe 6.000 sua tapicha ndive, 3% ñoite iñe'ẽtee térã iñambuéva umi imbaretévavagui, 180 sua tapicha rupi (Fondo Permanente para las cuestiones Indígenas, de la ONU, 2019), he'iséva michimínte tapichakuéra yvy ape arigua apytépe, ipu'aka globalización-re, tembaipo kakuaa oñuenohẽ ha ombyaiháicha ohóvo tekoha, imbaretekue oiháicha guerekopy ha jejoguápe; sa'ietereimi tapichakuéra yvy ape ariguáva Heko Porã, oiko porã haña tapicha ha atyháicha ojoajúva oñondive iñe'ẽ tee rupive, ñandegueraháva ja'e hañaicha ojeipe'ánteramo péicha ha ojeike ypykuéra yvýpe ñemba'apo haña upépe, arapy oho heko'angapy ha hekoha paha gotyo ha péicha ñembyaipávo ha'etevoi.

Ñe'ẽ ndaha'úi oikoporãvante he'íva ha ohendúva apytépe, kóva oguereko mba'e ambueita ipype, tekove yvy aperigua jojuhu (Ramírez, 2013), upévare ha'e pe hi'añuáva itupgrekóvare, ojejapóva mambeo umíva rupive, tulpa, Inty Raimí, Sakhelu; ñe'ẽ tuicha mba'e atyguasúpe omongu'e rupi ohejáva ojejuhujey mba'eguasú Teko Porãichagua, ko ñe'ẽ idioma tepe, omboho'o he'iháicha Nasa, Nasa Nasak (opa yvypóra rekotee), Nasa Kessa (kuaapy ymaguare), ombokatúva Bakak the papik (tavakéra reko tapia), omboajúva upéicharõ Wët Wët Fxi'zenxi (Teko Porã).

Ñe'ẽ (la palabra guaraní), ha'e pe omongu'e ha omoambuéva; ñe'ẽ jeho, Jaqi'aru (ava ñe'ẽ), ombyaty kuaapy ha oisãmbyhy, temimo'ã ha py'apy ijatyha, ombojehe'áva tapicha aty ha arapy ndive, upévare tapicha ojapova'erã ñe'ẽ ijehegui, ohupytyva'erã

## 34

ÑE'Ē TEEKUÉRA TEKÓ PORĀ YTÁRAMO

Tkj. Wilson Martínez Guaca

Ñembo'e, hendive idioma mba'yrúicha oñemokyre'ỹ rupi aty oĩmbaitéva apo ha oiko porāva ko'ağagua, ymaguare ha upeigua ndive, aty Reko Porā.

Nasa táva, Colombia-ygua ñe'ẽ ypy Nasa Yuwe (Nasa ñe'ẽ), ndoikuaauka ha nomomandu añói, avei oñemitỹ, omyatyrõ, omyeñoi temimo'ã, oguerujey mandu'a, ha'e rupive oñorairõ ko'áğa tembiasa kueheguare ndive, ha'e rupive ojeho tapykue gotyo ojeho hağua tenonde gotyo, ha'e upéicharõ ombokatúva Wět Wět Fxi'zenxi jeiko (El Buen vivir) (Valencia, 2019).

Ñe'ẽtee ipypuku, Nasa Yuwe, oréve ġuarā, oje'éva, he'iséva oikuaaukáva opa ñe'ẽ ro'éva ore ñe'ẽteépe, oikuaauka ha omorandu rire, avei oñemitỹ, omyatyrõ, omyeñoi temimo'ã, omombarete tembiasakue, pe arandukuaa ojekuaauka tapia hağua. Ore ro'e upéva rupi ndaiporiguasuiha he'iséva ko'ěrõ, roikove ojehasapyrévape térã ko'áğa ikatuhağuaícha roikove ha roikoitevẽ (Comunicación. Feliciano Valencia, 2019). Guarani ñe'ẽ teéicha, ndaha'ei mba'ekuaaukaha ypykuéra ko'ã vypegua oguerékóva jeguerovy'a hağua añónte, ha'ehína puru'ásã ko'ã aty mba'eporā ndivegua, kuaapy ndive, angareko ha rekoha ndivegua, táva sapukái tapia oiko hağua ko'áğa ipyrendávo mba'aporā ymaiteguarépe, jahechápa ojuhujey apyka (angapyreko), ikatu hağua ojeguereko tapia pire tee (ava pire), ha ani ojeguerekótei ao ojeporukava'ekue, ojeguereko arandukuaaite (teko) ha ndaha'ei ojeguérúva mbaretépe, ojeguereko vvy tee, óga tee (tekoha), vvy opytáva ou rire pytagua, Chákope ñorairõ rireha mbohapy jovakeguáva, upéva año ikatu Teko Porā jehupytyrā, vy'ápe ojeiko hağua, py'aguapýpe, mba'e oje'o'ỹvétamava Paraguáigui.

### Ñe'ẽpaha

#### **Opa oñemboguejýva ko jehaipýpe ári, oregueraha ñamohu'ãvo opa ro'éva kóicha:**

Oñombojovakévo ayvu oiporúvapa ypykuérare ohoporāve lengua térã idioma, jepémo lengua ombyatyse mba'éichapa oñomomandu peteĩ táva ha idioma-re oje'e lengua oguerékóva mbojoja hyepýpe ha upévare okakuaa añete, ko mba'e kóvape oike mba'éichapa oapo'i pytagua ypykuéra ayvúpe, ñe'ẽ ha ñe'ẽ'ỹ opaichagua oguereko rupi ipype mbojojaha, oje'e hağua peteĩ hendáicha, oike atyguasu ohechakuaávape ha oĩvavo ipype mba'e ikatúva omyesakã oñontende hağua hikuái; oje'ehaguéicha mba'éicha ñambue ojuehegui idioma ha lengua oguereko ipype imbaretévava ohechavaiháicha, upéicharõ ndaipóri he'iha ndaikatuiha oñehenói ypykuéra ayvúpe idioma, ha oñemoambue hağua umi ojeheróvaguivoi péicha, ikatu oñehékome'ẽ ichupekuéra oje'évo te'ýi mba'éva, ypykuéra ha tee.

Ojeheroháicha ypykuéra mba'éva, ypykuéra ha mba'eteéva, avei oñombojovake, te'yikuéra táva yvategua, Suramérica ha Centroamerica-ygua oipota aja oñehenói

## 35

Amandaje Irundyha: Ñe'ẽasa, Ñe'ẽtekuaty ha Ñe'ẽheta rehegua

"2019 Ypykuéra Ñe'ẽita Vvy Ape Arigua Ary"

ichupekuéra te'ýi, tetáryru vvy gotyogua academia, ja'eporásérõ Argentina, he'i oje'eporātārõ ha'eva'erā ypykuéra aty; pe peteĩha oñeikũmby ohechakuaávo ko'ã aty oñeha'äre oñemomba'e ha ojehechakuaa ichupekuéra hekotee; mokõihápe oñehenói péicha, ojehecha rire Arandukuaa Mba'epýpe he'íva, ombotapykuévo oñehenói vaiháicha ichupekuéra. Ja'éramo idioma tee, peteĩ ñe'ẽ ojehechámava ypykuéra Colombia-ygua, Cauca Departamento pegua, mba'etépe, apopa'ỹ oñembosako'iháicha, taha'e tekombo'épe, tekorekuái ha tekoteháicha; oñembyatýva

Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC-pe ha oguerékóva ipype Nasa, Coconucos, Yanakonas, Totoroes, Misak ha Eperara Siapirara. Idioma tee he'isetéva ojegueru ojehechakuaávo tekombo'e tee, heñóiva mbo'epy oikóvagai CRIC-pe, Ñembyaty poha 1978-pe, ogueru tekombo'e techapyrã moheñói ha mbo'epy aty ohechakúa tekuaí pyrenda oñembokatupyryhápe te'yikuéra mbo'ehára iñe'ekóiva ombokatúva tekombo'e rechapyrã ohóva te'yikuéra arandukuaáre (Bolaños, 2015) Oje'eva'ekue guive omombarete idioma propio he'iséva, oguereko pypukúva ipype ypykuéra latinoamerica-ygua ogueropu'akahague oñorãirõvo ideréchore ha ayvu imba'évare.

Teko Porã ja'éramo, ypykuéra hesapysoháicha oñemoĩ ko tembiapópe, oje'évo hesakã hañua he'ise joasaha pe ñe'ẽ, ñeĩporã térã táva rekoguapy ha opa tapicha ipypeguáva, taha'e ojoguerahaháicha hendivetevoi, ijaty ndive ha avei tekovekuéra tekohapegua ndive; opa aty Heko Porã ha'ekuéra ohechaháicha, ipype oimbaite rupi hembiasakue ha iñarandukuaa.

Umi ñe'ẽ Tee Teko Porã jojuhu ojehecha idioma tee ha'évo tavakuéra momarandu rembiporu, ombokatúva kuaapy ñembohasa ha aty mbohechakuaapy, oñhápe Teko Porã. Idioma tee, ipyrendáva ñe'ẽme (guarani ñe'ẽ), ombokatúva Teko Porã, Ñembo'éichagua he'iséva (ñe'é apo jehegui), oporomoñuahéva Teko Porãme (Guarani Reko Porã) térã Aymara ohenoíha Jaqi aru (tapicha ñe'ẽ) ombokatúva Suma Qamaña (Aymara, Reko Porã); upéicha avei maymave aty iñe'ẽtee rupive ha oñemopyrendávo iñe'ẽme omopu'ã ha ojapo Teko Porã.

Teko Porã oikotevẽ ñepyrũrãme tapicha ojejuhu hendivetevoi ikatúva oiko ñe'ẽ rupive, ojehechakuaávo kóva, he'iháicha Morín, oguereko avei ojehechakuaávagai, mba'erechakapy, hekogua'úva, hekopajéva ha ombojoapyporãháicha Carbajal García, ayvu oiko yvypóra ánga ruguápe ha upe guive ñe'ẽ ijyypóra reko, ombokatúva momarandu ojekuaáva ha ojekuaa'ỹva .

Ñe'ẽ tee ohejáva oĩ jogueraha porãã oñondive, jeikokuaa, aty rekoguapy; ko'áva rupive ikatúre oñemoherakuã temiandu ha kuaapy, áña ipahaitépe ikatútava ohechauka mba'eichaitépa ojehecha ha ojejapo Teko Porã.

Ñe'ẽ ha idioma heñói aty rembiaságui, ndaha'éiva yvypóra jeiko oñondive añónte, katu opaite mba'e yvya ape arigua ndive ha umi mba'e aty jerére oiva ndive,

## 36

ÑE'Ë TEEKUÉRA TEKOPORÃ YTÁRAMO

Tkj. Wilson Martínez Guaca

upéicharõ Teko Porã ha'e yvypóra ha tekoha ojogueraha porã oñondive, oñepyrũ kóvape omoha'angáva ñe'enguéra ikatu hañuáicha kóva ipahaitépe ome'ẽ idioma tee ha oĩ tekojovaiete, tee, guaranichagua, ha'e upéicharõ, ome'ẽva ipurahakuérape, oĩ peteñhaichaité oñondive yvypóra, tekoha ha hekotuichaitevéva, ha'evahína Teko Porã, idioma mbareteve castellano umivaichagua oipe'a atykuéragui imba'erechakapy ombojoajúva ávape yvy ndive ha heko yma ndive.

### Arandukaporupyre

Acosta, Alberto (2015). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas. Revista Política y Sociedad ISSN: 1130-8001. Vol. 52, Núm. 2: 299-330.

Almendra, Vilma. (2010). Encontrar la palabra perfecta: Experiencia del Tejido de Comunicación del pueblo nasa en Colombia. Cali: Universidad Autónoma de Occidente.

Austin, J. L. (1962). How to do Things with Words. Nueva York: Oxford University Press.

- Austin, J. L. (1989). *Ensayos filosóficos*, trad. Alfonso García Suarez. Madrid, España: Alianza.
- Austin, J. L. (1990). *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. Genaro R. Carrio y Eduardo Rabossi, Barcelona España: Paidós.
- Baca Mateo, V.M.: El lenguaje como hecho cultural, en *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, abril 2010, [www.eumed.net/rev/cccss/08/vmbm2.htm](http://www.eumed.net/rev/cccss/08/vmbm2.htm)
- Bolaños, G. (2015). La educación propia: una realidad de resistencia educativa y cultural de los pueblos. *Revista Educación Y Ciudad*, (22), 45-56. Recuperado a partir de <https://revistas.idep.edu.co/index.php/educacion-y-ciudad/article/view/86>
- Breakwell, G. (1986). *Coping with threatened identities*. London: Methuen.
- Buxó, María Jesús (1983). *Antropología lingüística*. Barcelona, An-thropos. En Pinzón Daza (2005).
- Carbajal García, Sandra Elizabeth (2016). El aprendizaje del lenguaje y los saberes necesarios para la educación de hoy. *Sophia*, Colección de Filosofía de la Educación, núm. 20, 2016, pp. 179-196. Universidad Politécnica Salesiana. Cuenca, Ecuador
- Chomsky, N. (1986). *Knowledge of language*. New York: Praeger
- Chomsky, N. (2007b). *Of minds and language*. *Biolinguistics*, 1, (pp. 1009–1027).

### 37

Amandaje Irundyha: Ñe'ëasa, Ñe'ëtekuaaty ha Ñe'ëheta rehegua  
 "2019 Ypykuéra Ñe'ëita Yvy Ape Arigua Ary"

- Chomsky, N. (2011). Language and other cognitive systems. What is special about language? *Language Learning and Development*, 7, (pp. 263-278).
- Choquehuanca. David. (2010). *Hacia la reconstrucción del Vivir Bien*. Revista ALAI (América Latina en Marcha) FECHA. Quito. Enero 27. Extracto de la ponencia sustentada en el Encuentro Latinoamericano "Pachamama en Quito (2010). Recuperado en noviembre de 2018 de <http://www.plataformabuenvivir.com/2011/08/choquehuanca-reconstruccion-vivir-bien/>
- Choquehuanca. David. (2010). *Hacia la reconstrucción del Vivir Bien*. Revista ALAI (América Latina en Marcha) FECHA. Quito. Enero 27. Extracto de la ponencia sustentada en el Encuentro Latinoamericano "Pachamama en Quito (2010). Recuperado en noviembre de 2018 de <http://www.plataformabuenvivir.com/2011/08/choquehuanca-reconstruccion-vivir-bien/>
- Contrears Baspineiro, Adalid (2015). *La palabra que camina*. Comunicación popular para el vivir bien / buen vivir. Quito, octubre de 2015.
- Contreras, Adalid. (2018). *Comunicación y Vivir Bien/Buen vivir en el cuidado de la casa común*. En *Comunicación Ciudadanía y Democracia: para una vida plena y solidaria*. Pp 293-218. Paraguay: Asociación de comunicadores católicos del Paraguay.
- De Sousa Santos, Boaventura (2011). *Introducción: las epistemologías del sur*. Coimbra: Centro para Estudos Sociais, Universidade de Coimbra
- De Serrón, S. (1993). *Introducción al estudio de la planificación lingüística internacional*. UPEL-IPEMAR.
- Dijk, Teun A. Van (1977). *La pragmática de la comunicación literaria*. Ms. En español. Universidad de Amsterdam
- Dijk, Teun A. Van (1978). *Estructuras y funciones del discurso. Una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y los estudios del discurso*. México, Siglo XXI editores.

Epistemologías del Sur Epistemologies of the South Boaventura de SOUSA SANTOS Director del Centro de Estudios Sociales, Facultad de Economía, Universidad de Coimbra, Portugal. Utopía y Praxis Latinoamericana / Año 16. N° 54 (Julio-Septiembre, 2011) Pp. 17 - 39 Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social / ISSN 1315-5216 CESA – FCES – Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela  
Fishman, Joshua (2003). Manual de Lenguaje e identidad étnica. Revista Journal of Linguistic Anthropology 13 (2): 239 - 241 · Diciembre de 2003.

## 38

ÑE'É TEEKUÉRA TEKOPORÁ YTÁRAMO

Tkj. Wilson Martínez Guaca

Foro Permanente para las cuestiones indígenas. Documento de antecedentes (2019).

Lenguas indígenas. [https://www.un.org/es/events/indigenousday/assets/pdf/](https://www.un.org/es/events/indigenousday/assets/pdf/Backgrounder-Languages-Spanish%202019.pdf)

Backgrounder-Languages-Spanish%202019.pdf

Hidalgo-Capitán, Antonio Luis; Cubillo-Guevara, Ana Patricia (2014). Seis debates abiertos sobre el Sumak Kawsay. Iconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 48, enero, pp. 25-40. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Quito, Ecuador

Huanacuni Mamaní, Fernando. (2010). Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI. Lima 1, Perú. Recuperado en noviembre de 2018 de [https://www.escri-net.org/sites/.../Libro%20Buen%20Vivir%20y%20Vivir%20Bien\\_0](https://www.escri-net.org/sites/.../Libro%20Buen%20Vivir%20y%20Vivir%20Bien_0)

Lodge, A. (1993). French: From dialect to Standard. London: Routledge.

Macas, Luis (2010). Sumak Kawsay: vida en plenitud. Revista de América Latina en movimiento. Año XXXIV, Temporada II, Quito: Alai, p. 14.

Mazzoleni Rocío (2013). El lenguaje, elemento de lazo social e identidad.

TATARENDY. Construcciones actuales del lazo social. Liderazgo, comunicación y nuevas tecnologías: Revista de Ágape Psicoanalítico

Paraguay, N° 4, Julio, 2013. Arandura editorial. Asunción. Paraguay, pa.185-191

Melià, Bartomeu. (2015). El buen vivir se aprende. Sinéctica, (45), 1-12.

Recuperado en 03 de diciembre de 2018, de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1665-109X2015000200010&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-109X2015000200010&lng=es&tlng=es)

Molina Bedoya, Víctor Alfonso y Tabares Fernández, José Fernando (2014).

Educación Propia. Resistencia al modelo de homogeneización de los pueblos indígenas de Colombia. Polis [En línea], 38 | 2014, Publicado el 05 septiembre 2014, consultado el 30 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/polis/10080>.

Molina Bedoya, Víctor Alonso. (2015). Existencia equilibrada. Metáfora del Buen Vivir de los pueblos indígenas. Polis, Revista Latinoamericana, Volumen 14, N° 40, p. 143-163

Montes, José María (1983). Habla, Lengua e Idioma. THESAURUS. Tomo XXXVIII. Núm. 2. Recuperado en agosto de 2019 de: [https://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/38/TH\\_38\\_002\\_065\\_0.pdf](https://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/38/TH_38_002_065_0.pdf)

Morris, Charles (1962). Signos, lenguaje y conducta. Buenos Aires: Losada.

## 39

Amandaje Irundyha: Ñe'ëasa, Ñe'ëtekuaaty ha Ñe'ëheta rehegua

"2019 Ypykuéra Ñe'ëita Yvy Ape Arigua Ary"



Morris, Charles (1985). Fundamentos de la teoría de los signos. Barcelona: Paidós.  
Moscovici, Serge (1979), El psicoanálisis, su imagen y su público, Buenos Aires, Huemul.  
Pinzón Daza Sandra Liliana (2005). Nociones lingüísticas básicas. Habla Idioma y dialecto. LENGUAS DEL MUNDO. POR LA RUTA DE BABEL. EDICIÓN NO. 71.  
Ramírez Castro, Juana. (2013). Del mito occidental de la ‘comunicación’, al mito de ‘la palabra’ en los pueblos originarios americanos. En: Virajes, Vol. 15, No. 2. Manizales: Universidad de Caldas.  
Rappaport, Joanne y Ramos Pacho, Abelardo (2005). Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico. Revista Historia Crítica No. 29. Universidad de Los Andes. Facultad de Ciencias Sociales. Bogotá: enerojunio.  
Sánchez Lobato, Jesús (1985). La tradición cultural hispánica. Universidad Complutense de Madrid. Recuperado en agosto de 2019 de: [https://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca\\_ele/carabela/pdf/45/45\\_005.pdf](https://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/carabela/pdf/45/45_005.pdf)  
Saussure, Ferdinand de (1998). Curso de lingüística general. Traducción, prólogo y notas de Amado Alonso. Madrid: Alianza.  
Searle, J. (1990). Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje. Madrid: Cátedra.  
Wittgenstein, L. (2009) Tractatus Logico-Philosophicus. Madrid: Alianza

## **41**

Anexo 4. Ponencia “El guaraní, un idioma propio que expande el presente y contrae el futuro”

**El guaraní, un idioma propio que expande el presente y contrae el futuro.**

**Wilson Martínez Guaca<sup>2</sup>**

**Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium UNICATÓLICA**

**Cali. Colombia**

### **Resumen.**

El guaraní como idioma propio que ha alcanzado reconocimiento institucional al ser declarado como uno de los idiomas oficiales de Paraguay es una de las autonomías étnicas que materializa la Ecología de Saberes y la vivencia de las Sociologías de las Ausencias y de las Emergencias. El idioma guaraní, representa las cinco ecologías, que conforman las Sociologías de las Ausencias,

---

<sup>2</sup> Docente investigador de la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium de Cali, Colombia, Licenciado en Lingüística y Literatura, Periodista, magister en Estudios políticos, doctorando en Comunicación de la universidad Nacional de La Plata (Argentina). [wmartinez@unicatolica.edu.co](mailto:wmartinez@unicatolica.edu.co)

las cuales se oponen a las cinco formas de ausencia de la razón metonímica que permiten abrir el presente, expandirlo y no limitarlo, “hacer que lo que está ausente esté presente, que las experiencias que ya existen pero son invisibles o no creíbles estén disponibles” (De Sousa, 2006, p.26); así mismo el guaraní es una señal del presente que permite ver tendencias del futuro, un futuro en armonía, el Tekó porã guaraní, lo que equivale a decir que es un equivalente de la Sociología de las Emergencias, “no se trata de un futuro abstracto, es un futuro del cual tenemos pistas y señales; tenemos gente involucrada, dedicando su vida –muriendo muchas veces– por esas iniciativas” (De Sousa, 2006, p.31).

**Palabras claves:** guaraní, Ecología de Saberes, lingüística de las ausencias, lingüística de las emergencias.

### **Ñemombyky**

Guaraní ha'e pe ñe'ê ohupytýva mbarete mbo'eha'ópe ha'ere peteĩ ñe'ê oficial Paraguái pe , ha'ére ypykue ñe'ĩ ha ohechaukáva kuaapy ha tekove añete Sociología pe , oĩ'ýva ha tekotevéva. Ñe'ê guaraní , omoha'angáva po vyrekokuaa, ha oiva pe Sociologías pore'yme, ha upeagui oĩ po hendaicha ha'éva pore'ýva kuaaha metonímoca , “ikatúva oipe'a ko'ãgagua ha omosarambi ani oheja, ojapova'erã pe oĩ'ýva oĩ ha'gua, ha pe tembiasa oĩmáva ha ndojekuaáiva téra ndojeroviaiva toĩ”(De Sousa,2006,p.26); péicha avei guaraní ha'e techaukaha oikoveha ikatúva jahecha tenonderã , pe teko porã guaraní, ha'e pe Sociología temikotevê, “ ndaha'úi pe tenonderã ndaikatúiva ojehecha, ha'e pe tenonderã ojerekóva techaukaha , ojereko tapicha omba'apóva ymaguive hese- omano peve hese “ (De Sousa, 2006,p.31)

**Mba'emba'érepa oñe'ê:** guaraní, lingüística de las ausencias, lingüística de las emergencias.

**El guaraní, un idioma propio que expande el presente y contrae el futuro.**

En este capítulo se plantea el caso del idioma guaraní en Paraguay como la vivencia de la Ecología de Saberes que permite la expansión del presente y la contracción del futuro, en oposición a las actuales premisas de la modernidad que limitan el presente y expanden el futuro, lo que equivale a decir que solo reconocen una parte de la realidad y desconocen la otra, mientras plantean un futuro ilimitado con base en los avances de la ciencia y la tecnología.

En el campo lingüístico esa contracción del presente, desde la perspectiva modernista, se manifiesta en el reconocimiento de los idiomas dominantes como el español, el inglés, el francés, el portugués, etc. y el desconocimiento de los otros idiomas de las diferentes comunidades étnicas minoritarias entre los que están los de los pueblos indígenas. Por su parte la expansión del futuro desde la modernidad muestra a un mundo unificado en torno a un idioma o a unos pocos idiomas, desde los cuales se concentra la producción científica y tecnológica.

El uso del idioma guaraní en Paraguay, tanto desde su preeminencia popular, como desde su reconocimiento legal, constituye un rompimiento de las estructuras modernistas/coloniales que permiten demostrar que es posible un mundo otro en el que interaccionen no solo los diferentes idiomas sino las diversas cosmovisiones, culturas, ideologías y religiones. Las prácticas idiomáticas en Paraguay al romper las estructuras modernistas/coloniales, expanden el presente, mostrando que este no solo es posible desde una sola visión, desde un solo idioma, sino también desde diversas perspectivas y contraen el futuro al dejar al descubierto que existen organizaciones y personas que trabajan arduamente porque en el país no solo se vivencien las prácticas y las simbologías del idioma español, sino también las del guaraní y ojalá las de otras formas de lenguajes.

**Las sociologías de las ausencias y de las emergencias como oposición a la razón indolente.**

La razón metonímica y la razón proléptica son dos de los elementos que según el sociólogo portugués Boaventura De Sousa Santos (2006), conforman la ‘razón indolente’, que viene a ser el pensamiento en el que se basa la modernidad como paradigma epistémico que aún subsiste en nuestros días (De Sousa, 2003). Esto equivale a decir que desde la concepción modernista el presente es concebido como una parte del todo, por eso el conocimiento eurocéntrico considera que es el eje del pensamiento general humano, mientras que el futuro es visto como infinito e ilimitado, “ya sabemos cuál es el futuro: el progreso, el desarrollo de lo que tenemos. Es más crecimiento económico, es un tiempo lineal” (De Sousa, 2006, p.21). Como salida a esta razón indolente, De Sousa, propone las Sociologías de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias, que vendrían a provocar la expansión del presente y la contracción del futuro.

Este planteamiento de las sociologías que presenta De Sousa y que se puede ubicar en lo que el mismo autor denomina “Ecología de Saberes” (2006), se manifiesta en los espacios que han logrado los pueblos originarios en el mundo con sus aportes para el equilibrio ambiental, la resiliencia alimentaria y las autonomías étnicas, entre muchos otros. Dentro de estas autonomías étnicas se ubican los idiomas propios, que en el caso del guaraní es la más clara muestra de la práctica de la Ecología de Saberes, de la materialización de las Sociologías de las Ausencias y de Las Emergencias, es decir de la expansión del presente y la contracción del futuro.

La razón metonímica, llamada así por De Sousa (2006) por su relación con la figura literaria de la ‘metonimia’, que consiste en designar una cosa con el nombre de otra con la que existe una relación de contigüidad espacial, temporal o lógica, como por ejemplo “Me tomé un vaso de cerveza”, “déjame tu teléfono y te llamaré”; como se puede deducir no es que el vaso sea de cerveza sino que contiene cerveza, no es que para llamar a una persona necesita que le deje el teléfono físico, sino el número de este. Así en lo relacionado con el pensamiento modernista este considera que

todo se agota con el ‘pensamiento europizante’, que este abarca todas las demás formas de pensar, considera que el ‘conocimiento científico’ representa todos los conocimientos que existen en el mundo, desconociendo los otros conocimientos a los que ni siquiera reconoce como conocimientos sino como ‘saberes’ e incluso como ‘mitos’ de una visión inferior popular. En este sentido el pensamiento modernista contrae el presente, lo limita, lo condiciona solo al conocimiento científico, al pensamiento modernista europizante, desconociendo las múltiples posibilidades de saberes que pueden encontrarse de acuerdo a la particularidad de cada pueblo.

A esta razón metonímica se opone la ‘sociología de las ausencias’, que equivale a decir en el campo del lenguaje, que a los lenguajes metonímicos dominantes se oponen los ‘lenguajes ausentes’ o marginales como los indígenas.

En la teoría de De Sousa la razón metonímica está compuesta por cinco monoculturas a las que se oponen cinco ecologías, así: la “monocultura del saber o del rigor” que presenta como ausencia a la ‘ignorancia’ y a la que se opone la “ecología de los saberes”; la “monocultura del tiempo lineal” que plantea como ausencia lo ‘residual, lo premoderno, lo simple, lo primitivo o lo salvaje’ y a la que se opone la “ecología de las temporalidades”; la “monocultura de la naturalización de las diferencias” que tiene como ausencia lo ‘inferior’ y a la que se opone la “ecología del reconocimiento”; la “monocultura de la escala dominante” que muestra como ausencia lo ‘particular y lo local’ y a la que se opone la “ecología de la trans-escala” y la “monocultura del productivismo capitalista” que plantea como ausencia la ‘improductividad’ y a la que se opone la “ecología de las productividades” (De Sousa, 2006, ps.23,24,25).

Por su parte la razón proléptica, denominada así por De Sousa, al relacionarla con otra figura retórica como lo es la ‘prolepsis’ en la que se interrumpe la línea narrativa temporal para dar a conocer o anticipar un hecho futuro, por ejemplo en la novela ‘Cien años de soledad’ de Gabriel

García Márquez, hay varias prolepsis como esta: “muchos años después, frente al pelotón de fusilamiento, el coronel Aureliano Buendía había de recordar aquella tarde remota en que su padre lo llevó a conocer el hielo”(García Márquez, 1987). Llevada esta figura al campo del conocimiento, desde la perspectiva de la razón moderna, consiste en la visualización de un futuro ilimitado, totalmente expandido, basado en los avances de la ciencia y la tecnología: “Es más crecimiento económico, es un tiempo lineal que de alguna manera permite una cosa espantosa: el futuro es infinito. A mi juicio, expande demasiado el futuro” (De Sousa, 2006, p.21).

A esta razón proleptica se opone la Sociología de las emergencias, que consiste en limitar o contraer el futuro,” sustituir un infinito que es homogéneo, que es vacío –como decía Walter Benjamin– por un futuro concreto, de utopías realistas, suficientemente utópicas para desafiar a la realidad que existe, pero realistas para no ser descartadas fácilmente” (De Sousa, 2006, p.30)

Se trata de reemplazar ese futuro sin límites por uno concreto, basado en lo que está emergiendo, en las señales del futuro, en la ampliación simbólica de las acciones colectivas, de los movimientos sociales, de las iniciativas que surgen desde abajo, desde lo local y que son desacreditadas o ignoradas por la ciencia o la razón modernista. Es un futuro del cual tenemos pistas y señales y no un futuro ilimitado, abstracto.

La sociología de las emergencias tiene en cuenta las iniciativas y propuestas, desde lo social, lo político, lo religioso, que emergen, rompiendo con la lógica racional modernista y plantean un mundo otro que supera lo antropológico y rescata aspectos como la intuición, las emotividades y la espiritualidad, que podríamos decir en términos latinoamericanos que reemplazan el desarrollo y el progreso ilimitado por el buen vivir.

Gráfico 2.

| No. | RAZÓN METONIMICA                                    | FORMAS DE AUSENCIAS   | SOCIOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS     |
|-----|---|-----------------------|---------------------------------|
| 1   | Monocultura del conocimiento y del rigor            | El ignorante          | Ecología de los saberes         |
| 2   | Monocultura del tiempo lineal                       | El residual,          | Ecología de las temporalidades  |
| 3   | Monocultura de la naturalización de las diferencias | El inferior           | Ecología del reconocimiento     |
| 4   | Monocultura de la escala dominante                  | El local o particular | Ecología de la “trans-escala    |
| 5   | Monocultura del productivismo capitalista           | El improductivo       | Ecología de las productividades |

Producción propia.

### **Las lingüísticas de las ausencias y de las emergencias como oposición a la lingüística indolente.**

En la parte del lenguaje, la ‘razón metonímica’ se convierte en ‘lenguaje metonímico’ y reduce la humanidad a unos pocos idiomas dominantes, incluso en el extremo de su dominación, pretende que hay un idioma que es el que debe unificar al mundo; no es gratuito que, en América Latina, los gobiernos impongan como obligatorio en los sistemas educativos el aprendizaje del inglés, con el argumento que este es necesario para desempeñarse en el actual mundo globalizado. En otras palabras, sustraen o limitan el lenguaje presente o actual a los idiomas dominantes, desconociendo todos los demás.

Desde la perspectiva lingüística, el ‘lenguaje metonímico’ tiene cinco manifestaciones que llamaremos ‘monolenguajes metonímicos’, al cual se opone la ‘lingüística de las ausencias’ que se manifiesta en cinco ‘ecologías lingüísticas’. El ‘lenguaje metonímico’ corresponde a los idiomas dominantes, mientras que la ‘lingüística de las ausencias’ corresponde a los idiomas marginales

como los indígenas o de etnias minoritarias, lo que equivale a la visión modernista/colonial en el caso de los primeros y una visión decolonial en el caso de los segundos.

Siguiendo los planteamientos de De Sousa, pero aplicándolos al tema lingüístico, la primera manifestación del ‘lenguaje metonímico’ es el ‘monolenguaje del conocimiento y del rigor’, que tiene como ausencia la ignorancia; a este se opone la ‘ecología del saber lingüístico’. El segundo monolenguaje es el del ‘tiempo lineal’, que presenta como ausencia lo residual, lo salvaje, lo premoderno y al cual se opone la ‘ecología de las temporalidades lingüísticas’. El tercer monolenguaje es el de la ‘naturalización de las diferencias’, que tiene como modo de producir ausencia el ‘inferiorizar’ al que se opone la ecología del reconocimiento lingüístico. El cuarto monolenguaje es el de la ‘escala dominante’, que produce ausencia mediante lo particular o lo local y al cual se opone la ecología de la trans-escala. Finalmente, el quinto monolenguaje es el del ‘productivismo capitalista’, que tiene en la ‘improductividad” su producción de ausencia; a este monolenguaje se opone la ‘ecología de las productividades lingüísticas’.

| No. | <b>LENGUAJES METONÍMICOS</b><br>Contracción o limitación del presente   | <b>FORMAS DE AUSENCIAS LINGÜÍSTICAS</b>   | <b>LINGÜÍSTICA DE LAS AUSENCIAS</b><br>Expansión o ampliación del presente  |
|-----|---|---|---|
| 1   | Monolenguaje del conocimiento y del rigor<br>Idiomas clásicos o con estudios gramaticales profundos.                  | Quien no habla un idioma dominante es <b>ignorante</b> .                                | Ecología de los saberes lingüísticos.<br>Otros idiomas desde los cuales también se puede acceder al conocimiento.   |
| 2   | Monolenguaje del tiempo lineal<br>Con los idiomas clásicos se camina hacia el futuro. El futuro siempre está adelante | Quien no habla un idioma dominante un salvaje, se quedó en el pasado, no evolucionó, ni | Ecología de las temporalidades lingüísticas.<br>Desde cualquier idioma se puede disfrutar de los avances de la ciencia en el presente y por lo tanto estar a tono con los |



|   |  |  |  |
|---|--|--|--|
|   |  | <p>siquiera está en el presente menos tiene una idea o proyección de futuro.</p>   | <p>tiempo actuales y desde allí realizar una proyección al futuro.</p>   |
| 3 | <p>Monolenguaje de la naturalización de las diferencias.<br/>Quienes hablan los idiomas dominantes son superiores.</p>                     | <p>Quienes no hablan un idioma dominante son seres inferiores.</p>   | <p>Ecología del reconocimiento lingüístico.<br/>Quienes hablan un idioma no dominante son iguales a todos los demás seres humanos, tienen dignidad y derechos igual que todos los demás.</p>                       |
| 4 | <p>Monolenguaje de la escala dominante<br/>Los idiomas dominantes se insertan perfectamente en la visión globalizante de la humanidad.</p> | <p>Quienes no hablan un idioma dominante tienen una visión limitada, local, particular. Los idiomas locales no sirven en un mundo globalizado, solo sirven o son importantes los idiomas dominantes.</p> | <p>Ecología de la “trans-escala lingüística<br/>Lo local o particular es la base de lo global o universal y por lo tanto es igual de importante en idioma local a un idioma ampliamente difundido en el mundo.</p> |
| 5 | <p>Monolenguaje del productivismo capitalista<br/>Los idiomas dominantes abren los espacios productivos.</p>                               | <p>Quien no habla un idioma dominante es<br/>Improductivo, tiene pocas posibilidades de éxito.</p>   | <p>Ecología de las productividades lingüísticas.<br/>La producción idiomática, puede dar dividendos, incluso económicos desde cualquier idioma.</p>  |

Por su parte la ‘razón proléptica’ de De Sousa, llevada a la lingüística se convierte en el ‘lenguaje proléptico’ a la cual se opone la ‘lingüística de las emergencias’. El ‘lenguaje proléptico’, es la visión de un futuro ilimitado, hegemonizado, monopolizado por los idiomas dominantes mientras que la ‘lingüística de las emergencias’, es la visión de un futuro, posible desde la diversidad lingüística y desde el ‘interlenguaje’.

La ‘lingüística de las emergencias’ reconoce las pistas y señales que hay en la actualidad de idiomas emergentes, idiomas como el guaraní, que en el futuro limitarían la visión ilimitada, expandida, hegemónica de los idiomas dominantes. Desde la ‘lingüística de las emergencias’ la irrupción de otros idiomas, de otros lenguajes permiten visualizar un futuro concreto basado en la interculturalidad y no en la hegemonía de unas culturas sobre otras y por lo tanto de unos idiomas élites sobre otros subalternizados.

Gráfico 1

| <b>LENGUAJE PROLÉPTICO</b>   | <b>FORMAS DE LAS EMERGENCIAS</b>                         | <b>LINGÜÍSTICA DE LAS EMERGENCIAS</b>  |
|--|--|--|
| Futuro ilimitado, expandido. La humanidad en el futuro tendrá unidad lingüística total en torno a unos pocos idiomas dominantes que prometen un futuro ilimitado con el aporte de la ciencia y la tecnología | Idiomas étnicos y triviales emergentes, subalternizados. | Futuro concreto, con diversidad idiomática, teniendo en cuenta tanto los idiomas emergentes como los dominantes. |

Producción propia.

### **La lingüística de las ausencias y de las emergencias en el caso del guaraní.**

Si aplicamos la teoría de las lingüísticas de las ausencias como oposición al lenguaje metonímico en el caso de los idiomas guaraní y español, encontramos que desde el momento en que el guaraní es considerado como uno de los idiomas oficiales de Paraguay se rompe con las diferentes manifestaciones del monolenguaje y sus respectivas ausencias y se inicia el camino de la lingüística

de las ausencias, que si bien no está plenamente vigente, por lo menos está planteado desde la legalidad y por lo tanto depende de las bases sociales que su vigencia sea plena.

La primera manifestación del lenguaje metonímico impuesto en América por la colonización europea es el monolenguaje del conocimiento y del rigor. Desde esta perspectiva el español es un idioma clásico y por lo tanto tiene origen divino, está totalmente unificado en torno a la Real Academia de la Lengua Española y quien habla español tiene todas las posibilidades para acceder plenamente al conocimiento. Por su parte el guaraní, ni siquiera es considerado como un idioma, sino como una lengua y quien solo habla guaraní es catalogado como ignorante pues se priva de los adelantos del conocimiento porque las grandes obras de la humanidad no están en este idioma e incluso muchos de los guaraní hablantes no saben ni escribirlo, ni leerlo. Desde este monolenguaje del conocimiento y el rigor, la forma de ausencia es la ignorancia, es decir quien no está en su órbita es ignorante.

A este ‘monolenguaje del conocimiento y el rigor’ se opone ‘la ecología de los saberes lingüísticos’, que en el caso de Paraguay se materializa con la designación del idioma guaraní como uno de los idiomas oficiales del país e implica por lo tanto que el idioma guaraní está en igualdad de condiciones que el español y por lo tanto uno y otro idioma son importantes; quien solo habla guaraní no es un ignorante pues tiene toda su carga simbólica propia que es fundamental en la memoria histórica del país y puede acceder a documentos públicos o demás publicaciones en su propio idioma; es decir la convivencia social, económica, social e incluso religiosa se da plenamente, tanto si hablo guaraní como si hablo español, porque en uno u otro idioma puedo acceder al conocimiento universal.

La segunda manifestación del lenguaje metonímico, que aplicamos al caso del español y el guaraní, es el ‘monolenguaje del tiempo lineal’ y de acuerdo a esta perspectiva quien habla español está a

tono con la evolución y el desarrollo humano, está en el presente y tiene garantizado el futuro, es decir va hacia adelante. Quien solo habla guaraní es un residual, un salvaje, se quedó en el pasado, no evolucionó, ni siquiera está en el presente menos tiene una idea o proyección de futuro.

Al ‘monolenguaje del tiempo lineal’, se opone ‘la ecología de las temporalidades lingüísticas’ que propone que tanto desde el guaraní como desde el español se puede disfrutar de los avances de la ciencia en el presente y por lo tanto estar a tono con los tiempos actuales y desde allí realizar una proyección al futuro.

La tercera expresión del lenguaje metonímico es la del ‘monolenguaje de la naturalización de las diferencias’, según la cual, quienes hablan español son ‘civilizados’, de origen europeo e incluso de origen divino y por lo tanto seres superiores, mientras quienes solo hablan guaraní son seres inferiores, son indios, campesinos, lumpen.

Al ‘monolenguaje de la naturalización de las diferencias’ se opone la ‘ecología del reconocimiento lingüístico’, que considera que quienes hablan guaraní son iguales a todos los seres humanos, tienen dignidad y derechos igual que todos los demás.

La cuarta manifestación del ‘lenguaje metonímico’ es el ‘monolenguaje de la escala dominante’, que considera a quienes hablan español como individuos globalizados que pueden desempeñarse sin ninguna dificultad en América Latina e incluso en el mundo pues en todos los países va a encontrar quien haga interpretación; al contrario de estos, quienes solo hablan guaraní tienen una visión limitada, local, particular y solo pueden tener un desempeño pleno en su comunidad no así en América Latina, menos en otros países, pues difícilmente va a encontrar intérpretes

Al ‘molenguaje de la escala dominante’ se opone la ‘ecología de la trans-escala’, que considera que el guaraní no está condenado solo a su comunidad o a su país, sino que tiene los mismos

espacios de difusión del español y que por lo tanto se integra a todos los ellos, el local, el regional y el mundial.

Finalmente, la quinta expresión del ‘lenguaje metonímico’ es el ‘monolenguaje del productivismo capitalista’ que considera que los español hablantes tienen oportunidades mayores de trabajo y que la producción en español tiene amplias posibilidades comerciales, mientras que la producción en guaraní tiene pocas posibilidades de éxito y pocas oportunidades laborales.

A este ‘monolenguaje del productivismo capitalista’ se opone ‘la ecología. las productividades lingüísticas’ que considera que tanto en guaraní como en español hay múltiples posibilidades productivas, porque el guaraní, al igual que el español, tiene sus propios espacios de difusión y comercialización y también es posible su traducción a otros idiomas.

Gráfico 2

| No. | <b>LENGUAJES METONÍMICOS</b><br>Contracción o limitación del presente  | <b>FORMAS DE AUSENCIAS LINGÜÍSTICAS</b>  | <b>LINGÜÍSTICA DE LAS AUSENCIAS</b><br>Expansión o ampliación del presente  |
|-----|--|--|---|
| 1   | Monolenguaje del conocimiento y del rigor. Quien habla español tiene todas las posibilidades para acceder plenamente al conocimiento | Quien solo habla solo guaraní es Ignorante, pues este no tiene siquiera una unidad en su oralidad: | Ecología de los saberes lingüísticos. El idioma guaraní está en igualdad de condiciones que el español y por lo tanto uno y otro idioma son importante para el Paraguay; quien solo habla guaraní no es un ignorante pues tiene toda su carga simbólica propia y puede acceder a documentos públicos o demás publicaciones. |
| 2   | Monolenguaje del tiempo lineal   | Quien solo habla guaraní es un   | Ecología de las temporalidades lingüísticas.  |

|   |   |   |   |
|---|---|---|---|
|   | Hablar español es estar a tono con la evolución y el desarrollo humano, es estar en el presente y tener garantizado el futuro.  | residual, un salvaje, se quedó en el pasado, no evolucionó, ni siquiera está en el presente menos tiene una idea o proyección de futuro.  | Desde el guaraní al igual que desde cualquier otro idioma se puede disfrutar de los avances de la ciencia en el presente y por lo tanto estar a tono con los tiempos actuales y desde allí realizar una proyección al futuro. |
| 3 | Monolenguaje de la naturalización de las diferencias.<br>Quienes solo hablan español son ‘civilizados’, de origen europeo e incluso de origen divino  | Quienes solo hablan guaraní son seres inferiores.   | Ecología del reconocimiento lingüístico.<br>Quienes hablan guaraní son iguales a todos los demás seres humanos, tienen dignidad y derechos igual que todos los demás.   |
| 4 | Monolenguaje de la escala dominante<br>Quienes hablan español pueden desempeñarse sin ninguna dificultad en América Latina e incluso en el mundo pues en todos los países va a encontrar quien haga interpretación. | Quienes solo hablan guaraní tienen una visión limitada, local, particular.<br>Quien solo habla guaraní solo puede tener un desempeño pleno en su comunidad no así en América Latina, menos en otros países, pues difícilmente va a encontrar intérpretes. | Ecología de la “trans-escala lingüística”<br>El guaraní no está condenado solo a su comunidad o a su país, sino que tiene los mismos espacios de difusión que los otros idiomas.  |
| 5 | Monolenguaje del productivismo capitalista  |   | Ecología de las productividades lingüísticas.   |

|  |   |   |   |
|--|---|---|---|
|  | Las oportunidades mayores de trabajo están para quienes hablan español. La producción en español tiene posibilidades comerciales. | Quien solo habla guaraní es Improductivo. Quienes solo hablan guaraní tienen pocas posibilidades laborales e incluso una iniciativa empresarial con base en el idioma guaraní tiene pocas posibilidades de éxito. | La producción idiomática puede dar dividendos, incluso económico desde el guaraní, porque al igual que el español tiene sus propios espacios de difusión y comercialización y también es posible su traducción a otros idiomas. |
|--|---|---|---|

Producción propia.

En el caso del ‘lenguaje proléptico’ aplicado al guaraní y al español, que tiene como oposición la ‘lingüística de las emergencias’, se pueden identificar las siguientes situaciones: Desde la perspectiva del ‘lenguaje proléptico’, la visión de futuro es ilimitada, pero solo es posible desde el español, como idioma dominante, es decir se visualiza un futuro hegemonizado, monopolizado por el idioma de Cervantes; esta mirada no tiene en cuenta al guaraní ni a ningún otro idioma subalternizado o emergente.

Desde la perspectiva de la ‘lingüística de las emergencias’, como oposición al ‘lenguaje proléptico’, el guaraní junto al español y demás idiomas existentes visualizan un futuro concreto, interlingüístico no hegemónico; la actual situación del guaraní, que se ha puesto a la par con el español en Paraguay es una pista o señal de ese futuro posible en el que tanto guaraní hablantes como español hablantes comparten los avances de un interconocimiento que tiene en cuenta a todas las culturas, a todos los pueblos y no solo a unos pocos privilegiados.

Gráfico 3.

| <b>LENGUAJE PROLÉPTICO</b>  | <b>FORMAS DE LAS EMERGENCIAS</b>   | <b>LINGÜÍSTICA DE LAS EMERGENCIAS</b>   |
|---|--|---|
| Futuro ilimitado, expandido, solo mediante el español por ser este el idioma dominante. | El guaraní es un idioma trivial emergente, subalternizado, que no se tiene en cuenta para el futuro. | Futuro concreto, con diversidad idiomática, teniendo en cuenta tanto el guaraní como el español y todos los idiomas existentes. |

Producción propia

### **Conclusión.**

La perspectiva lingüística de la teoría de las ‘sociologías de las ausencias y de las emergencias’ propuesta por Boaventura De Sousa Santos, se plantea como ‘lingüística de las ausencias y de las emergencias’.

La ‘lingüística de las ausencias’, se opone al ‘lenguaje metonímico’, mientras que la ‘lingüística de las emergencias’ se opone al ‘lenguaje proléptico’. Tanto la lingüística de las ausencias como la lingüística de las emergencias están representadas en Paraguay por la existencia de dos idiomas oficiales reconocidos como son el guaraní y el español.

El lenguaje metonímico se manifiesta mediante cinco monolenguajes: monolenguaje del conocimiento y del rigor, monolenguaje del tiempo lineal, monolenguaje de la naturalización de las diferencias, monolenguaje de la escala dominante y monolenguaje de la productividad capitalista. El lenguaje metonímico en el caso de Paraguay, corresponde a la preponderancia del español sobre el guaraní, al tiempo que solo se reconocía a este como idioma oficial.

La lingüística de las ausencias se manifiesta mediante cinco ecologías: ecología de los saberes lingüísticos, ecología de las temporalidades lingüísticas, ecología del reconocimiento lingüístico, ecología de la trans-escala lingüística y ecología de las productividades lingüísticas. Esta



lingüística de las ausencias es la que se empieza a ser posible en Paraguay, gracias a la igualdad de reconocimiento del idioma guaraní respecto al idioma español

La lingüística de las emergencias en Paraguay visualiza un futuro posible y concreto basado en el interlenguaje y la interculturalidad.

Solo es posible la plena vigencia de la lingüística de las ausencias y de la lingüística de las emergencias en Paraguay si tanto las bases sociales como los gobiernos de turno le dan al idioma guaraní la importancia y el protagonismo que tiene el idioma español.

## **Referencias**

Constitución Política de Paraguay (1992). Artículo 140. Disponible en:

[https://www.constituteproject.org/constitution/Paraguay\\_2011.pdf?lang=es](https://www.constituteproject.org/constitution/Paraguay_2011.pdf?lang=es)

De Sousa Santos Boaventura (2016). La izquierda del futuro: una sociología de las emergencias.

Portal Espejos Extraños. Disponible en <http://blogs.publico.es/espejos-extranos/2016/01/01/laizquierda-del-futuro-una-sociologiade-las-emergencias/> Traducción: Antoni Aguiló y José Luis Exeni Rodríguez.

De Sousa Santos, Boaventura (2003). Crítica a la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia (Bilbao: Desclee de Brouwer).

De Sousa Santos, Boaventura, 2006. La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes. En Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Fernández Viviana H. (2007). Diccionario práctico de figuras retóricas y términos afines. Alicante:

Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2018. Edición digital a partir de Buenos Aires,

Albricias, 2007. En: file:///D:/Users/Usuario/Downloads/diccionario-practico-de-figuras-retoricas-y-terminos-afines-924724.pdf

García Carla (2019). La lengua guaraní, orgullo de un país. Noticias ONU, febrero 21. <https://news.un.org/es/story/2019/02/1451281>.

García Márquez, Gabriel (1987). Cien años de soledad. Colección Letras Hispánicas (4ª edición). Madrid: Ediciones Cátedra. ISBN 84-376-0494-X.

Perasso Valeria (2010). Paraguay: impulsan el guaraní como "lengua oficial". BBC Mundo, Cono Sur, 20 agosto. Disponible en [https://www.bbc.com/mundo/cultura\\_sociedad/2010/08/100819\\_paraguay\\_lenguas\\_guarani\\_lav#:~:text=El%20estatus%20de%20%22lengua%20oficial,utilizaci%C3%B3n%20de%20uno%20y%20otro%22](https://www.bbc.com/mundo/cultura_sociedad/2010/08/100819_paraguay_lenguas_guarani_lav#:~:text=El%20estatus%20de%20%22lengua%20oficial,utilizaci%C3%B3n%20de%20uno%20y%20otro%22)

Santiago de Cali, Colombia, octubre de 2020

Anexo 5. Conferencia “Bastones contra fusiles’. Las autonomías indígenas en Colombia. Caso pueblos Nasa del norte del Cauca”.

PONENCIA.

**CICLO DE DEBATES SOBRE PUEBLOS INDÍGENAS EN AMÉRICA**

Tema II. Autonomías Indígenas

UNILA. Julio 22 de 2020

**‘Bastones contra fusiles’. Las autonomías indígenas en Colombia. Caso pueblos Nasa del norte del Cauca”.**

Wilson Martínez Guaca

Docente Investigador de la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium UNICATÓLICA, Cali, Colombia. Periodista, Licenciado en Lingüística y Literatura de la universidad de la Amazonía, Magister en Estudios Políticos de la universidad Javeriana de Cali y candidato a doctor en Comunicación de la universidad de La Plata (Argentina).

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6059-9383>.

CVLAC: [http://scienti.colciencias.gov.co:8081/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod\\_rh=0001584236](http://scienti.colciencias.gov.co:8081/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0001584236)

PVYI: <https://cv.conacyt.gov.py/publicar/cv?id=4ec8753e5e9165e60191798f6e7da7c1>

*Agradecimiento a la UNILA en especial a la profesora Sara Chang por su invitación, a UNICATÓLICA por permitirme desarrollar mis procesos investigativos y los pueblos Indígenas Latinoamericanos en particularidad a las autoridades y comunidades Nasa del norte del Cauca en Colombia.*

Hablar de autonomía indígena nos remite a la facultad que tienen nuestros pueblos indígenas para gobernarse de acuerdo con sus propias leyes y organismos, concepto que suena muy bonito, que nos hace pensar en pueblos que se rigen por sí mismos y que lo tanto son libres de toda

esta opresión que nos agobia y esta globalización que nos envuelve, sin embargo en el caso de Colombia que es muy similar al de la mayoría de los pueblos latinoamericanos, esa autonomía choca con una triste realidad, la presencia en los territorios de “hegemonías de hecho” como son los grupos armados de todos los tintes en los que están los ilegales y los legales, el narcotráfico y la presión estatal y de las multinacionales por la explotación de los recursos naturales que allí existen. En Colombia los pueblos indígenas junto a las comunidades campesinas aportan el mayor número de muertos por el conflicto armado que se ha recrudecido, en este oscuro panorama el pueblo Nasa del norte del Cauca, aporta el mayor número de víctimas.

Es tanto el impacto del conflicto en los territorios indígenas, especialmente en los pueblos Nasa del norte del Cauca, que allí se presenta una verdadera guerra con la particularidad que los indígenas solo tienen bastones de chonta, que es lo que porta la guardia indígena, mientras que sus invasores cuentan con fusiles y todo tipo de armamentos sofisticados.

Según un informe de la ONG Redepaz, en Colombia 269 líderes indígenas han sido asesinados en los últimos cuatro años, 167 de estos crímenes se han cometido en el actual gobierno, 242 asesinatos se han cometido luego de los acuerdos de paz de 2016; el informe indica también que en lo que va corrido del 2020 han caído abatidos 47 líderes de los cuales 14 corresponden al actual período de pandemia; la mayoría de estas muertes se han presentado en el departamento del Cauca, donde persisten conflictos de tierras entre comunidades y sectores privados legales e ilegales (Redepaz, 2020).

Si bien la autonomía indígena es relacionada con la “libre autodeterminación de los pueblos” proclamada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos “... la Declaración, por sus propios términos, reconoce que los pueblos indígenas tienen el mismo derecho a la libre determinación que el que disfrutaban otros pueblos”(Anaya, 2010), esta autonomía está condicionada por la particularidad de estos pueblos que no se basa en la racionalidad modernista sino con su forma particular de ver el mundo, su relación con la naturaleza, sus formas comunicacionales, con sus percepciones, con su territorio y en fin con su cosmovisión, “se construye y formaliza a través de las relaciones corporales; de las interacciones comunitarias; del modo de relación, construcción y confrontación con la naturaleza, el territorio y los recursos; de

las formas de expresión y articulación que la organización política indígena expresa, y un largo etc.”( Martínez de Bringas, 2018).

En medio de este crudo panorama los pueblos indígenas colombianos resisten con todas sus energías para implementar y defender la autodeterminación y la autonomía territorial y de gobierno. Existe en el país un amplio bagaje normativo que reconoce la autonomía de los pueblos indígenas, el cual se apertura a partir de la Constitución de 1991 y que reconoce sus territorios que desde la institucionalidad se denominan Resguardos y sus gobiernos propios que los denominan Cabildos. Sus regímenes autonómicos tienen las siguientes características, reconocidas por la Constitución y la Leyes nacionales:

Transferencia de capacidades de toma de decisiones y competencias administrativas a autoridades locales (jurisdicción propia - Planes de vida— manejo ambiental – soberanía o mejor resiliencia alimenticia y Control territorial)

Delimitación de un territorio (el territorio étnico) en donde se ejercen derechos colectivos sobre la tierra y los recursos naturales (Díaz-Polanco 1997)» (González, 2008:11).(Resguardos o Territorios Ancestrales).

Creación de estructuras políticas de autogobierno que funcionan dentro de una jurisdicción legalmente reconocida (Gobierno propio), Los Cabildos.

Dadas estas circunstancias particularidades la autonomía indígena en Colombia se aborda desde el concepto de autonomía relacional indígena en el sentido de que esa autonomía tiene interconexión tanto con los elementos del medio como con las situaciones que allí se presentan. Además sus posibilidades autonómicas dependen de la relación tanto con las circunstancias y actores locales, nacionales y transnacionales (Ulloa, 2010).

De acuerdo a las cifras del censo nacional de 2018, Colombia cuenta con una población de 1'905.617 indígenas, distribuidos en 115 pueblos diferentes, lo que equivale el 4.4% de la población total del país (Presidencia de la República de Colombia, 2019)

Entre las acciones autóctonas que se desarrollan en los territorios están Los planes de vida, el gobierno propio y el control territorial

Los Planes de vida, equivalen a los planes de desarrollo de los municipios, son el camino para la estrategia de vivir en armonía, en los cuales se plasman iniciativas como el Manejo Ambiental que tiene que ver en la relación especial con la Madre Tierra, como sujeto de sus derechos y como el referente trascendental y simbólico. También en los Planes de vida se plasma la resiliencia alimenticia o lo que se conoce como la Soberanía alimenticia.

El gobierno propio consiste en las formas de poder políticos que rige en cada territorio y que desde la institucionalidad se reconoce como ‘Cabildos’ pero que cada pueblo en su proceso de fortalecimiento identitario ha ido revisando y estableciendo en conjugación con sus saberes ancestrales y sus principios cosmogónicos.

El Control territorial, ejercido por las guardias indígenas, es la autonomía de estos pueblos para decidir que se hace y que no se hace en sus lugares de asentamiento, quien o quienes pueden transitar en ellos y en qué condiciones.

El caso del pueblo Nasa del norte del Cauca. El pueblo Nasa, es el tercero más numeroso del país, después de los Wayuu y los Zenú (Censo, 2018) y está asentado mayoritariamente en el departamento del Cauca, sur occidente de Colombia, tanto en sus territorios de origen, oriente del departamento, como en el norte y el centro de este departamento, donde fueron desplazados primero por la presión terrateniente y luego por la de los grupos armados. Uno de sus mayores focos poblacionales están en el norte del Cauca, en los municipios de Jambaló, Toribío, Santander de Quilichao, Caloto y Corinto, una zona en donde confluye los fértiles valles del río Cauca y las ricas tierras de la cordillera central, distante a solo una hora por vía terrestre de la ciudad de Cali, la más grande urbe urbana del sur occidente de Colombia que alberga una población cercana a los 4 millones de habitantes.

Por su condición geográfica y estratégica, comunica al centro del país con el océano Pacífico, historicamente en sus territorios han florecido los diferentes grupos armados ilegales que han

existido y que existen en Colombia, situación que se ha agravado por la presencia de cultivos ilícitos propiciados por los carteles del narcotráfico y por la confrontación por la tierra con los grandes terratenientes que manejan el monocultivo de la caña de azúcar.

Las comunidades indígenas del norte del Cauca, en su mayoría pertenecientes al pueblo Nasa, están organizadas en la ACIN, la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, en su idioma Nasayuwe, la Cxhab Wala Kiwe (Territorio del Gran pueblo).

*El Territorio de la CXHAB WALA KIWE está conformado “onformado por 19 cabildos indígenas (autoridades indígenas tradicionales) de estos dieciséis están constituidos como resguardos indígenas, a continuación: Tacueyó, Toribio, San Francisco, Jambaló, Huellas Caloto, Tóez, Miranda, Corinto, López Adentro, Nasa Kiwe Tehekshw, Munchique, Canoas, Delicias, Concepción, Guadualito, Kite Kiwe, y tres (3) no se han logrado constituir, Cerro Tijeras, Pueblo Nuevo Ceral y Alto Naya. Según el censo indígena este territorio está conformado por unos 94 mil habitantes pertenecientes al Pueblo Nasa Páez, La lengua materna que se habla es el Nasa Yuwe (Nasaacin, s.f.)*

**Planes de vida Nasa.** En lo relacionado a los Planes de vida, con el primer aspecto de la autonomía indígena, los Nasa del norte del Cauca, cuentan con esta proyección como quiera que para la asignación de recursos por parte del Estado es requisito indispensable su realización; estos planes de vida según el PNU y el CRIC “se definen como una perspectiva de trabajo hilada con la historia y proyectada en el tiempo sin que exista una barrera o fórmula convencional que la delimite” (2010, P.14).

Una de las dificultades de estos Planes de Vida, es que buena parte de ellos recoge las temáticas y las formas de planeación institucional para cumplir con las exigencias gubernamentales que les permite acceder a los recursos oficiales, pero dejan de lado sus particularidades y su enfoque diferencial, lo que hace que no impacten efectivamente en el mejoramiento de las condiciones de vida de las comunidades, como lo establece el informe PNU-CRIC “Creemos que es necesario un punto de encuentro entre los Planes de Vida de cada pueblo indígena y su

enfoque propio de planificación con el modelo convencional de planeación, a partir de identificar los puntos de conexión”.

**Gobierno Propio Nasa.** En lo que corresponde al gobierno propio, los Nasa vienen impulsando el desmonte de las estructuras coloniales de los Cabildos, que tenían una organización vertical, en cuya cabeza estaba un gobernador y aparecían otros integrantes con nombres como alguaciles, capitanes e incluso de alcaldes, fiscales y tesoreros. En la actualidad estas estructuras verticales están siendo reemplazadas por otras de carácter horizontal denominadas Néj Wesx o S’at Wesx.

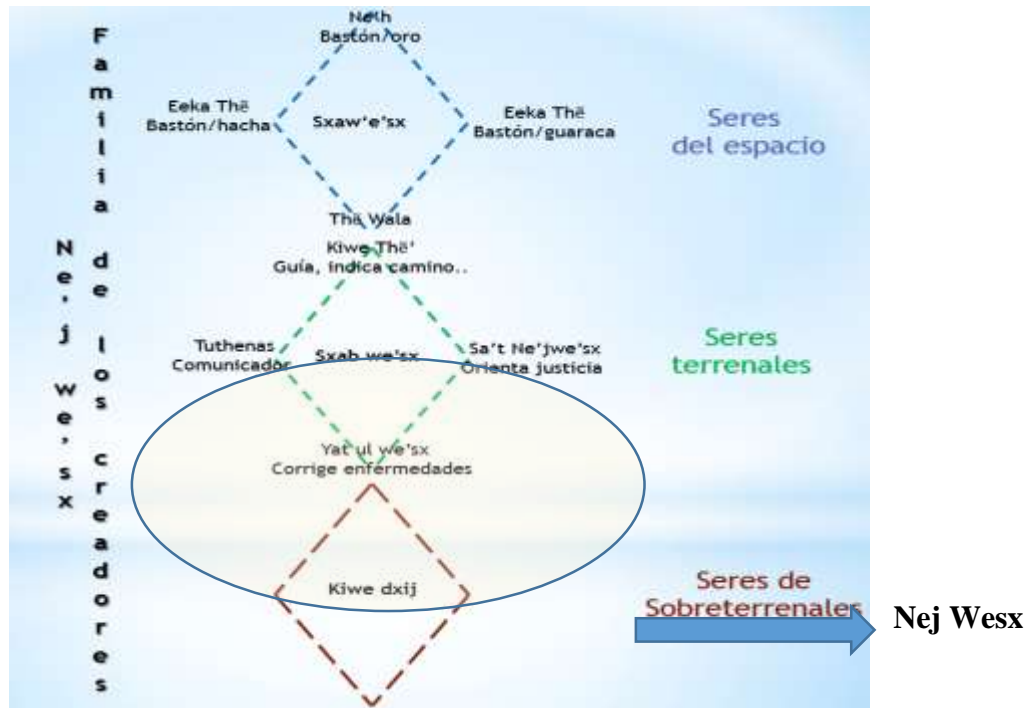
El proceso de cambio se inició con la estructura política del Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, que de tener un presidente que orientaba y administraba la organización pasó a tener una estructura horizontal conformada por 9 consejeros que representan a los 6 pueblos indígenas que lo conforman, complementados por otros 3 responsables de áreas estratégicas. Desde el CRIC se inició la instauración de gobierno propios en cada territorio ancestral.

Los gobiernos propios de los pueblos Nasa se basan en su Ley de Origen (kwesx kisni fxinzni) que divide al mundo en tres espacios:- El espacio de arriba, donde habitan los Sxaw’e’sx (seres del espacio). - El espacio terrenal, habitado por los Sxab we’sx (seres terrenales). - El espacio de abajo, habitado por los Kiwe dxij (seres subterrenales) (Arte y Cultura Nasa, s.f.)

La estructura del Gobierno Propio, que los Nasa llaman el Nej Wesk, representa el Unzayafx, los tres rombos que simbolizan los tres espacios, pero centrándose en el rombo del espacio terrenal, el cual tiene en cada uno de sus vértices una autoridad: El gran guiador o administrador que corresponde al Kiwe The, el comunicador o Tu Thenas, el que ejerce la justicia o Sa’t Ne’j We’s, el armonizador o Yat Ul We’sx. Estos cuatro se complementan con el encargado de la parte económica que es el Tacxe Thegna y con quien tiene la responsabilidad de los aspectos relacionados con la salud que es el The Wala (Arte y Cultura Nasa, s.f.).



## EL UNZAYAFX



Tomado de Arte y Cultura (s.f.)

Haciendo una especie de etimología cosmológica de la expresión Nej Wesk, que algunos la denominan Nej Wesx y otros Neeh Wesx, tenemos lo siguiente: La raíz o lexema Ne'j o Neeh, significa la palabra de origen o el principio, mientras que su complemento o morfema Wesk o Wesx, es un asociativo, lo que vendría a dar como resultado que Ne'j Wesk es lo relacionado al comienzo de todo, al poder, al orientador (Sisco, 2019).

Para Joaquín Viluche, la expresión Ne'j Wesk, viene de la raíz Ne' que era la designación que se les daba a Tay (el padre, la luz, el lucero, el sol, quien le dio los saberes a los hombres) y a Uma (la madre, el agua, quien le dio las sabidurías a las mujeres). Esta raíz se complementa con Ej o Eh, que es el sembrado y con Wesk que es la familia. Por lo tanto Ne'j Wesk significa la Familia sembrada o creada por Tay y Uma, es decir la familia de Tay y Uma. Esta familia es la encargada de cuidar los otros sembrados, que son los demás humanos, las plantas, los animales y todo lo que existe en la tierra (Viluche, 2019).

En algunas comunidades Nasa, los Nej Wesx (Gobiernos propios) lo integran solo cuatro personas, representando cada uno de los cuatro vértices del rombo: el Kiwe The, el Sat Ne'jwe'sx, el Yat Ul We'sxy y el Tu Thenas. Entre estos cuatro integrantes se reparten equitativamente las obligaciones del poder político, apoyados en diversas dependencias relacionadas con las temáticas o necesidades particulares de cada territorio.

En otras comunidades se nombran 6 o 7 integrantes del Nej Wesx, por lo que a quienes representan los cuatro vértices, se agregan otros representantes que tienen una connotación cosmogónica o que se ubican por las necesidades actuales y particularidades de la comunidad.

Los primeros Nej Wesx, de los pueblos Nasa del norte del Cauca fueron constituidos en los Cabildos de Jambaló, luego lo hicieron en los de Toribió y así poco a poco se han ido implementando en los demás territorios.

**Control territorial Nasa.** En el caso del Control Territorial de los pueblos Nasa del norte del Cauca, este es ejercido por los Kiwe Thegnas (Guardias Indígenas) y se fundamenta en la Ley de Origen, el derecho propio y los Usos y Costumbres, ratificado por diversas Asambleas, los Congresos del CRIC, los Congresos de la ACIN, la Ley 89 de 1890 y los diferentes fallos de las Cortes nacionales y por los convenios internacionales de la ONU, la OEA y la OIT.

El más reciente acuerdo de Control Territorial suscrito por las autoridades propias de los pueblos Nasa del norte del Cauca en 2019 “Por la unidad y armonía territorial para el Buen Vivir en el tiempo en Cxhab Wala Kiwe – ACIN” estableció la protección cultural del territorio, el control del tránsito de vehículos indocumentados, el control al transporte y tenencia de productos y sustancias ilícitas, el control al tránsito y estadía de grupos armados (legales e ilegales) en los territorios, el control a la siembra, procesamiento, comercialización y expansión de cultivos de coca, marihuana u otros para uso ilícito, el control de fiestas, el control de la minería, el control al uso, manejo y utilización de los recursos de la madre tierra, el control al arrendamiento y venta de tierras en los territorios ancestrales, el control de ingreso de personal externo, el control al consumo de sustancias alucinógenas y el control a personas que han generado desarmonías familiares, entre otras acciones (Nasaacin, 2019)

La implementación de este acuerdo y el inicio de las acciones de control por parte de los Kiwe Thegnas (Guardias Indígenas), desató la violenta reacción de los grupos armados, de los carteles de las drogas y de diversos grupos delincuenciales organizados, quienes desplegaron una verdadera guerra contra las organizaciones indígenas representativas, las autoridades tradicionales, los líderes indígenas y los integrantes de la guardia, que ha cobrado la vida de muchos de ellos, graves lesiones a otros y un clima de miedo e incertidumbre para las comunidades que constantemente reciben panfletos amenazantes, sin que exista una reacción de apoyo real de las autoridades estatales ni de los organismos armados gubernamentales. En medio de este clima se han desatado aún más las acciones violentas de los terratenientes contra la ‘liberación de la madre tierra’ y todo tipo de acciones, incluso judiciales, contra quienes protestan, lideran o hacen parte de movilizaciones.

Según datos de la ACIN, en los primeros 6 meses de 2020, han sido asesinados 36 integrantes de los pueblos indígenas del norte del Cauca, entre líderes y comuneros, mientras que en 2019 se presentaron 46 homicidios (Nasaacin, 2019).

Este oscuro panorama indica la dura lucha de estas comunidades para defender el ejercicio de su autonomía, enfrentándose con bastones a los fusiles de quienes pretenden despojarlos de sus territorios y de paso de su cultura y sus tradiciones, frente a la indolencia de los dueños del poder económico y político del país y del mundo.

A pesar de todo esta situación, los pueblos indígenas del norte del Cauca, de Colombia, de América Latina y del mundo, siguen firmes en sus resistencias por la defensa de sus autonomías y sus derechos en general. Así lo refleja una declaración del CRIC y de las 11 Asociaciones de Cabildos:

*La vida de la comunidad, las autoridades tradicionales y el ejercicio de gobierno propio que se ejerce con legitimidad en el marco del control y autonomía territorial se encuentra en ALTO RIESGO debilitando aún más la seguridad, integridad física y la vida de los defensores del territorio y de los Derechos Humanos. A pesar de todo esto continuaremos con el ejercicio de control territorial con nuestros Kiwe Thegnas (guardias indígenas) y*

*comunidad en general, para la pervivencia de nuestros pueblos y los espacios de vida, ratificando que el asesinato a líderes no detendrá la implementación de los mandatos* (Nasaacin, 2018).

## **Referencias**

- Anaya, James (2010). El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación tras la adopción de la Declaración. En: C. Chambers, y R. Stavenhagen. El desafío de la Declaración. Historia y futuro de la Declaración de la ONU sobre Pueblos indígenas. Dinamarca: IWGIA, 2010:194-209.
- Arte y Cultura Nasa (s.f.). Estructura Nej Wesx - autoridad tradicional - sistema de gobierno propio Jambalo. En: <http://dxihanipkwet.blogspot.com/p/estructura-nej-wesx.html>.
- Asociación de Cabildos Indígenas del norte del Cauca ACIN (2019). Acompañamiento al ejercicio de control territorial. En: <https://nasaacin.org/acompanamiento-al-ejercicio-de-control-territorial>
- Asociación de Cabildos Indígenas del norte del Cauca(s.f.). En <https://nasaacin.org/quien-lo-conforma/>
- Asociación de Cabildos Indígenas del Cauca (diciembre de 2018). Alerta de alto riesgo contra nuestro ejercicio de autonomía. En: <https://nasaacin.org/alerta-de-alto-riesgo-contra-nuestro-ejercicio-de-autonomia/>
- Este año han asesinado a 47 líderes indígenas, 14 durante la pandemia (10 de junio 2020). Periódico El Tiempo. Bogotá, Colombia. En: <https://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/han-asesinado-a-47-lideres-indigenas-14-durante-la-pandemia-505350>.
- González Perafán Leonardo (2020). Líderes indígenas asesinados, Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz INDEPAZ. Junio de 2020, p. 6. <http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2020/06/L%C3%ADderes-ind%C3%ADgenas-asesinados.pdf>

Informe Final. Proyecto Objetivos del Milenio, PNUD-CRIC 2010.  
[file:///D:/Users/Usuario/Downloads/INFORME%20FINAL-ODMI-  
DECEMBER%202010.pdf](file:///D:/Users/Usuario/Downloads/INFORME%20FINAL-ODMI-DECEMBER%202010.pdf)

Martínez de Bringas, Asier (2018). Autonomías indígenas en América Latina. Una mirada comparada a partir de las dificultades para la construcción de un Derecho intercultural. Universidad de Deusto. [file:///D:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet  
AutonomiasIndigenasEnAmericaLatinaUnaMiradaCompara-6801783.pdf](file:///D:/Users/Usuario/Downloads/DialnetAutonomiasIndigenasEnAmericaLatinaUnaMiradaCompara-6801783.pdf)

Presidencia de la República de Colombia, 2019. En las regiones. Población indígena. <https://id.presidencia.gov.co/deinteres/index.html>).

Sisco Manuel (2019). Intervención en Foro de territorios ancestrales y gobierno propio territorio ancestral de Tukh Sek (Toéz Caloto) Norte del Cauca. Febrero 14 de 2019.

Ulloa, Astrid (2010). Reconfiguraciones conceptuales, políticas y territoriales en las demandas de autonomía de los pueblos indígenas en Colombia. *Tabula Rasa*, (13), 73-92.  
Recuperado a partir de <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1425>

Viluche Joaquín (2019). Intervención en Foro de territorios ancestrales y gobierno propio territorio ancestral de Tukh Sek (Toéz Caloto) Norte del Cauca. Febrero 14 de 2019.

Anexo 6. Conferencia “Buen vivir – Epistemología indígenas – Saberes decoloniales”

PDFNOCIA S.V. Sp.11.1803.pdf - Adobe Acrobat Reader DC

Inicio Herramientas PDFNOCIA S.V. Sp. ...

Inicio Herramientas PDFNOCIA S.V. Sp. ...

CALI - COLOMBIA

**Ciclo de Debate sobre Poveos Indigenas na America**

Temas VI - O Buen Vivir, Sumak Kawsay, Tekó Pará: Epistemologías Indígenas y Saberes Decoloniales

21 de julio del 2020 a las 14:00


 María Patricia Rodríguez  
 Profesora de Filosofía y Teoría Social  
 Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia


 María José Rodríguez  
 Profesora de Filosofía y Teoría Social  
 Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia


 Wilson Martínez Guaca  
 Profesor de Filosofía y Teoría Social  
 Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia


 Prof. Wilson Martínez Guaca  
 Profesor de Filosofía y Teoría Social  
 Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia


 María Patricia Rodríguez  
 Profesora de Filosofía y Teoría Social  
 Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia


 María José Rodríguez  
 Profesora de Filosofía y Teoría Social  
 Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

Wilson Martínez Guaca

UNICATOLICA

WWW.UNICATOLICA.EDU.CO

PDFNOCIA S.V. Sp.11.1803.pdf - Adobe Acrobat Reader DC

Inicio Herramientas PDFNOCIA S.V. Sp. ...

Inicio Herramientas PDFNOCIA S.V. Sp. ...

**Buen vivir, Epistemologías indígenas, Saberes decoloniales**

*Wilson Martínez Guaca*

BUEN VIVIR

Aymara  
Suma Qamaña

Quechua y Kichwa  
Sumak Kawsay

Guaraní  
Tekó Pará – Tekó Kavi

Mapuche  
Küme Mongen

Nasa  
Wëi Wëi Fxi'zenxi

UNICATOLICA

WWW.UNICATOLICA.EDU.CO







PONENCIA E.V. Sp.11.2020.pdf - Adobe Acrobat Reader DC

Inicio Editar Ver Favoritos Ayuda

Inicio Herramientas PONENCIA E.V. Sp. ...

Inicio Editar Ver Favoritos Ayuda

Inicio Herramientas PONENCIA E.V. Sp. ...

**Buen vivir, Epistemologías indígenas, Sabores decoloniales**

Es la existencia equilibrada, la armonía territorial y la economía de la reciprocidad. Es el autosustento y la autosustentencia, la autonomía alimentaria, que pone en el eje consultivo al ser humano y no a los productos o mercancías y donde el territorio es factor fundamental. Conjuga la espiritualidad, lo humano y la madre tierra (Bonilla Bedoya, 2015)

Es vivir de manera libre y autónoma, en un territorio, conservando su cultura que plantea una relación directa con la tierra a quien se considera como la madre, tanto espiritual como material y por lo tanto es un elemento sagrado que hay que cuidarlo. La tierra es la que provee el alimento, el agua, la que purifica el ambiente y por lo tanto es el eje para el Nasa (Feliciano Valencia, 2017)

El primer sueño es el "Nasa Nask", el ser Nasa, el ser integral.  
El segundo sueño es el "Nasa Kessa", el ser sabio o ser seres con sabiduría, el ser con corazón poseionado con sensibilidad. Es con la fuerza del corazón y de la memoria que se puede pensar, es el "West Yik Swenda", volver desde el camino del corazón.  
El tercer sueño es el "Bakak the papik", el pervivir por siempre.  
Estos tres sueños llevan al fin último al Wēt Wēt Fxi'zenxi (El Buen Vivir), el vivir en equilibrio y armonía, que también es el "Wēt Wēt Uguñi", el moverse, el andar de manera equilibrada, el fin último, el andar alegre, el moverse bien, el vivir de manera armónica en equilibrio, la convivencia con los seres del territorio con la familia espiritual. (Marcos Yule, 2019)

**BUEN VIVIR Nasa Wēt Wēt Fxi'zenxi**

Exportar archivo PDF

Adobe Export PDF

Convertir archivos PDF a Word o Excel Online

Seleccionar archivos PDF

PONENCIA...\_11.2020.pdf

Convertir a

Microsoft Word (.docx)

Idioma del documento

Español (Castellano)

Convertir

Editar PDF

Convertir y editar archivos PDF con Acrobat Pro DC

Activar Windows

Inicio Editar Ver Favoritos Ayuda

Inicio Herramientas PONENCIA E.V. Sp. ...

Inicio Editar Ver Favoritos Ayuda

Inicio Herramientas PONENCIA E.V. Sp. ...

Inicio Editar Ver Favoritos Ayuda

Inicio Herramientas PONENCIA E.V. Sp. ...

PONENCIA E.V. Sp.11.2020.pdf - Adobe Acrobat Reader DC

Inicio Editar Ver Favoritos Ayuda

Inicio Herramientas PONENCIA E.V. Sp. ...

Inicio Editar Ver Favoritos Ayuda

Inicio Herramientas PONENCIA E.V. Sp. ...

**Buen vivir, Epistemologías indígenas, Sabores decoloniales**

Wélen Montenegro Guana

Epistemología se ocupa de estudiar la naturaleza, el origen y la validez del conocimiento (Meyerson), que viene a ser el "conocimiento científico" (García, 2006).

Las epistemologías indígenas responde a la reivindicación de los conocimientos ancestrales de nuestros pueblos o es una categoría a la que se le pone el apellido indígena pero sigue con toda la carga modernista y colonial, que es lo que se cuestiona en los estudios decoloniales al abordar la colonialidad del lenguaje, tal como lo plantea la argentina Gabriel Veronelli con su análisis del "emolenguaje" que es el uso del lenguaje únicamente como instrumento de dominación, utilizado por los europeos en su llegada violenta a nuestro continente.

En este sentido las epistemología indígenas, viene a ser una categoría colonial con apellido no decolonial que si bien plantea una revisión de la epistemología clásica, como el conocimiento riguroso, científico, la monocultura del saber riguroso como lo dice De Sousa, no supera del todo la herencia colonial existente; por eso el mismo De Sousa, opone a esa monocultura

**Epistemologías indígenas**

Exportar archivo PDF

Adobe Export PDF

Convertir archivos PDF a Word o Excel Online

Seleccionar archivos PDF

PONENCIA...\_11.2020.pdf

Convertir a

Microsoft Word (.docx)

Idioma del documento

Español (Castellano)

Convertir

Editar PDF

Convertir y editar archivos PDF con Acrobat Pro DC

Activar Windows

Inicio Editar Ver Favoritos Ayuda

Inicio Herramientas PONENCIA E.V. Sp. ...

Inicio Editar Ver Favoritos Ayuda

Inicio Herramientas PONENCIA E.V. Sp. ...

Inicio Editar Ver Favoritos Ayuda

Inicio Herramientas PONENCIA E.V. Sp. ...

UNICATOLICA

## Buen vivir, Epistemologías indígenas, Saberes decoloniales

*Wilma Mercedes Jarama*

Ecologíe los Saberes como parte de la Sociología de las ausencias

| CONOCIMIENTO CIENTÍFICO   | CONOCIMIENTO COMÚN   |
|---|--|
| <b>EPISTEMOLOGÍA</b><br><b>RAZÓN METONÍMICA</b><br>Contrae, disminuye y sustrae el presente<br>Monoculturas <ul style="list-style-type: none"> <li>Del saber y del rigor,</li> <li>Del tiempo lineal,</li> <li>De la naturalización de las diferencias</li> <li>De la escala dominante,</li> <li>Del productivismo capitalista</li> </ul> | <b>SABERES</b><br><b>SOCIOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS</b><br>Recupero el presente sustraído<br>Ecologías <ul style="list-style-type: none"> <li>Ecología de los saberes</li> <li>Ecología de las temporalidades</li> <li>Ecología del reconocimiento</li> <li>Ecología de la "trans-escala"</li> <li>Ecología de las productividades</li> </ul> |

Saberes decoloniales

UNICATOLICA

## Buen vivir, Epistemologías indígenas, Saberes decoloniales

*Wilma Mercedes Jarama*

Ecologíe los saberes que agilita la Sociología de las Ausencias y de las Emergencias

|  |   |
|--|---|
| <b>RAZÓN METONÍMICA</b><br>Contrae, disminuye y sustrae el presente              | <b>SOCIOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS</b><br>Expande el presente   |
| <b>RAZÓN PROLEPTICA</b><br>Expande el futuro, sabe que va a ocurrir en el futuro | <b>SOCIOLOGÍA DE LAS EMERGENCIAS</b><br>Produce experiencias posibles. Considera los señales, pátas, latencias, posibilidades que existen en el presente que son señales del futuro, que son posibilidades emergentes y que son "descredibilizadas". Ve lo que está emergiendo, por Ej. un movimiento |

Saberes decoloniales

POINCEA.S.V. Sp.L. - KAMINARIBAI REVISOR DC

Inicio Herramientas POINCEA.S.V. Sp.L. Iniciar sesión

Buen vivir, Epistemologías indígenas, Saberes decoloniales *Wilson Martínez Jarama*

Saberes decoloniales

Ecología de Saberes como encuentro de los Epistemologías

| EPISTEMOLOGÍAS DEL NORTE                          | EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR                                |
|---|---|
| Conocimientos científicos, visiones europrizantes | Saberes populares, étnicos, desechados por la ciencia |

PROCEDIMIENTO DE TRADUCCIÓN  
INTEREPISTEMOLOGÍA  
ECOLOGÍA DE LOS SABERES

Exportar archivo PDF  
Añadir Experi PDF  
Seleccionar archivo PDF  
POINCEA...\_112020.pdf  
Convertir a  
Microsoft Word (.docx)  
Idioma del documento: Español - Central  
Convertir

Editar PDF  
Convertir y editar archivos PDF con Acrobat Pro DC  
Activar Windows  
Procesamiento gratuito

POINCEA.S.V. Sp.L. - KAMINARIBAI REVISOR DC

Inicio Herramientas POINCEA.S.V. Sp.L. Iniciar sesión

Buen vivir, Epistemologías indígenas, Saberes decoloniales *Wilson Martínez Jarama*

Saberes decoloniales

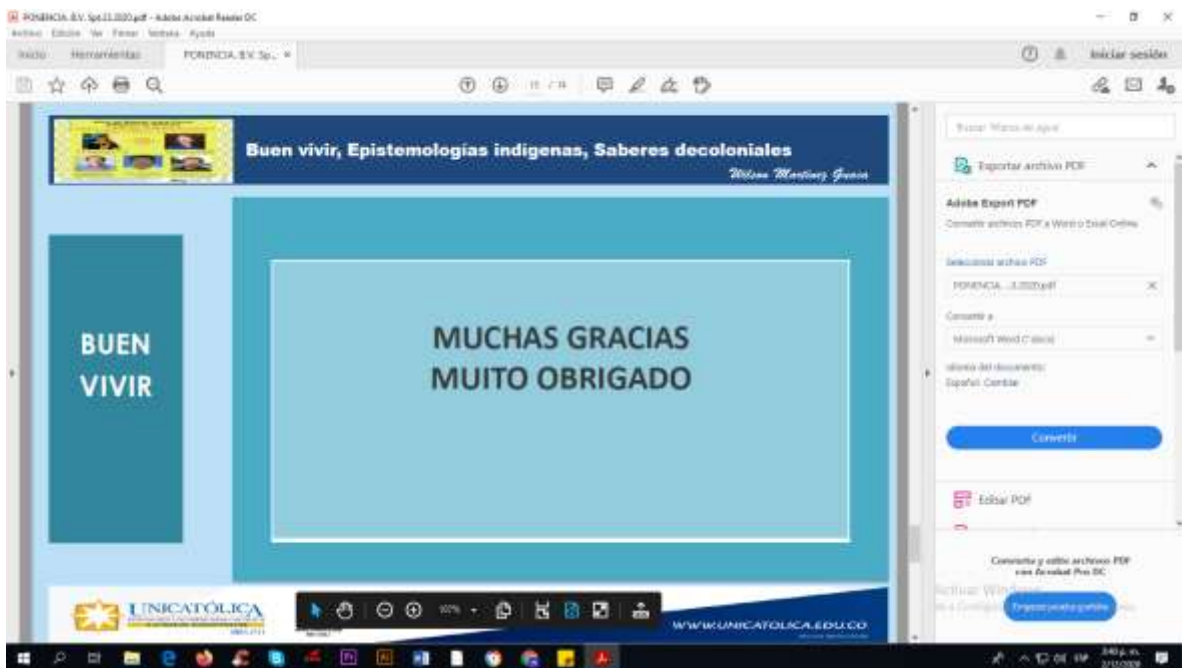
Ecología de Saberes como Pensamiento posibismal

| ESTE LADO DE LA LÍNEA ABISMAL                     | EL OTRO LADO DE LA LÍNEA ABISMAL                      |
|---|---|
| Conocimientos científicos, visiones europrizantes | Saberes populares, étnicos, desechados por la ciencia |

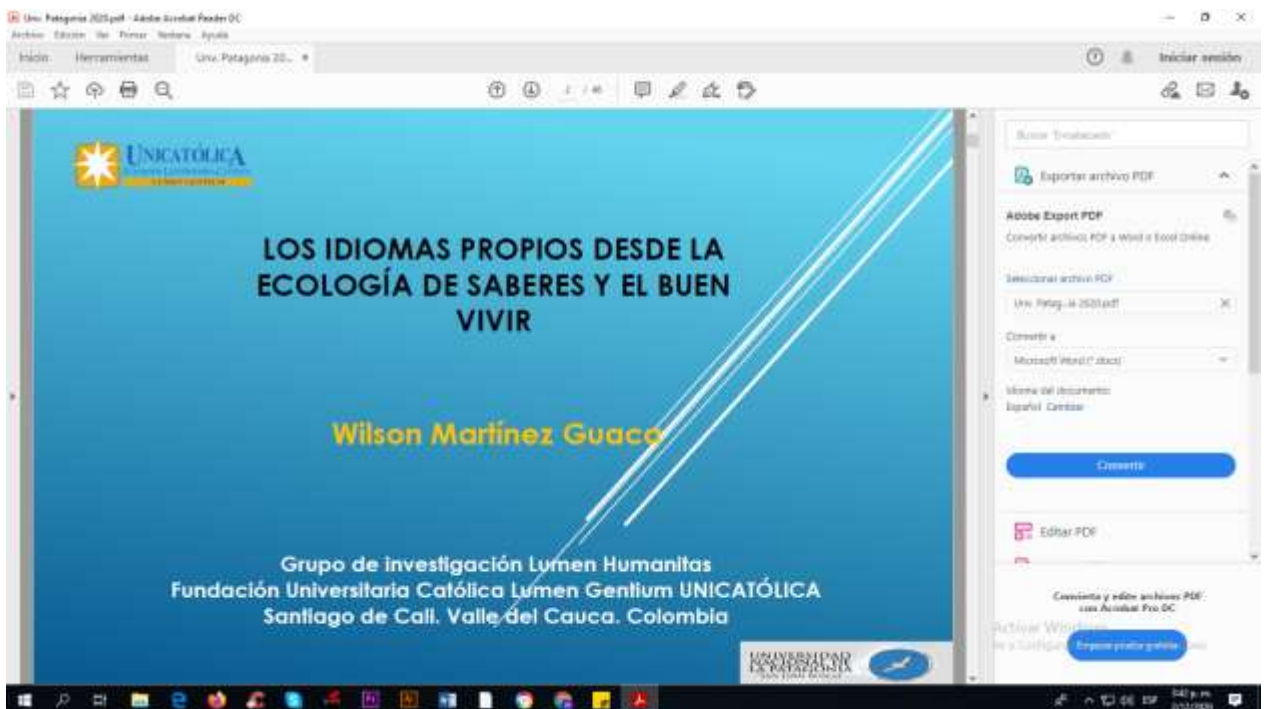
COPRESENCIA RADICAL  
ECOLOGÍA DE LOS SABERES

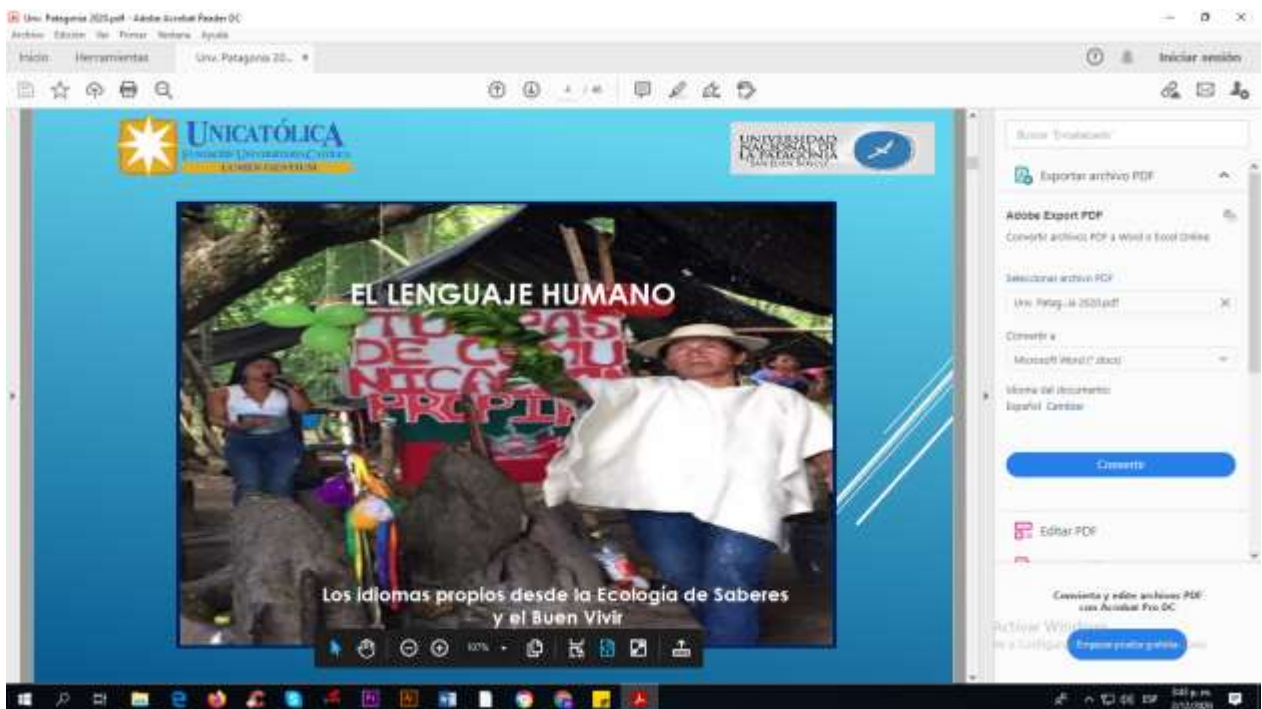
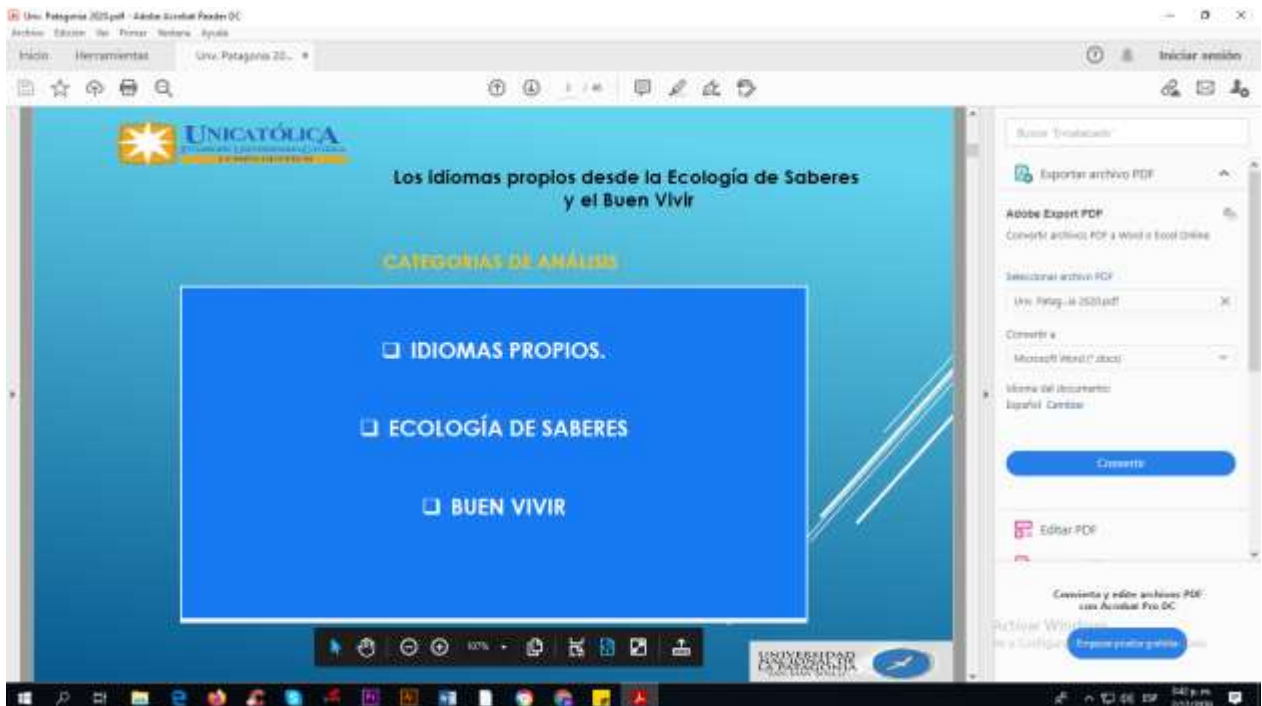
Exportar archivo PDF  
Añadir Experi PDF  
Seleccionar archivo PDF  
POINCEA...\_112020.pdf  
Convertir a  
Microsoft Word (.docx)  
Idioma del documento: Español - Central  
Convertir

Editar PDF  
Convertir y editar archivos PDF con Acrobat Pro DC  
Activar Windows  
Procesamiento gratuito



Anexo 7. Conferencia “Los idiomas propios desde la Ecología de Saberes y el Buen Vivir”





Uru. Potageria 2021.pdf - Adobe Acrobat Reader DC

Inicio Herramientas Uru. Potageria 20...

UNICATÓLICA Universidad Católica del Uruguay

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PATAGONIA

## LENGUA E IDIOMA

**L**  
**E**  
**N**  
**G**  
**U**  
**A**

"Código lingüístico de naturaleza social que los hablantes de una comunidad comparten, independientemente del individuo" (Saussure, 1945).

"Convención interindividual que hace que un determinado producto fónico o gráfico sirva como símbolo o representante de una realidad dada para varios individuos" (Montes, 1983).

"Herramienta que permite interpretar, bajo una visión colectiva, la cultura, los saberes, el conocimiento y la visión de mundo, quienes se agrupan en un territorio y en unas coordenadas espaciales y temporales específicas" (Buxó, 1983).

**I**  
**D**  
**I**  
**O**  
**M**  
**A**

"Lengua empleada en una comunidad, particularmente cuando constituye un estado o nación" (DRAE).

Conjunto de normas locales sometidas al influjo de una norma regional, nacional, internacional o supranacional" (Montes, 1983).

Construcción histórica y lingüística de los pueblos, a partir de factores de orden étnico, territorial y grupal (Pinzón Daza, 2006).

Del latín tardío idioma y del griego *ἴδιος*, propiedad privada, carácter propio de alguien, particularidad de estilo, derivado de *ἴδιος*, propio, peculiar.

Exportar archivo PDF

Adobe Expert PDF

Convertir archivos PDF a Word o Excel Online

Seleccionar archivo PDF

Uru. Potag... 2021.pdf

Convertir a

Microsoft Word (.docx)

Vista del documento

Español Cambiar

Convertir

Editar PDF

Crear y editar archivos PDF con Acrobat Pro DC

Activar Windows

Es a través de

Empieza gratis ahora

100%

04/11/2021

Uru. Potageria 2021.pdf - Adobe Acrobat Reader DC

Inicio Herramientas Uru. Potageria 20...

UNICATÓLICA Universidad Católica del Uruguay

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PATAGONIA

## DIMENSIONES DEL LENGUAJE HUMANO

"El ser humano produce dos tipos de lenguajes a partir de su lengua: uno es el lenguaje racional, empírico, práctico, técnico; y el otro es el simbólico, mítico, mágico" (Morín, 1998, p. 41).

"El lenguaje es una unidad compleja paralela con el ser humano, se inscribe en las múltiples dimensiones de la vida humana, en su realidad biológica, psíquica, económica... en la dimensión espiritual del sujeto pero también en el espacio racional del pensamiento" (Carbajal García, 2016).

Exportar archivo PDF

Adobe Expert PDF

Convertir archivos PDF a Word o Excel Online

Seleccionar archivo PDF

Uru. Potag... 2021.pdf

Convertir a

Microsoft Word (.docx)

Vista del documento

Español Cambiar

Convertir

Editar PDF

Crear y editar archivos PDF con Acrobat Pro DC

Activar Windows

Es a través de

Empieza gratis ahora

100%

04/11/2021

Univ. Patagónica 2021.pdf - Adobe Acrobat Reader DC

Inicio Herramientas Univ. Patagónica 20...

UNICATÓLICA Universidad Católica del Sur

### DIMENSIÓN ESPIRITUAL DEL LENGUAJE

"El contenido de la lingüística no es otro que el de mostrar el espíritu como la única causa eficiente de todas las formas lingüísticas" (Vosler, 1929).

"El lenguaje habita en el fondo del espíritu o el alma humana. De ahí brota y se humaniza en la palabra. La palabra adquiere poder, poder que comunica con el enigma de lo cognoscible y va más allá, inclusive, de lo describable" (Carbajal Garcia)

Exportar archivo PDF

Adobe Expert PDF  
Convierte archivos PDF a Word o Excel Online

Seleccionar archivo PDF  
Univ. Patag. 2021.pdf

Convertir a  
Microsoft Word (.docx)

Vista del documento  
Español Cambiar

Convertir

Editar PDF

Crear y editar archivos PDF con Acrobat Pro DC

Activar Windows  
No se Configura  
Elegir otra opción

100%

Univ. Patagónica 2021.pdf - Adobe Acrobat Reader DC

Inicio Herramientas Univ. Patagónica 20...

UNICATÓLICA Universidad Católica del Sur

### LENGUAJE Y CULTURA

El lenguaje humano varía en relación con la cultura de los pueblos, no son configuraciones acabadas, mecánicas, sino un proceso de construcción constante de los seres humanos, "el lenguaje es creación y quien habla actúa en el fondo como un artista creador" (Baca Mateo (1988).

Los significados de las expresiones reflejan nuestra propia contemplación y la contemplación de lo que nos rodea, los significados lingüísticos no son fruto del pensamiento reflexivo, sino manifestaciones de la inmediatez de nuestra contemplación del mundo y de nosotros mismos Gadamer (1960)

"Cada lengua tiene su peculiar forma de describir su realidad y de vincularse con ella"(Serrón, 1993).

"Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo", Wittgenstein.  
"El lenguaje es codificado de una manera arbitraria por lo Estados (Lodge, 1993) y se espera que la comunidad opte estos cambios.

Exportar archivo PDF

Adobe Expert PDF  
Convierte archivos PDF a Word o Excel Online

Seleccionar archivo PDF  
Univ. Patag. 2021.pdf

Convertir a  
Microsoft Word (.docx)

Vista del documento  
Español Cambiar

Convertir

Editar PDF

Crear y editar archivos PDF con Acrobat Pro DC

Activar Windows  
No se Configura  
Elegir otra opción

100%

Unu Patagónica 2021.pdf - Adobe Acrobat Reader DC

Inicio Herramientas Unu Patagónica 20...

UNICATÓLICA Universidad Católica del Uruguay

### LENGUAJE E IDENTIDAD

La identidad individual es la interacción entre las identidades fijas (raza, lengua, etnicidades, etc.) y la forma cómo uno se piensa así mismo. El lenguaje sirve como importante marcador de identidad individual y social y es capaz de unir o desunir grupos humanos (Mazzoleni, 2013). E. Paraguayos en el exterior.

"Los individuos, en general, están motivados a sentirse bien acerca de sus identidades, pero si su lengua tiene una evaluación negativa, la cual puede ser asociada con su identidad, esta puede crear una situación psicológicamente negativa y amenazante" (Breakwell, 1986).

"los pueblos derivan sus identidades, valores y sistemas de conocimiento, de la interacción con el medio y sus lenguas son el producto de esa interacción, por eso "cuando el medio se modifica, la cultura y la lengua se ven afectadas" UNESCO 2019. E. Los Inuits de Alaska.

Exportar archivo PDF

Adobe Expert PDF  
Convierte archivos PDF a Word o Excel Online

Seleccionar archivo PDF  
Unu Patag-2021.pdf

Convertir a  
Microsoft Word (.docx)

Vista del documento  
Español Cambiar

Convertir

Editar PDF

Crear y editar archivos PDF con Acrobat Pro DC

Activar Windows  
No se verificó. [Empieza gratis ahora.](#)

Unu Patagónica 2021.pdf - Adobe Acrobat Reader DC

Inicio Herramientas Unu Patagónica 20...

UNICATÓLICA Universidad Católica del Uruguay

### LENGUAJE, ETICA Y CONOCIMIENTO

"... las lenguas no son únicamente símbolos de identidad y pertenencia a un grupo, sino también vehículos de valores éticos. Constituyen la trama de los sistemas de conocimientos mediante los cuales, en el caso de los pueblos indígenas, forman un todo con la tierra y son cruciales para su supervivencia. El futuro de sus jóvenes depende de ellas". Minnie Degawan. Pueblo Igorrote, Filipinas.

"Las lenguas indígenas no son únicamente métodos de comunicación, sino que también son sistemas de conocimiento amplios y complejos que se han desarrollado a lo largo de milenios", por lo tanto son claves para la identidad social, la conservación cultural, la concepción de sus cosmovisión y el libre pensamiento y autodeterminación (Fondo Permanente para las cuestiones indígenas de la ONU, 2019).

Exportar archivo PDF

Adobe Expert PDF  
Convierte archivos PDF a Word o Excel Online

Seleccionar archivo PDF  
Unu Patag-2021.pdf

Convertir a  
Microsoft Word (.docx)

Vista del documento  
Español Cambiar

Convertir

Editar PDF

Crear y editar archivos PDF con Acrobat Pro DC

Activar Windows  
No se verificó. [Empieza gratis ahora.](#)



Unu Patagónica 2021.pdf - Adobe Acrobat Reader DC

Inicio Herramientas Unu Patagónica 20...

Inicio Herramientas Unu Patagónica 20...

UNICATÓLICA  
Universidad Católica del Uruguay

## LA TRADUCCIÓN DE LOS LENGUAJES HUMANOS

La traducción no es solo la textualización sin un reimaginación y reconceptualización de lo planteado, desde la cosmovisión de cada pueblo, lo que permite asumir una posición crítica (autoetnografía) (Rappaport y Ramos Pacho, 2005. Eje traducción de la Constitución de Colombia por los Nasa.

UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL URUGUAY

Exportar archivo PDF

Adobe Expert PDF  
Convierte archivos PDF a Word o Excel Online

Seleccionar archivo PDF  
Unu Patag-2021.pdf

Convertir a  
Microsoft Word (.docx)

Vista del documento  
Español Cambiar

Convertir

Editar PDF

Crear y editar archivos PDF con Acrobat Pro DC

Activar Windows  
No se verificó  
Empieza pronto gratis

100%

Windows

Unu Patagónica 2021.pdf - Adobe Acrobat Reader DC

Inicio Herramientas Unu Patagónica 20...

Inicio Herramientas Unu Patagónica 20...

UNICATÓLICA  
Universidad Católica del Uruguay

## Los idiomas propios desde la Ecología de Saberes y el Buen Vivir

### IDIOMAS PROPIOS O LENGUAS ORIGINARIAS

**Estudios lingüísticos:** Las dos categorías se usan en forma indiscriminada

**Representación social:** Se diferencia entre una y otra

**Idioma.** Es la forma de comunicarse de un pueblo o una nación que tiene una normatividad tanto para lo oral o lo escrito, es decir que tiene una gramática estrictamente diseñada y trabajada desde los parámetros del conocimiento.

**Lengua.** Forma de hablar, de expresarse un grupo humano, pero que no tiene una normatividad gramatical debidamente establecida por la ciencia. Comunicación de grupos subalternos inferiores, entre los que están los indígenas.

**Exclusión y discriminación - afectación a los DDHH**

UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL URUGUAY

Exportar archivo PDF

Adobe Expert PDF  
Convierte archivos PDF a Word o Excel Online

Seleccionar archivo PDF  
Unu Patag-2021.pdf

Convertir a  
Microsoft Word (.docx)

Vista del documento  
Español Cambiar

Convertir

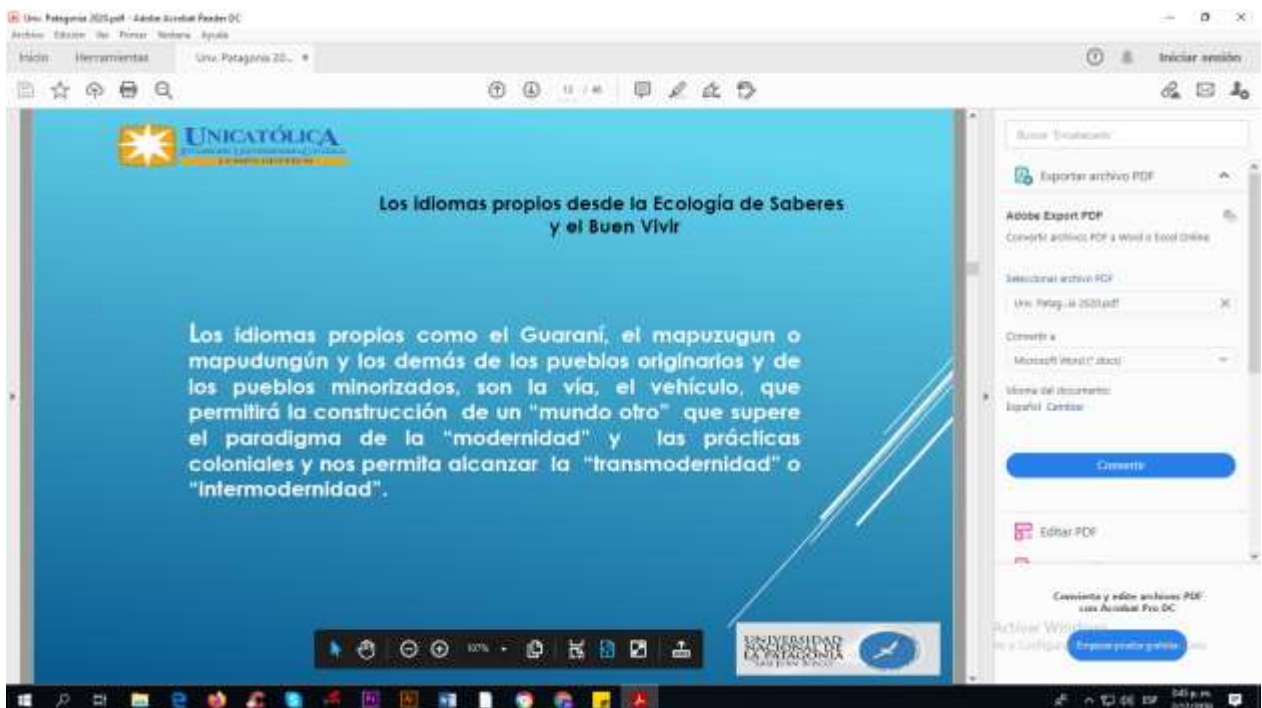
Editar PDF

Crear y editar archivos PDF con Acrobat Pro DC

Activar Windows  
No se verificó  
Empieza pronto gratis

100%

Windows



Unu Patagonia 2021.pdf - Adobe Acrobat Reader DC

Inicio Herramientas Unu Patagonia 20...

UNICATÓLICA Universidad Católica del Sur

## Los idiomas propios desde la Ecología de Saberes y el Buen Vivir

Los lenguas indígenas "están asociadas al desprestigio, al menosprecio de racismo instalados en los países de Latinoamérica. Las lenguas indígenas no han desaparecido por decisión directa de la gente, sino que ha sido inducido por las políticas y lo que hay de fondo es el rechazo profundo a una identidad cultural, una identidad de pueblo que no contribuye a ningún proceso formativo del ser humano. El ser humano para instalarse en cualquier lugar necesita asumir quién es en primera instancia. Cuando los niños indígenas no asumen su condición de niños indígenas o cuando sus padres han rechazado su condición, la posibilidad de que la educación, la escolarización tenga buenos resultados en ellos disminuye cada vez más. Necesitamos gente íntegra que asuma su historia, su lengua y su cultura."

**Elisa Loncón**  
Coordinadora de la Red por los Derechos Educativos y Lingüísticos de los Pueblos Indígenas de Chile

Exportar archivo PDF  
Adobe Expert PDF  
Convertir archivos PDF a Word o Excel Online  
Seleccionar archivo PDF  
Unu Patag-2021.pdf  
Convertir a  
Microsoft Word (.docx)  
Vista del documento  
Español - Chile  
Convertir

Editar PDF  
Compartir y editar archivos PDF con Acrobat Pro DC  
Activar Windows  
No se pudo  
Elegir otro gestor

Inicio Herramientas Unu Patagonia 20...

UNICATÓLICA Universidad Católica del Sur

Unu Patagonia 2021.pdf - Adobe Acrobat Reader DC

Inicio Herramientas Unu Patagonia 20...

UNICATÓLICA Universidad Católica del Sur

## LA COSMOGONÍA DE LA PALABRA

La palabra es el alma del lenguaje humano, su esencia, su vehículo .

En el mundo occidental es una unidad psíquica, una simetría entre un Emisor y un Receptor.

Para el mundo indígena la palabra es la comunicación en general que permite la transmisión de la cultura de los pueblos, es el encuentro y la unión entre seres diferentes, la pluralidad. La palabra es en sí misma la esencia de esa pluralidad, ella es el encuentro, pues ese encuentro "no se da por medio de la palabra, sino que se da en ella porque es en esta en donde se moviliza el encuentro de los seres que habitan la tierra. La palabra tiene valor político y se aproxima a lo sagrado (Ramírez, 2013)

El "caminar de la palabra" (Ramírez, 2013).  
La "Minga de la palabra" (Almendra, 2018)  
La "palabra que camina" (Contreras Baspineiro, 2015)

Exportar archivo PDF  
Adobe Expert PDF  
Convertir archivos PDF a Word o Excel Online  
Seleccionar archivo PDF  
Unu Patag-2021.pdf  
Convertir a  
Microsoft Word (.docx)  
Vista del documento  
Español - Chile  
Convertir

Editar PDF  
Compartir y editar archivos PDF con Acrobat Pro DC  
Activar Windows  
No se pudo  
Elegir otro gestor

Inicio Herramientas Unu Patagonia 20...

UNICATÓLICA Universidad Católica del Sur

Unu. Patagónica 2021.pdf - Adobe Acrobat Reader DC

Inicio Herramientas Unu. Patagónica 20...

Inicio Herramientas Unu. Patagónica 20...

UNICATÓLICA  
UNIVERSIDAD CATECUMENAL  
DEL SUR

## LA COSMOGONÍA DE LA PALABRA

El "caminar de la palabra". La palabra se moviliza en los rituales, en las liberaciones, en las mingas (Ramírez, 2013).

La "Minga de la palabra" (Almendra, 2018). Son los encuentros que construyen el espacio comunitario mediante el cual se recrea la memoria y se resignifican los sentidos de justicia, presentes en las prácticas llevadas a cabo por la comunidad en su solidaridad" (Almendra, 2013).

La "palabrara que camina". "la palabra camina en el día a día de las personas y de las sociedades. Está en los sentimientos, en sus conocimientos, en sus prácticas y esperanzas, reflejándolas, enriqueciéndolas, conectándolas, desafiándolas, orientándolas y proyectándolas" (Contreras Baspineiro, 2015)

UNIVERSIDAD CATECUMENAL DEL SUR

Buscar "Trabacado"

Exportar archivo PDF

Adobe Expert PDF  
Convierte archivos PDF a Word o Excel Online

Seleccionar archivo PDF  
Unu. Patag-2021.pdf

Convertir a  
Microsoft Word (.docx)

Vista del documento  
Español Cambiar

Convertir

Editar PDF

Crear y editar archivos PDF con Acrobat Pro DC

Activar Windows  
No se verificó  
Empieza pronto gratis

100%

Windows

Unu. Patagónica 2021.pdf - Adobe Acrobat Reader DC

Inicio Herramientas Unu. Patagónica 20...

Inicio Herramientas Unu. Patagónica 20...

UNIVERSIDAD CATECUMENAL DEL SUR

UNICATÓLICA  
UNIVERSIDAD CATECUMENAL  
DEL SUR

Los idiomas propios desde la Ecología de Saberes y el Buen Vivir  
*Wilson Martínez Guanca*

## ESTUDIOS DECOLONIALES

**Crítica a la modernidad/colonialidad**  
 Modernidad: Siglo XVI. René de Descartes, "Pienso luego existo".  
 Colonialidad: Condiciones de índole psicológico, sociológico, económico, cultural, que nos impusieron con la colonización y que aún perdura hoy.

|                                 |  |
|---------------------------------|--|
| Los que piensan y existen       | Los que no piensan y no existen.                         |
| Los científicos, los académicos | El pueblo urbano, campesino, indígena, afrodescendiente. |
| Los Europeos                    | Los pueblos indoamericanos, africanos y Asiáticos        |
| Los del norte                   | Los del sur,   |
| Idiomas clásicos -El español    | Idiomas propios -El Guaraní                              |

Idiomas propios expanden el presente y contraen el futuro

Buscar "Trabacado"

Exportar archivo PDF

Adobe Expert PDF  
Convierte archivos PDF a Word o Excel Online

Seleccionar archivo PDF  
Unu. Patag-2021.pdf

Convertir a  
Microsoft Word (.docx)

Vista del documento  
Español Cambiar

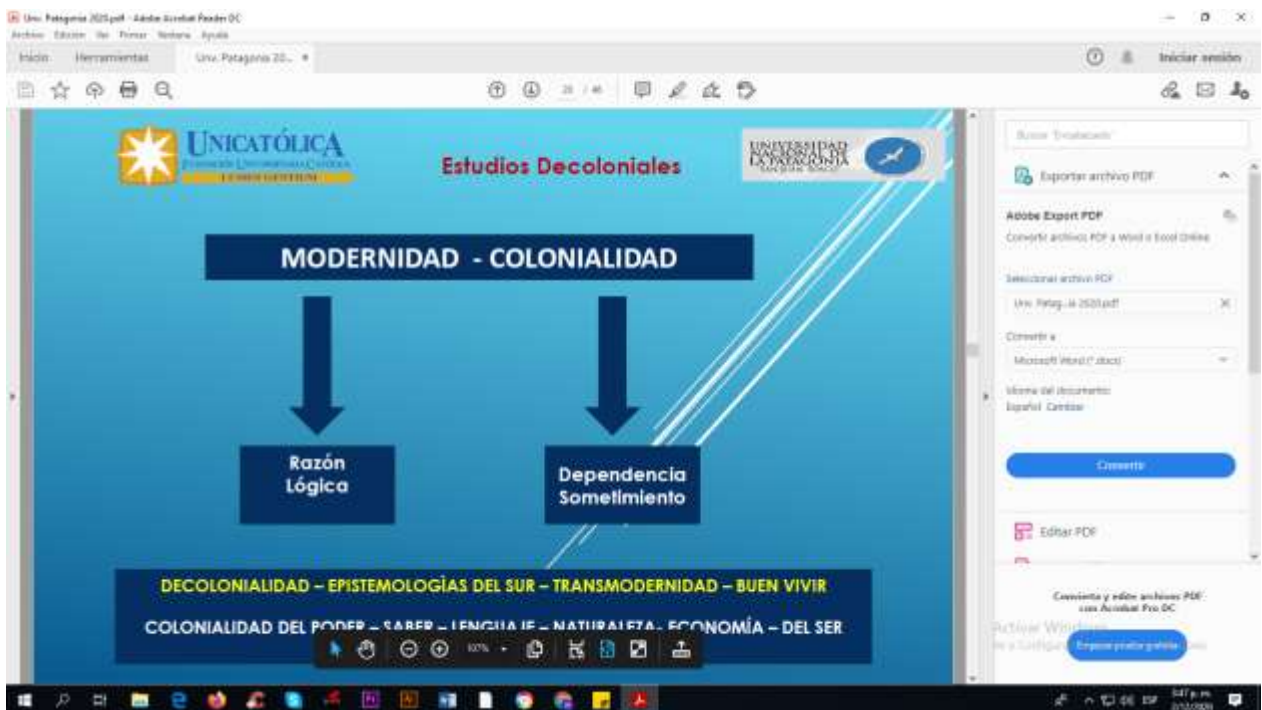
Convertir

Editar PDF

Crear y editar archivos PDF con Acrobat Pro DC

Activar Windows  
No se verificó  
Empieza pronto gratis

Windows



Anexo 8. Ponencia “Comunicación Propia y Nej Wesx (Gobierno Propio) en el resguardo Nasa de Corinto, Cauca”

### **Comunicación Propia y Nej Wesx (Gobierno Propio) en el resguardo Nasa de Corinto, Cauca**

Wilson Martínez Guaca. UNICATÓLICA. Cali

Dianny Guerrero Montilla. UNICATÓLICA. Cali

Dora Stella Muñoz Atillo. Tejido de comunicación Wejxi Kaa’senxi. Cabildo de Corinto.

#### **Resumen**

La comunidad Nasa asentada en el Resguardo de Corinto, norte del departamento del Cauca, avanza en un proceso de consolidación del sistema de gobierno Nej Wesx (gobierno propio) y de su tejido de comunicación We’jxia Kaa’senxi como forma de fortalecer su identidad cultural y su territorio, que tiene como premisa el Wēt Wēt Fxi’zenxi (Buen Vivir Nasa). Este proceso está mediado por su intensa lucha de liberación de la Madre Tierra y su fuerte resistencia a la

globalización política y económica que pretende alinear a los pueblos indígenas en la dinámica del desarrollo neoliberal. También por su dura lucha para que se le reconozca el legítimo acceso al espectro radioeléctrico en su territorio, desde su derecho propio.

Palabras claves: Comunicación propia, sistema Nej Wesx, gobierno propio, espectro radioeléctrico propio.

## **Introducción**

La ponencia toca dos temas que son claves para los pueblos indígenas de América Latina como son los gobiernos y los medios de comunicación propios o autónomos, teniendo en cuenta que hay una creciente acción de las diferentes comunidades para el reencuentro con sus raíces culturales, fuertemente afectadas por la acción colonizadora.

Cuando se trata de profundizar sobre estas temáticas son pocas las publicaciones que las abordan y muchas de las comunidades no tienen la suficiente claridad para afrontar sus procesos particulares. Frente a esta situación, la investigación aborda estos dos aspectos tomando como muestra el caso del Territorio Ancestral Nasa de Corinto, ubicado en el norte del departamento del Cauca en Colombia en una zona en donde se centra la pugna territorial entre los terratenientes y comunidades y donde se viene realizando un proceso de recuperación de sus tradiciones culturales, muy similar a lo que se vive en otros territorios del continente americano. La pregunta que surge frente a todo esto es cuáles son las fundamentaciones culturales cosmogónicas (la palabra de origen) y normativas (generales y particulares) de los gobiernos propios y los medios de comunicación Nasa?

Desde la parte comunicacional se profundiza en la diferenciación de las concepciones estatales y de las indígenas respecto al acceso al espectro radioeléctrico, el conocimiento detallado de los argumentos culturales y jurídicos para unos medios diferenciales y el reconocimiento del proceso vivido por la radio Nación Nasa del Territorio Ancestral de Corinto para el mantenimiento de su señal.

En lo relacionado con el gobierno propio se profundiza en la concepción Nasa desde una perspectiva cosmogónica e histórica y en la forma como se han venido implementando en los territorios ancestrales del norte del Cauca, hasta llegar al caso de Corinto.

La ponencia es el producto de la participación de los investigadores en las prácticas de la comunidad Nasa de Corinto y del norte del Cauca, en la interacción con los protagonistas y en el diálogo con sabedores, mayores y mayoras, autoridades y comuneros en general, tanto en las prácticas comunicativas como en los procesos de formación e implementación de los gobiernos propios, denominados Nej Wesk.

Se concluye que los gobiernos propios constituyen la mayor manifestación de poder indígena, desde donde se puede orientar los procesos de reunificación cultural comunitaria y las relaciones con los Estados y con el mundo en general, mientras que los medios de comunicación diferenciales, además de ser un derecho reconocido en diferentes instancias internacionales constituyen el instrumento para dinamizar los procesos de reencuentro y pervivencia cultural de los pueblos originarios.

### **Marco referencial o estado del arte**

La ponencia toca dos grandes categorías relacionadas con el pueblo Nasa del cabildo de Corinto, Cauca, las cuales son la Comunicación Propia ( Puutx We'wnxi Uma Kiwe ) y el gobierno propio ( Nej Wesx), para lo cual se hizo una mirada a algunos trabajos relacionados con estas temáticas, además de todo el proceso de inserción de los autores en esta comunidad. En lo concerniente al gobierno propio tenemos como antecedentes los siguientes trabajos:

La “Estructura Nej Wesx- autoridad tradicional- sistema de gobierno propio Jambaló”, un interesante PDF sin fecha , del Cabildo Nasa de Jambaló, en el cual mediante gráficos y relatos se explica esta estructura y se profundiza en su origen ancestral y cosmogónico, mostrando que se sustenta en la visión Nasa de los tres espacios territoriales, establecidos en la Ley de Origen (kwesx kisni fxinzni). El texto muestra el proceso para la escogencia de los integrantes del Nej Wesx y lo que cada uno de ellos representa de acuerdo a la simbología del espacio terrenal (Arte y Cultura Nasa, s.f.)

Otro trabajo referenciado es “Poder en espiral: acción política y gobierno propio en territorios ancestrales de Jambaló y Toribío”, una monografía presentada como trabajo de grado para optar al título de Magister en Ética y Filosofía Política de la Universidad del Cauca por Ginna Paola Montoya Dagua, Abraham Quiguanás Cuetia y Cesar Alberto Bototo Vitonásen 2015, en la

cual se hace una mirada general a las experiencias comunitarias de Jambaló y Toribío, dos localidades del norte del departamento del Cauca, en el sur occidente de Colombia, habitado en su mayoría poblacional por comunidades Nasa. El trabajo se detiene en el sistema de gobierno propio, el Nej Wesk, que poco a poco se ha ido recuperando en los últimos años, profundizando en sus orígenes cosmogónicos hasta constituir un gobierno en espiral que los autores lo ubican entre la ancestralidad y la modernidad.

En el texto se concluye que el Nej Wesk constituye la reconfiguración del pensamiento indígena y de su cosmovisión, que permite el crecimiento pleno de estos pueblos, pues se basa en el propio sentipensar, mostrando que el universo indígena es un red viva en la que circula la energía de la naturaleza, lo cual también es una forma de resistencia al mundo exterior globalizado y donde se muestra que el ejercicio del gobierno al igual que todas las actividades de la comunidad está ligado a la espiritualidad. Todo esto conlleva a la afirmación de que el gobierno propio Nej Wesk se concibe como un espiral y que por lo tanto no es unidireccional, vertical ni jerarquizado, rompiendo incluso con la visión temporal occidental.

En esta misma línea también está el trabajo de grado “Saberes y Prácticas territoriales ancestrales”, de la maestría en “Gobierno” de la universidad ICESI de la ciudad de Cali, presentado en 2018 por Marcela Aragón Valencia, Ana Yensi Ibargüen, Elena María Moreno Ortiz, María Magnolia Mosquera Caicedo, Yaneth Roció Rivera Daza y Mayté Scarpetta Tovar, con la asesoría de Markus Schultze-Kraft, Juan Carlos Gómez Benavides y José Darío Sáenz. En este texto se hace una mirada a las forma de gobierno propio del Consejo Comunitario de Aires Garrapatero (Los Consejos Comunitarios son las organizaciones que lideran los gobiernos de las comunidades Afrodescendientes en Colombia) y del Resguardo Indígena de Jambaló.

En lo que se refiere al gobierno propio de Jambaló, el Nej Wesk, los autores profundizan en los saberes ancestrales que conviven alrededor de este y en la forma como se ha ido implementando poco a poco de la mano de la cosmovisión propia de los Nasa, concluyendo que estas formas de gobierno están ligadas a las ritualidades, las magias y las espiritualidades con las cuales estas comunidades soportaron el sometimiento y hasta la muerte.



Finalmente los autores consideran que estas formas de gobierno propio, muestran los saberes ancestrales y las resistencias de los pueblos que buscan equidad y justicia y son una evidencia que en acuerdos nacionales como la firma de paz entre el gobierno y las FARC es necesario tener en cuenta el capítulo étnico que tiene unas particularidades especiales que no encaja en las visiones liberales que imperan en los pueblos no indígenas.

Además de los textos mencionados los otros referentes son la inserción de los autores dentro de la comunidad en eventos como el Sek Buy<sup>3</sup>, el año nuevo Nasa de junio de 2018, cuando el territorio ancestral de Corinto asumió por primera vez esta estructura de gobierno propio con la posesión de los siete Sxab We's que integran en la actualidad el Nej Wesk de este territorio ancestral y en otros eventos como el Foro de Territorios Ancestrales y Gobierno Propio, realizado en el territorio ancestral de Tukh Sek (Toéz Caloto), los días 14 y 15 de febrero de 2019, donde se reunieron los sabedores Nasa de diferentes territorios Nasa del departamento del Cauca, para profundizar sobre estas temáticas.

En este sentido la ponencia se orienta a mostrar el derecho de los pueblos indígenas frente a la comunicación propia, como caso particular tenemos a la comunidad Nasa del territorio ancestral de Corinto – Cauca, quienes han orientado desde su trabajo colectivo, la tenencia sus medios de comunicación de manera diferencial, basados en su autonomía y en el reconocimiento de sus mecanismos de representación en su normatividad y el ejercicio de su autoridad, para lo cual se toma como referencia inicial algunos trabajos que muestran la particularidad de la comunicación Nasa para luego ahondar en los que hacen una mirada a algunas experiencias e iniciativas que han conducido a la creación de radios y televisoras desligadas de la imposición y esquema institucional.

---

<sup>3</sup> Sek Buy. Recibimiento de los primeros rayos del sol, en un nuevo ciclo de tiempo. Se realiza el 21 de junio, es un momento especial de comunicación con el sol y el viento que para la cultura occidental corresponde al solsticio de verano en el hemisferio norte y al solsticio de invierno en el hemisferio sur. Para los Nasa, la noche del 21 de junio corresponde al cambio de año y por lo tanto una ocasión para agradecer a la madre tierra (Uma) y al padre sol (Tay o Sek) por su protección.

En la primera línea hay tres trabajos que señalan el camino: el primero, un artículo titulado “Puutx We’wnxi Uma Kiwe” comunicación desde la Madre Tierra: Una mirada de la comunicación propia, desde la práctica comunitaria como un camino de vida”, escrito por una de las autoras de la presente ponencia, la comunicadora Nasa, Dora Estella Muñoz Atillo, en el cual muestra la relación directa de la comunicación con la madre tierra, lo cual se convierte en una práctica de resistencia, para la liberación y su preservación (Muñoz Atillo, 2018).

El otro trabajo es el de la también comunicadora e investigadora Nasa Vilma Almendra, titulado “Encontrar la palabra perfecta: experiencias del Tejido de Comunicación del pueblo Nasa en Colombia”, en el cual muestra la relación directa que tienen los procesos comunicativos Nasa con sus organizaciones y por lo tanto con su visión política, viéndose así inserto en las contradicciones propias de este campo, tanto al interior de las organizaciones como fuera de ellas (Almedra, 2010).

El tercer trabajo en esta línea es el artículo “La comunicación ancestral Nasa. Una comunicación desde el wët wët fxi'zenxi(buen vivir)”, realizado por los otros dos autores del presente artículo Wilson Martínez Guaca y Dianni Guerrero Montilla, en el cual se hace un amplio recorrido por la comunicación ancestral Nasa y se detiene en la experiencia del Cabildo de Corinto, para identificar cuales son los principios de la comunicación para el pueblo Nasa y la comunicación lo mismo que la educación tienen un sentido político, pues son militantes en los procesos de lucha para la defensa y la liberación de sus territorios y para la recuperación de su cultura ancestral (Martínez Guaca y Guerrero Montilla, 2019).

En la temática de experiencias medios propios desligados de la institucionalidad se cuenta de manera especial la producción zapatista en “La autonomía como eje de la resistencia zapatista. Del levantamiento armado al nacimiento de los Caracoles” de Raúl Ornelas, en el que se hace un recuento de la lucha indígena en el sur de México que desembocó en acuerdo con el gobierno central que permitió el manejo autónomo del espectro radioeléctrico, situación que luego incumpliría el gobierno, pero que llevó a que en todo este territorio se crearan emisoras y televisoras que se niegan a ser integradas en el sistema de legalidad radial del gobierno mexicano (Ornelas, 2004).

En esta misma línea y profundizando mucho más en las emisoras zapatistas está el trabajo “Radios por la autonomía: las radios zapatistas”, del portal virtual ‘Cultural Survival’, en el cual se muestra el proceso para la posición actual de estas comunidades que acumulan más de un centenar de emisoras acudiendo a su autonomía y derecho propio (Cultural Survival, 2019)

### **Marco teórico**

La ponencia se plantea desde la perspectiva de la ecología de saberes y del Buen Vivir, dos categorías que bien podrían ubicarse en los “estudios decoloniales” sobre las cuales realizamos en la actualidad un proyecto de investigación, partiendo de los postulados de Boaventura de Sousa que considera a la primera como el “uso contrahegemónico de la ciencia hegemónica” (De Sousa, 2006) que conjuga los conocimientos científicos y los saberes populares en lo que este mismo autor denomina como un “procedimiento de traducción” (interculturalidad, intersociedad, interconocimiento) que vendría a ser la ‘Transepistemología’, término que permite la relación de los diferentes saberes y de los diferentes conocimientos, es decir el encuentro entre lo común y científico, para llegar a un conocimiento “intercultural, intersocial, de traducción” (De Sousa, 2006). Por su parte la categoría del Buen Vivir, desde la perspectiva indígena que corresponde a la visión armónica del individuo, la comunidad y la naturaleza, entrelazados por la espiritualidad, también se ubica en la visión decolonial como quiera que reclama el derecho de los pueblos originarios a una vida basada en su propia cosmovisión y no en la imposición del pensamiento occidental, modernista y colonial.

### **Método**

El presente artículo recoge un proceso de inserción con la comunidad del territorio autónomo de Corinto que va más allá del paradigma Sociocrítico y que bien podría denominarse como “Ecológico integral”<sup>4</sup>, como quiera que los investigadores se fusionan, se vuelven parte de la comunidad, una comunidad comprometida con la defensa del sujeto, la

---

<sup>4</sup> Ecología integral es un concepto acuñado por el Papa Francisco en la Encíclica *Laudo Si*, de 2015, para significar la unidad de las dimensiones humanas, sociales, espirituales y naturales, como una salida a los modelos de desarrollo y de consumo actuales. Para los pueblos indígenas la Ecología Integral se plasma en su concepto de Buen Vivir, que consiste en el convivir armónico entre los seres humanos, la naturaleza y lo trascendente.

sociedad y la naturaleza, todo esto transversalizado por la espiritualidad, entendida como un compromiso basado en las más íntimas convicciones, relacionadas con experiencias vitales, con intuiciones y con emociones.

Una vez lograda esta fusión, es como si la propia comunidad hablara desde las experiencias de comunicación propia que se llevan a cabo para la instauración de una estructura de gobierno propio el Nej Wesk y su vigencia, un proceso autónomo que se desliga de las relaciones de poder que ejerce el estado desde la institucionalidad para resignificar y acudir a las orientaciones y enseñanzas de los sabedores, de los mayores y las mayores y las vivencias de los mismos Sxab we'sx (autoridades que integran el gobierno propio). En este sentido, una opción metodológica participativa e integradora permite a la comunidad crear sus propias respuestas ante la realidad exigente de su territorio y son esas respuestas las que comunican los investigadores.

La inserción de los investigadores se enfoca en el Territorio Ancestral Indígena de Corinto, centrando así en esta comunidad su vivencia para luego hablar de esta a manera de un estudio de caso, que no puede catalogarse como un estudio, pero sí como el caso particular de esta comunidad que tampoco es tan particular sino que está íntimamente ligada a todos los pueblos Nasa de Colombia. Toda esta experiencia es complementada por una exploración documental relacionada con la temática tratada.

## **Resultados**

La muestra en la que se centra la presente ponencia para profundizar en los casos de la comunicación propia diferencial de los pueblos indígenas y en la implementación de unos sistemas de gobierno que correspondan a sus cosmovisiones, es el Territorio Ancestral Nasa de Corinto, ubicado en el municipio de este mismo nombre al norte del departamento del Cauca, en el suroccidente de Colombia, una región en donde el Valle geográfico del río Cauca se une con la cordillera central, hasta limitar con el departamento del Tolima y el municipio de Toribio al este y con los municipios de Miranda al norte, Padilla al oeste y Caloto al sur. Su ubicación está en una zona que sirve como corredor estratégico de los grupos alzados en armas y donde existen una buena cantidad de cultivos ilícitos, lo que ha ocasionado una dura problemática para esta comunidad que pugna en medio de estas condiciones por rescatar y preservar sus costumbres ancestrales. El territorio de Corinto está

ubicado a una hora y media de la ciudad de Cali y a tres horas de Popayán, se puede ingresar por carretera por el norte por los municipios de Florida en el Valle del Cauca y Miranda en el Cauca, por el oeste por los municipios de Puerto Tejada y Padilla, por el sur por los municipios de Santander de Quilichao y Caloto y por el este por los municipios de Jambaló y Toribío. Además de las vías carretables principales también cuenta con una serie de vías terciarias que conducen a las veredas ubicadas en la ladera y en la parte alta de la cordillera central que a la vez conectan con caminos y trochas que conectan con zonas de rurales del sur oeste del Tolima, desde donde se accede al centro y al oriente del país.

La población que conforma el Territorio Ancestral Indígena Nasa de Corinto corresponde a familias que vinieron desde los territorios de Tierra Dentro (territorio originario del pueblo Nasa) o desde Jambaló y Toribio. Con la expansión de la colonización occidental estas comunidades fueron despojadas de su idioma propio y de la gran mayoría de sus tradiciones y costumbres. Aunque la constitución del Cabildo de Corinto data de 1701, su legalización se hizo en 1996 (Diario Oficial No. 48.581 de 12 de octubre de 2012), lo cual permitió el impulso de acciones encaminadas al rescate cultural identitario. En este proceso se ha ido avanzando en la recuperación de su idioma Nasa Yuwe, pues solo un 10% de la población aún lo conserva y la recuperación de sus tradiciones y costumbres hasta llegar a la actualidad (2018-2020) que se avanza en la constitución de su gobierno, de unos medios de comunicación propios, regidos por su Ley de Origen, reconocida por el Estado Colombiano y la recuperación de su cosmovisión en la que la tierra (UmaKiwe) es la madre y por lo tanto el eje de la comunidad “hijos de la tierra, somos la tierra misma venimos de la tierra, vivimos en la tierra, descansamos en la tierra” (Proceso etnoeducativo de las comunidades Nasa, 2012).

El pueblo Nasa según algunos de sus relatos cosmogónicos viene del agua (YU') hija de la tierra (KIWE) y el sol (SEK) quien encontró a las estrellas (A') que habían llegado a la tierra buscando su pareja. Las estrellas se casaron con el agua y crearon una avalancha de la que nació el actual Nasa, YU' LUC' (hijo del agua y de la estrella) (Proceso etnoeducativo de las comunidades Nasa, 2012).

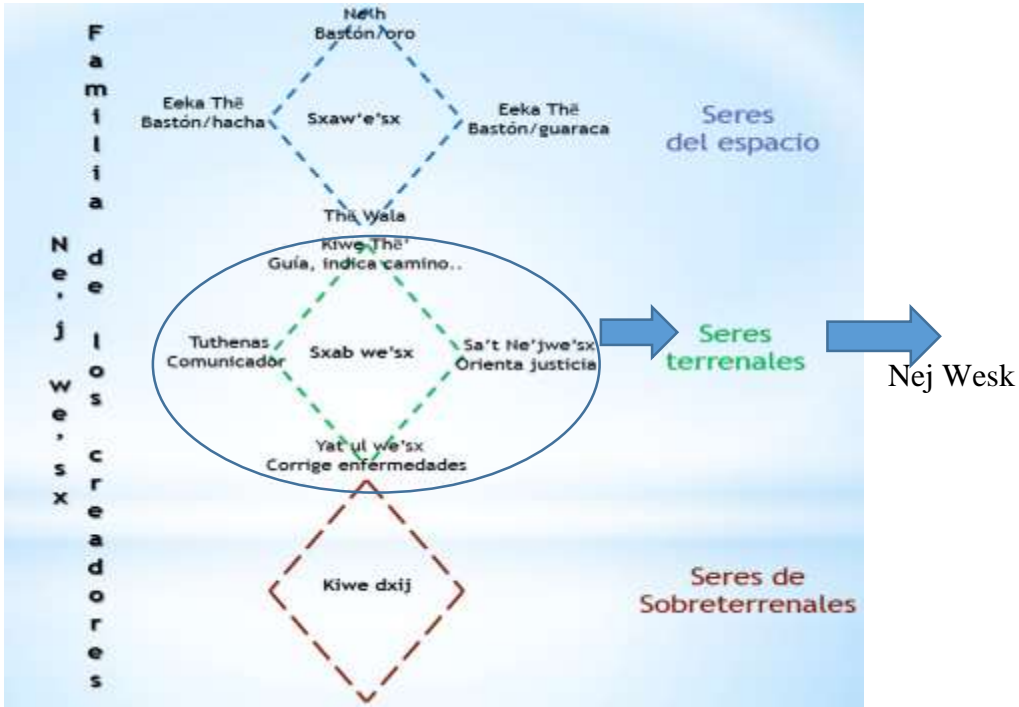
El Cabildo de Corinto o mejor el Nej Wek del Territorio Ancestral Nasa de Corinto, está asociado a la ACIN, Asociación de Cabildos Indígenas Nasa del Norte del Cauca, el

CXAB WALA KIWE (Territorio del gran pueblo) que a su vez es parte del CRIC, Consejo Regional Indígena del Cauca (Página Web CRIC, s. f.).

**El gobierno propio Nasa.** Para poder hablar del gobierno propio, del Nej Wesk, del Territorio Ancestral Nasa de Corinto, primero profundizamos en esta categoría que se inserta en la cosmovisión de este pueblo originario:

La Ley de Origen (kwesx kisni fxinzni) divide al mundo en tres espacios:- El espacio de arriba, donde habitan los Sxaw'e'sx (seres del espacio). - El espacio terrenal, habitado por los Sxab we'sx (seres terrenales). - El espacio de abajo, habitado por los Kiwe dxij (seres subterrenales) (Arte y Cultura Nasa, s.f.)

La estructura del Nej Wesk, representa los tres rombos que simbolizan los tres espacios, pero centrándose en el rombo del espacio terrenal, el cual tiene en cada uno de sus vértices una autoridad: El gran guiador o administrador que corresponde al Kiwe The, el comunicador o Tu Thenas, el que ejerce la justicia o Sa't Ne'j We's, el armonizador o Yat Ul We'sx. Estos cuatro se complementan con el encargado de la parte económica que es el Tacxe Thegna y con quien tiene la responsabilidad de los aspectos relacionados con la salud que es el The Wala (Arte y Cultura Nasa, s.f.).



Tomado de Arte y Cultura (s.f.)

Haciendo una especie de etimología cosmogónica de la expresión Nej Wesk, que algunos la denominan Nej Wesx y otros Neeh Wesx, tenemos lo siguiente: La raíz o lexema Nej o Neeh, significa la palabra de origen o el principio, mientras que su complemento o morfema Wesk o Wesx, es un asociativo, lo que vendría a dar como resultado que Nej Wesk es lo relacionado al comienzo de todo, al poder, al orientador (Sisco, 2019).

Para Juaquín Viluche, la expresión Nej Wesk, viene de la raíz Ne' que era la designación que se les daba a Tay (el padre, la luz, el lucero, el sol, quien le dio los saberes a los hombres) y a Uma ( la madre, el agua, quien le dio las sabidurías a las mujeres). Esta raíz se complementa con Ej o Eh, que es el sembrado y con Wesk que es la familia. Por lo tanto Nej Wesk significa la Familia sembrada o creada por Tay y Uma, es decir la familia de Tay y Uma. Esta familia es la encargada de cuidar los otros sembrados, que son los demás humanos, las plantas, los animales y todo lo que existe en la tierra (Viluche, 2019).

Por su parte Marcos Yule, considera que la expresión Nej Wesk, viene de Nej o Ne'j, que algunos llaman Neth o Ëekthë Wala, sabio del espacio que es el nombre del abuelo mayor o trueno, el creador del universo, quien portaba una chonta de oro. Por eso el Nej Wesk, es el guía, quien va delante (Yule, citado por Montoya, Quiguanás y Bototó, 2015)

Otras interpretaciones relacionan a Nej con el nombre de los dioses o espíritus mayores y a wesk con la familia, por lo tanto “Nej wesx significa dios con nosotros o dioses con nosotros” (Valencia, B. et all, 2018).

**Implementación del gobierno propio en los Territorios ancestrales indígenas del norte del Cauca.** En algunas comunidades Nasa, los Nej Wesk solo son cuatro, representando cada uno de los cuatro vértices del rombo: el Kiwe The, el Sat Ne'jwe'sx, el Yat Ul We'sxy y el Tu Thenas; los demás actividades son lideradas por otras personas que no hacen parte de esta estructura, como los encargados de la parte económica, los que manejan el deporte y quienes orientan la agricultura o la producción en general. En otras comunidades se nombran 6 o 7 integrantes del Nej Wesk, por lo que a quienes representan los cuatro vértices, se agregan

otros representantes que tienen una connotación cosmogónica o que se ubican por la necesidades actuales y particularidades de la comunidad.

Los primeros Nej Wesx, de los pueblos Nasa del norte del Cauca fueron constituidos en los Cabildos de Jambaló, luego lo hicieron en los de Toribió y así poco a poco se han ido implementando en los demás territorios.

En Jambaló el proceso se inició en 2003, con las primeras aproximaciones a este sistema, pero solo fue hasta 2011, cuando se implementó como reemplazo al tradicional Cabildo, que giraba en torno a un gobernador (Valencia, B. et al, 2018). En este territorio los integrantes del Nej Wesk tienen una vigencia de dos años y su cambio se realiza en la mañana del 22 de junio, cuando inicia el año nuevo Nasa, con el Solsticio de verano. Quienes hacen parte del Nej Wesk no administran los recursos financieros y para ello nombran un Representante Legal (Montoya, Quiguanás y Bototó, 2015).

Los 5 integrantes del Nej Wesk del territorio autónomo de Jambaló, forman una estructura en espiral y son ellos las autoridades que marcan la pauta para su comunidad. Cada uno de ellos tiene a cargo una actividad que corresponde a un eje: “salud, educación, economía, política y plan de vida” (Valencia, B. et al, 2018).

**La implementación del gobierno propio en el Territorio Ancestral de Corinto.** La estructura piramidal del Cabildo de Corinto se mantuvo hasta el 21 de junio de 2018; se regía en la parte administrativa y en la elección de sus integrantes por lo mandatado en la Asamblea General Comunitaria ‘Cxha Cxha Wala 066 de julio de 2012, en la cual se establecía la elección de los integrantes del Cabildo mediante la elección por parte de los integrantes de las diferentes comunidades que integraban el Resguardo, con una distribución de cargo con diferentes rangos, lo que constituía una estructura similar a la manejada en el mundo no indígena y cuya elección se realizaba a finales del año gregoriano, por un periodo de 4 años; la toma de posesión se realizaba el 1 de enero del año que iniciaba el mandato el cabildo nombrado, con la presencia del alcalde del municipio (Diario Oficial No. 48.581 de 12 de octubre de 2012).



Luego de todo un proceso de investigación, análisis y reencuentro con las prácticas ancestrales, la comunidad definió cambiar la elección de los integrantes del Cabildo y su estructura jerárquica, además de las fechas de elección y posesión, por el sistema de gobierno propio o Nej Wesk. El cambio implicó que la elección se hizo mediante un proceso denominado “cateo” que consiste en una especie de análisis espiritual, realizado por un médico tradicional, en el cual se evalúan las energías de cada persona con perfil de liderazgo para determinar si está listo para orientar a su comunidad; luego de que los médicos tradicionales, con la ayuda de las propuestas comunitarias, definen los 7 integrantes del Nej Wesk, los elegidos son sometidos a un proceso de limpieza y armonización. La ceremonia de su posesión a partir de 2018 se realiza en la mañana del 22 de junio, cuando inicia el solsticio de verano en el hemisferio norte, que corresponde al año nuevo Nasa y con la presencia de la comunidad, no necesariamente del alcalde del municipio. Por su parte la distribución de los cargos ya no se hace mediante rangos que implicaban jerarquías (gobernador, gobernador suplente, capitán, alcalde, alguacil, Tesorero y Secretario), sino con una estructura horizontal en la cual los 7 miembros del Cabildo tienen igualdad de rangos y por lo tanto de responsabilidades; cada uno de estos integrantes recibe el nombre de Sxab we’sx, que en español traduce Orientador o cuidador comunitario (Entrevista personal con Oneida Yatué, 2018).

Los ‘Sxab we’sx’(orientadores), desarrollan sus actividades mediante Ya’jas , que vienen a ser en el mundo no indígena como los ministerios o las secretarías, dedicadas a una temática de trabajo especializada. Las Ya’jas a su vez se dividen en Tejidos (dependencias que abarcan una particularidad de trabajo) y proyectos; cada una de estas estructuras cuenta con un coordinador, un comité técnico y un grupo de trabajadores comunitarios. Las Ya’jas que conforman el Cabildo de Corinto son:

**Ya’ja Kwe’sx Kapiyanxi Yat.** Encargada de la educación. Esta Ya’ja podría asimilarse con el Tu Thenas, el que comunica. La integran los siguientes tejidos: El Tejido ‘Proyecto Educativo Comunitario o SEIP’, el Tejido de Mujer, el Tejido Jóvenes, el tejido Capacitación, el tejido Educación superior y especialización y el tejido de comunicación.

**Ya’ja Kwe’sx Ew Fxi’zenxi.** Encargada de las temáticas de salud. El Sxab we’sx (orientador) de esta dependencia podría asimilarse desde la cosmogonía Nasa del Gobierno propio con el

TheWala, quien se encarga de la salud y tiene una relación de encuentro entre los seres del espacio y los seres terrenales.

**Ya'ja Kwe'sx Kiwe Mhinxisa Ew.** Orienta todo lo relacionado con la producción agrícola. Si se considera la agricultura como la base para la vida de los Nasa, este 'Sxab we'sx', vendría a ser el Kiwe The, el sabio de la tierra.

**Ya'ja Kwe'sx Ji Vxiu Umn.** Es la encargada de promover iniciativas empresariales desde la comunidad. Esta Ya'ja podría asimilarse con el Tacxe Thegna, encargado de la parte económica.

**Ya'ja Kwe'sx Wët Fxizenxis Um.** Es la dependencia encargada de la justicia indígena y se asimila con el Sa't Ne'j We's, es decir quien en la estructura del Nej Wesk rige la justicia.

**Ya'ja Kiwe Thegsa.** Encargada de la Guardia Indígena. Está Ya'ja se puede asimilar con Yat UI We'sx el encargado del equilibrio individual y social.

**Ya'ja Kwe'sx Umnxi Pwese'nxi Eçx Eçx Fxizenxi.** Es encargada de la promoción del deporte y el buen uso del tiempo libre (Diario Oficial No. 48.581 de 12 de octubre de 2012). Esta Ya'ja no aparece representada en la cosmogonía del gobierno propio Nasa, pero se anexa en el caso de Corinto, dada la particularidad de este territorio y a la gran aceptación del deporte en sus jóvenes, especialmente del fútbol.

### **El reconocimiento a los pueblos indígenas y su derecho al acceso a los Medios de Comunicación.**

Con la Declaración Universal de Derechos Humanos, adoptada y proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su Resolución 217 A (III), de 10 de diciembre de 1948 y acogida por los países del continente americano mediante la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, aprobada en la Novena Conferencia Internacional Americana realizada en Bogotá, Colombia también en 1948, se abre la posibilidad de reconocimientos de una serie de derechos que antes no se consideraban en el mundo, empezando por reconocer la igualdad étnica y racial: art. 2 “Toda persona tiene los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra

condición” (Declaración DDHH, 1948). Es allí donde se plantea también por primera vez el derecho a la comunicación con el art. 19 “Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión...”) (Declaración DDHH, 1948).

Por su parte la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas UNDRIP, de 1967, ratificada por la Convención Americana sobre Derechos Humanos en Costa Rica 1969, abre el acceso a los Medios de Comunicación para los pueblos indígenas al indicar en el artículo 13, numerales 1 y 3:

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento y de expresión. Este derecho comprende la libertad de buscar, recibir y difundir informaciones e ideas de toda índole, sin consideración de fronteras, ya sea oralmente, por escrito o en forma impresa o artística, o por cualquier otro procedimiento de su elección.

3. No se puede restringir el derecho de expresión por vías o medios indirectos, tales como el abuso de controles oficiales o particulares de papel para periódicos, de frecuencias radioeléctricas, o de enseres y aparatos usados en la difusión de información o por cualesquiera otros medios encaminados a impedir la comunicación y la circulación de ideas y opiniones.

Con el gran impulso tecnológico también se fueron desarrollando los diferentes Medios Masivos de Comunicación, lo cual permitió que los estados reglamentaran a su manera e interés el dominio o la tenencia de estos medios. Inicialmente estas normatividades, al igual que las demás de carácter estatal, se realizaron de manera generalizada sin tener en cuenta las diferencias étnicas y culturales pero luego, frente a la presión de estas comunidades y a la apertura constitucional en muchas naciones también nacieron una serie de organizaciones internacionales que poco a poco fueron promulgando diversos principios, adoptados por los países, para la diferencialidad étnica, entre ellas los pueblos indígenas. Al interior de las Naciones Unidas el tema indígena solo es tratado por primera vez en 1981 con el llamado “estudio Martínez Cobo”, en el cual el Relator Especial de la Sub-comisión sobre la Prevención de la Discriminación y Protección de las Minorías, presentó un estudio sobre el problema de la discriminación contra los Pueblos Indígenas. Vendrían después otros pronunciamientos de la ONU sobre el tema indígena en 1982 con el Grupo de Trabajo sobre las Poblaciones Indígenas, en 1989 con el Convenio 169 de la Organización Internacional del

Trabajo (OIT), en 1993 con el Año Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo, en 1994 con el Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo, en 2000 con el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, en 2001 con el Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en 2005 con el Segundo Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo, en 2007 con los Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (EMRIP), en 2007 con la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (UNDRIP) y en 2014 con la Conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas WCIP (Los Pueblos Indígenas en las Naciones Unidas.s.f.)

Aunque el tema del acceso a los Medios de Comunicación, estaba implícito en las declaraciones de los diferentes grupos de estudio y tratamiento del tema indígena, es solo en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1989, cuando se menciona tímidamente el tema de los medios de comunicación y los pueblos indígenas en el artículo 30.2, relacionado con las posibilidades económicas, la cultura, la educación y la salud: “A tal fin, deberá recurrirse, si fuere necesario, a traducciones escritas y a la utilización de los medios de comunicación de masas en las lenguas de dichos pueblos” (convenio 169 OIT, 1989).

Es en 2007 con la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (UNDRIP), cuando el acceso de los pueblos indígenas a los Medios de Comunicación aparece de manera más explícita en uno de sus artículos:

*Artículo 16:*

*1. Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer sus propios medios de información en sus propios idiomas y a acceder a todos los demás medios de información no indígenas sin discriminación.*

*2. Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar que los medios de información públicos reflejen debidamente la diversidad cultural indígena. Los Estados, sin perjuicio de la obligación de asegurar plenamente la libertad de expresión, deberán alentar a los medios de comunicación privados a reflejar debidamente la diversidad cultural indígena (Declaración de la ONU sobre derechos de los p. indígenas, 2007).*

Con el ascenso al poder en América Latina de varios gobiernos de carácter progresista, se promulgaron Leyes que dieron mayor posibilidad de acceso y tenencia de Medios de

Comunicación a los pueblos indígenas, lo mismo que a las diferentes comunidades étnicas: Ley de Radiodifusión Comunitaria, aprobada en diciembre de 2007 en Uruguay, la Ley general de Telecomunicaciones, Tecnologías de Información y Comunicación en Bolivia de 2011, la Ley Orgánica de Comunicación (LOC) de Ecuador, promulgada el 24 de junio de 2013 y Ley de servicios de Comunicación Audiovisual de 2015 en Argentina. Sin embargo con el reciente reintegro de las derechas a los poderes estatales, muchas de estas Leyes han sido o están en proceso de revisión y derogación.

Al mismo tiempo los pueblos indígenas de América a nivel local, regional, nacional e internacional vivieron a finales del siglo XX y comienzos del presente siglo, un proceso de discusión y organización, lo que Barbero llama “la revitalización de las identidades” (2010), que los llevó a asumir la defensa de sus derechos a los Medios de Comunicación y que se dimensionó con las Cumbres Continentales de Comunicación Indígena, proceso que infortunadamente se quebró con la Cumbre de 2016 realizada en Bolivia, debido a las contradicciones internas y pugnas de poder al interior de los mismos pueblos indígenas. A pesar de este resquebrajamiento, se hicieron importantes avances, los cuales permitieron que muchas comunidades iniciaran procesos de apertura de Medios de Comunicación desde una concepción de autonomía y diferencialidad; Todo este movimiento, unido a los procesos de la escuela crítica latinoamericana, a la comunicación para el Cambio Social y las más recientes tendencias que hablan de comunicación propia, intercultural, decolonial o desde el Buen Vivir, permitieron tener plena conciencia de que mediante los Medios de comunicación actuales se realiza toda la manipulación para anexarlos al sistema neoliberal vigente o lo que en palabras de Jesús Martín Barbero son estos “el más eficaz motor del desenganche e inserción de las culturas —étnicas, nacionales o locales- en el espacio/tiempo del mercado y las tecnologías” (2010, p.11) y que por lo tanto se deben tener prácticas y medios estrictamente ligados a las cosmovisiones y a las realidades originarias.

Uno de los países que ha tenido un importante repunte en la creación de Medios de comunicación propios en sus pueblos indígenas es México, donde se considera que hay más de 100 radios en pueblos indígenas que no tienen el registro o el reconocimiento estatal y que no les interesa adquirirlo porque consideran que es el derecho de sus pueblos uso del espectro radioeléctrico en sus territorios, como lo define Suvival “han decidido que la radio

es un medio de comunicación vinculado a su proceso de autonomía y se encuentran fuera de la lógica del Estado (Cultural Survival s.f.).

El caso más llamativo de México está en los territorios del sur con influencia del Zapatismo, donde se establecieron los Acuerdos de San Andrés, en los cuales se expresó claramente (punto 245), que los Pueblos Indígenas tienen derecho a tener sus propios medios de producción radiofónica y audiovisual. Estos acuerdos fueron desconocidos años después por el gobierno mexicano pero las comunidades decidieron ejercerlos al margen de las políticas estatales, “es así que, como parte de un posicionamiento político y en ejercicio de su autonomía, las radios zapatistas han optado por no acceder a una concesión radioeléctrica comunitaria ni indígena que desde 2013 es posible adquirir en México” (Cultural Survival, 2019).

En el caso de Colombia, la posibilidad del reconocimiento de los pueblos indígenas se abre con la Constitución Política de 1991. La carta constitucional colombiana crea un reconocimiento a la pluralidad cultural, este hecho supone cambios a los derechos y responsabilidades que adquieren los grupos que históricamente fueron vulnerados y despojados de sus propios territorios, por consiguiente el principio constitucional indica, “una nueva modalidad de lenguaje en la construcción de unidad política, en la competencia de las altas Cortes respecto a la defensa de la multiplicidad cultural y en la interacción entre las comunidades indígenas y sus propios integrantes” (Cuchumbé, 2012).

El reconocimiento que hace la Constitución Colombiana a los pueblos indígenas se plasma inicialmente en el artículo 7, “el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana”, también en el artículo 68, inciso 5 que indica “Los integrantes de los grupos étnicos tienen derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural”, mientras que en el artículo 286 de la Constitución Política reconoce los territorios indígenas como entidades territoriales al señalar que “son entidades territoriales los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios indígenas”.

Luego de la Constitución Política Colombiana de 1991, se ha ido reglamentando el reconocimiento de los pueblos indígenas a tener su propia legislación, sus propias autoridades y en fin a actuar de acuerdo a su cosmovisión y sus tradiciones. Entre las más importantes reglamentaciones están: el decreto 1397 de 1996 por el cual se crea la Comisión Nacional de Territorios Indígenas y la Mesa Permanente de Concertación con los pueblos y

organizaciones indígenas, el Decreto Ley de Víctimas No. 4633 de 2011 en el marco de la jurisdicción especial indígena y la Ley de Origen, la Ley Natural, el Derecho Mayor o Derecho Propio, el Enfoque diferencial para pueblos y comunidades indígenas víctimas también de ese mismo año, expedido por el Ministerio del Interior y el decreto 1953 de 2014 por medio del cual se creó un Régimen Especial con el fin de poner en funcionamiento los Territorios indígenas, respecto a la administración de los sistemas propios.

El decreto 1397 de 1996 por el cual se crea la Comisión Nacional de Territorios Indígenas y la Mesa Permanente de Concertación con los pueblos y organizaciones indígenas es claro en reconocer la autonomía indígena en su artículo 14 “Las autoridades no indígenas respetarán la autonomía de los pueblos, autoridades y comunidades indígenas y no intervendrán en la esfera del Gobierno y de la jurisdicción indígenas”.

En la Ley de víctimas, expedida en el proceso de negociación de la Paz con las FARC, se establece que los pueblos indígenas tendrán un tratamiento diferencial teniendo en cuenta su particularidad cultural, destacándose el art. 29 en el que se plantea la “autonomía indígena” y la implementación, el artículo 36 que habla del respeto y apoyo a la progresividad, el 63 sobre los sistemas de protección propia y el 128 que trata la reparación integral a la violación al derecho a la integralidad cultural.

Por su parte el decreto 1953 de 2012 al referirse al funcionamiento de los Territorios indígenas establece claramente en su artículo 10 el derecho que tienen estos pueblos a la “autonomía y libre autodeterminación (inciso a), a la Identidad cultural (inciso b) que a su vez implican el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural, la Territorialidad, la Unidad, la Integralidad, la Universalidad, la Coordinación y la Interpretación cultural. Sobresalen también en este decreto el artículo 14 que trata de las competencias de las autoridades indígenas, el artículo 39 sobre Educación Indígena Propia, el artículo 41 sobre Semillas de vida y el artículo 98 en el que el gobierno se compromete a coordinar con las autoridades territoriales el apoyo a esta Jurisdicción Especial Indígena.

**Derecho a la comunicación en Colombia.** Según el Ministerio de las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones de Colombia, el derecho a la comunicación implica:

“Derecho a comunicarse con otras personas en diferentes contextos y a través de diferentes herramientas y canales (incluyendo las TIC), intercambiando

información, ideas, opiniones para el enriquecimiento mutuo. Incluye la libertad de expansión y de difundir su pensamiento y de opiniones, la de informar y recibir información veraz e imparcial, la educación y el acceso al conocimiento, a la ciencia, a la técnica, y a los demás bienes y valores de la cultura” (Min TIC 2020).

### **El derecho a la comunicación y a los medios de los pueblos indígenas en Colombia.**

El derecho de los pueblos indígenas colombianos para acceder a la tenencia de los Medios de Comunicación ha sido un proceso lento y lleno de contradicciones y se ha ido fundamentando en la medida que las organizaciones indígenas y los pueblos lo han exigido mediante sendas movilizaciones construyendo así una nueva conciencia nacional frente a los pueblos originarios y su aporte a la riqueza cultural del país y a la conservación de nuestros recursos medioambientales.

La Ley 335 de 1996, en su artículo 20, parágrafo 2, determina que el Estado debe garantizar para los grupos étnicos el acceso al uso del espectro electromagnético, los servicios públicos de telecomunicaciones y los medios masivos de comunicación, así como la creación de sus propios medios de comunicación.

Un año después la Ley 397 de 1997, llamada Ley de Cultura, especifica en su artículo 13 que el Estado debe garantizar los derechos de autoría colectiva de los grupos étnicos, apoyar los procesos de etnoeducación y estimular la difusión de su patrimonio a través de los medios de comunicación, con el fin de proteger lenguas, tradiciones, usos y costumbres y saberes.

Dadas las condiciones de ubicación territorial de los pueblos indígenas colombianos, el medio más pertinente ha sido y sigue siendo la radio, por lo tanto es en su acceso y manejo directo donde se ha centrado el mayor esfuerzo de las organizaciones y autoridades propias. Las políticas públicas de adjudicación de radiodifusoras en Colombia han tenido también un proceso que parte de la exclusividad estatal hasta una apertura a las comunidades y organizaciones.

La Ley 72 de 1989, que definió la organización de las telecomunicaciones en Colombia establecía en su artículo 4 que “Los canales radioeléctricos y demás medios de transmisión que Colombia utiliza o pueda utilizar en el ramo de las telecomunicaciones son propiedad exclusiva del Estado” y agregaba en su artículo 5 que “Las telecomunicaciones son un servicio público que el Estado prestará directamente o a través de concesiones que podrá otorgar en forma



exclusiva, a personas naturales o jurídicas colombianas, reservándose, en todo caso, la facultad de control y vigilancia” (Ley 72,1989). Esta condición establecía que todo estaba condicionado al Estado y que la adjudicación de licencias para particulares se daba con el carácter de concesión y por lo tanto bajo la vigilancia gubernamental.

Es en 1995, mediante el decreto 1446, cuando se produce una apertura en los criterios de clasificación de la Radiodifusión en Colombia, estableciendo que esta podía ser de gestión directa por los organismos estatales o de gestión indirecta operada por personas particulares o jurídicas o por organizaciones y comunidades. Establece también que la radio de gestión indirecta puede ser: comercial, de interés público y comunitaria. En esta Ley también aparece la normatividad para la creación de las cadenas radiales, el cubrimiento de las radios y la tecnología utilizadas (A.M. o F.M.).

En el año 2000 la Resolución 719 de 2000 del Ministerio de Cultura, denomina a los medios comunitarios o ciudadanos como expresión cultural de la nacionalidad.

En 2008, el decreto 2805 define de manera más puntual la clasificación de las radios de gestión indirecta, indicando que “Para la promoción y respeto de la diversidad cultural, las transmisiones de radiodifusión sonora también pueden transmitirse en dialectos indígenas o lenguas nativas” (art. 53), pero prohíbe a las radios comunitarias la transmisión en cadena (art.54).

Bajo el auspicio de esta Ley y sus respectivas modificación se rigen actualmente (2020) los servicios de radiodifusión en Colombia. Esta legislación permitió el nacimiento de emisoras en diversos municipios y poblaciones y en algunas comunidades indígenas, pero si bien estas últimas han obtenido licencias, estas se crean desde el concepto comunitario o de Interés Pública y no desde la especificidad y diferencialidad de los pueblos indígenas. “En Colombia las emisoras indígenas de radio obtuvieron sus licencias como ‘radios de interés público’, una categoría legal reservada hasta entonces para aquellas licencias de radio asignadas a entidades públicas como gobiernos municipales o universidades públicas” (Cuesta, 2012).

Como se demuestra en la promulgación de las Leyes de radiodifusión y de Medios de Comunicación en general en Colombia, no se ha considerado la especificidad de los pueblos indígenas y por lo tanto no se ha logrado reglamentar o consolidar una política pública sobre el acceso a estos Medios por parte de estas comunidades cuyas concesiones se ubican en la

misma categoría de los medios comunitarios o de los de interés público, que colocan una serie de limitantes y restricciones para la particularidad de los pueblos indígenas, “Los pueblos indígenas habían solicitado un marco legal diferente específicamente diseñado para regular las emisoras indígenas de radio; los pueblos indígenas argüían que sus licencias de radio deberían ser asignadas a autoridades indígenas como ‘radios indígenas’, no como ‘radios de interés público’ ni tampoco como ‘radios comunitarias’ ” (Rodríguez y El’Gazi, 2007, p. 244).

Si bien varias comunidades indígenas poseen emisoras concesionadas a la luz de los decretos 1446 de 1995 y 2805 de 2008, con el avance de sus organizaciones, la consolidación de los territorios ancestrales, de sus gobiernos propios y la concientización cada vez más fuerte sobre sus leyes de origen, sus cosmovisiones ancestrales y sus derechos, vienen reclamando una política pública en materia de Medios de Comunicación y en particular en la de las radios indígenas, partiendo de la premisa que “deben ser los mismos pueblos indígenas quienes decidan cómo y cuándo acceden y usan las nuevas tecnologías” (Brown & Tidwell Cullen, 2005, p. 13. Citado por Rodríguez y El’Gazi, 2007)<sup>5</sup>.

La reclamación del carácter Preferencial de los Medios de Comunicación Indígena se fundamenta además de las disposiciones internacionales citadas, particularmente en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (UNDRIP) de 1967, en los planteamiento de la Constitución Política de Colombia de 1991, especialmente en la Ley de Víctimas No. 4633 y el Enfoque Diferencial para los pueblos y comunidades indígenas, expedidos en 2011 que establece unas condiciones especiales para las víctimas del conflicto armado pertenecientes a los pueblos indígenas en la que están los medios de

---

<sup>5</sup> Durante la reunión de los líderes indígenas en la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información (CMSI). En diciembre del 2003, en la sesión plenaria de la CMSI en Ginebra (Suiza), Ole Henrik Magga, entonces presidente del Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas, declaró que “[Los pueblos indígenas] no buscan la inclusión a costa de sus derechos, identidades culturales, territorios tradicionales o recursos. Deben ser los mismos pueblos indígenas quienes decidan cómo y cuándo acceden y usan las nuevas tecnologías” (Brown & Tidwell Cullen, 2005: 13).

comunicación y en el decreto 1953 de 2014 que crea el Régimen Especial para el funcionamiento de los Territorios Indígenas.

Esa diferencialidad aparece claramente enunciada en un documento del Ministerio del Interior de Colombia, emitido en 2011 con la denominación de “Enfoque diferencial para pueblos y comunidades indígenas víctimas”:

*Los sistemas de pensamiento, organización y producción de los pueblos y comunidades indígenas son importantes factores de cohesión interna, que los diferencian de otros grupos de la sociedad.*

*Estos sistemas se manifiestan en los planos espirituales y materiales a través de los siguientes aspectos:*

- *La cosmovisión, los rituales y ceremonias, la existencia de sitios sagrados y el conocimiento reservado.*
- *El idioma propio, el conocimiento y prácticas médicas, las formas de transmisión del conocimiento, el ejercicio y la reproducción de la salud y educación propias.*
- *En las pautas de parentesco y alianza, los patrones de crianza, los órdenes de género y generacionales.*
- *A través del gobierno propio, el ordenamiento y manejo espacial y temporal del territorio, los sistemas de producción, distribución, autoabastecimiento, consumo, intercambio, comercialización y roles de trabajo, y los usos alimentarios cotidianos y rituales.*
- *El patrimonio cultural, los patrones estéticos, estrategias y redes de comunicación.*
- *La planificación colectiva y diferencial desde los planes integrales de vida (Enfoque diferencial para pueblos y comunidades indígenas víctimas. Ministerio del interior, 2011).*

Otro de los elementos diferenciales que se argumenta desde los pueblos indígenas para el acceso a los Medios de Comunicación es la consideración de que la comunicación se deriva directamente de los dioses creadores, pues es por intermedio de esta que se abren a la creación; la palabra es la que permite inicialmente su relación con otros mundos y luego la creación de los seres humanos, una palabra que está en las voces de la naturaleza pero que luego se convierte en códigos que permiten la interacción entre los seres humanos.

En las diferentes leyes de origen la palabra, entendida como el proceso de comunicación, es clave para la creación de los seres humanos.

La cosmogonía Maya sobre la creación de los seres humanos, dice lo siguiente:

Éste es el primer relato de cuando todo se hallaba inmóvil. Cuando no había todavía seres humanos ni animales ni árboles ni piedras, y todo estaba en calma y silencio. Sólo la mar serena se mantenía en reposo, tranquila y apacible, pues la faz de la Tierra aún no se manifestaba. Nada había dotado de existencia. Mas en el centro de la noche eterna del inicio, moraban los Progenitores Tepeu y Kukulcán rodeados de aguas claras y transparentes, vestidos de plumajes verdes y azules, llenos de energía y pensamientos. **Y ellos hicieron la palabra.** Y en la oscuridad del cosmos hablaron, meditaron y se pusieron de acuerdo para crear al hombre cuando la luz llegara (La creación del hombre, según los mayas s.f.).

Nótese que antes de crear a los humanos los dioses crean la palabra, que les permite su comunicación para llegar al acuerdo de la creación.

Por su parte los aztecas también tienen en su cosmogonía la palabra o el dialogo como elemento central:

Ahora nosotros vivimos en el quinto sol, el cual fue creado a partir de la decisión de un **consejo** formado por los dioses. El sitio acordado de reunión fue Teotihuacán, ya estando todos juntos comenzaron a **dialogar** acerca de la creación de la tierra y cómo es que ya no querían que fuera eliminada una vez más y llegaron a la conclusión de que la tierra debía de ser hecha con el sacrificio de un dios, el cual tendría que ser arrojado al fuego. Los elegidos fueron el dios Nanahuatl y Teucciztecatl. (El origen de la Tierra según los aztecas, 2016)

[El consejo, el diálogo y por lo tanto la palabra está en el centro de la creación azteca, es la que permite el entendimiento para la toma de decisiones.](#)

[Por su parte los Incas también mencionan la palabra como un elemento central que permitió el encuentro entre los dioses y los seres humanos.](#)

Cuenta un viejo mito que Inti, viendo que los hombres vivían como animales salvajes, sin cultivar la tierra ni construir casas, alimentándose de las raíces que encontraban y cubriéndose con hojas y pieles, decidió enviar a dos de sus hijos, hombre y mujer, para que **les transmitiesen** el conocimiento y los guiasen. Estos dos hijos del Sol eran Manco

Capac y Mama Ocllo, de quienes proviene la dinastía reinante, los Incas propiamente dichos (Gómez Gallego s.f.).

En esta cosmogonía Inca, aparecen la transmisión del conocimiento, la guía y por lo tanto la palabra, como la posibilitadora para que los seres humanos pudieran evolucionar y alcanzar mejores condiciones de vida

En el caso del pueblo Wayuu, que habita en la Guajira colombiana y venezolana las radios están directamente relacionadas con su cosmovisión:

Los Wayú han articulado sus emisoras de radio como nuevas encarnaciones de Laülayuu y Pütchimajachi, dos nociones fundacionales Wayuu que significan, respectivamente, ‘anciano wayuu, o tío-del-lado-de-la-madre que posee la información’ y ‘aquel que viaja con las noticias del mundo’. También son incluidas nociones tradicionales de ‘sistema de comunicación diaria’ (anüiki) y ‘repartidor de mensajes diarios’ (chercha) como conceptos clave que determinarán cómo han de ponerse en práctica las nuevas emisoras wayuu. Adicionalmente, los Wayuu están comenzando a diseñar las metas y objetivos de sus emisoras de radio. Por ejemplo, una de esas metas es incluir Suküa’ipa Wanüiki, una investigación de los sonidos de la cultura wayuu; por lo tanto, las emisoras son vistas como facilitadoras de “un proceso de investigación que revelará los sonidos principales de la cultura Wayuu y los llevará a la programación de las emisoras” (Fajardo et al, 2000: 10, citado por Rodríguez y El Gazi, 2007).

En este sentido el pueblo Wayuu deja claro la importancia de la palabra en su cultura, como quiera que es mediante esta que se difunde en su comunidad sus tradiciones ancestrales; es a partir de las figuras de Laülayuu y Pütchimajachi de donde se desprende una de las prácticas sociales fundamentales de este pueblo para la resolución de sus conflictos cual es la de la intermediación del “palabrero”

En el caso del pueblo Nasa, los seres del espacio, es decir los dioses creadores dan origen inicialmente a los seres terrenales pero a su vez a quienes los orientan que son los Nej Wesk y en esa estructura primero está el Kiwe The, quien camina adelante, quien orienta

y luego está el Tu Thenas, quien informa, quien porta la palabra y permite la comunicación entre los dioses y los humanos y entre estos y la naturaleza.

Para los Nasa, la palabra, la comunicación, no solo es la oralidad, sino las señas o señales de la naturaleza y sobre todo los mensajes que están en los sueños, en su Ley de origen es precisamente el sueño el elemento comunicativo que permite la creación.

En los tiempos pasados existieron los Nej (espíritus del espacio). Uno de ellos, cuyo nombre es Isxkwe sxlapun (piedra que produce fuego), tenía un único trabajo: dormir. Una vez soñó que le dieron tres piedras para moler, juntar y amasarlas para dejar de dormir, puesto que la amalgama de piedra lo llevaría a conocer muchas cosas que no había visto mientras dormía.

Cuenta la tradición oral nasa que desde los tiempos pasados existieron los Nej (espíritus del espacio). Uno de ellos, cuyo nombre es Isxkwe sxlapun (piedra que produce fuego), tenía un único trabajo: dormir. Una vez soñó que le dieron tres piedras para moler, juntar y amasarlas para dejar de dormir, puesto que la amalgama de piedra lo llevaría a conocer muchas cosas que no había visto mientras dormía.

Isxkwe sxlapun o Ëëkthe wala o trueno (Gran sabio del espacio) fue enviado desde otra tierra para aconsejar y cuidar a los seres de Kiwe (tierra) y se le dio una chonta de oro para que se defendiera y se reconociera como autoridad (Ley de origen Nasa, s.f.)

Notese las simbologías de la palabra para los Nasa, como son el sueño y la chonta que se unen a la oralidad para aconsejar y guiar.

De acuerdo a lo anterior los Medios de Comunicación para los pueblos indígenas son una forma de expandir su visión mágico religiosa y buscar la armonía de su pueblo, no son una herramienta para la comercialización o para la preservación del poder político sino para el encuentro y la preservación de sus tradiciones; en este sentido los medios son un instrumento de educación para sus comunidades, de guía espiritual para sus pueblos y de preservación medioambiental para la humanidad.

De acuerdo a lo anterior, la condición preferencial para el reconocimiento de los Medios de Comunicación de los pueblos indígenas, entre ellos la radio, no solo está en las normativas nacionales e internacionales sino también en su visiones cosmogónicas y en la posibilidad

que tienen estos como herramientas educativas y medioambientales para la preservación cultural y sus prácticas sociales y económica obligadas con la madre tierra, la UmaKiwe para los Nasa.

Desde la perspectiva educativa y medioambiental existe también en Colombia un reconocimiento a la autonomía y a la diferencialidad de los pueblos indígenas.

Decreto 2406 de junio de 2007 crea la Comisión Nal. de Trabajo y Concertación de la Educación para los pueblos indígenas, el cual en su parte considerativa indica:

Que la educación para los Pueblos Indígenas hace parte del derecho a la educación y se sustenta en el compromiso de elaboración colectiva, donde los distintos miembros de la comunidad en general, intercambian saberes y vivencias con miras a mantener, recrear y desarrollar un proyecto global de vida, de acuerdo con su cultura, su lengua, sus tradiciones y sus fueros propios y autóctonos, en el marco de sus planes de vida y de la interculturalidad

Por su parte la Ley 99 de 1993 que crea el Ministerio del Medio Ambiente dice en el Título I, numeral 2 “La biodiversidad del país, por ser patrimonio nacional y de interés de la humanidad, deberá ser protegida prioritariamente y aprovechada en forma sostenible”. En este sentido los medios de comunicación indígenas al asumir la función de defensores de la tierra, deben tener una consideración prioritaria y diferencial por parte del Estado.

## **Conclusiones**

Si retomamos las posiciones de los tres grandes sabedores Nasa, Manuel Sisco, Marco Yule y Joaquín Viluche, la expresión Nej Wesk, para designar al gobierno propio o a quienes ejercen el gobierno propio, tiene un origen sagrado divino: Nej es la palabra primera(Sisco), es otro de los nombres de Ëekthë Wala, el dios creador (Yule) o es el nombre que se les daba a los dioses creadores de los Nasa, a Tay (el padre, la luz, el espíritu del sol, quien dio la sabiduría al hombre) y Uma (la madre, el agua, el espíritu del agua, quien le dio la sabiduría a la mujer).Se podría decir entonces que esa palabra primera (Sisco) la tuvo Nej (Yule) o quien se expresó a los seres humanos por medio de Tay y por medio de Uma (Viluche).

Por su parte el complemento Wesk es un asociativo (Sisco) o es la familia (Yule y Viluche), lo cual viene a definir a Nej Wesk, como lo relacionado con los dioses en la tierra o como la familia de los dioses en la tierra y por lo tanto quienes reciben su herencia de orientar, guiar, caminar delante.

Las comunidades Nasa del norte del Cauca, al igual que las asentadas en los diferentes territorios tienen claro que la asimilación del gobierno propio, el Nej Wesk es una acción de identidad y por lo tanto de poder, que los lleva a consolidarse como sociedades autónomas, capaces de regirse por sus principios y sus leyes.

Los gobiernos propios Nasa, si bien responden a una visión cosmogónica de su pueblo, transmitida de generación en generación, se adaptan a las particularidades de cada territorio; así en algunos los integrantes del Nej Wesk son solo cuatro, en consonancia con la tradición, en otros son 5, 6 o hasta 7 y mientras que algunos territorios la vigencia de su periodo de gobierno es de 2 años en otros es de 3 y en otros hasta 4 años.

A pesar de ese reconocimiento pluriculturalidad y multiétnico de la Constitución Colombiana, “el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana” (art.7), no han cesado las tensiones entre las instituciones políticas del Estado y las realidades diferenciales de los colectivos culturales en Colombia, porque el derecho escrito no se logra leer desde los tejidos socioculturales y la interpretación desde la visión estatal se hace desde los intereses imperantes y no desde las realidades de las comunidades.

En el primer artículo de la carta constitucional colombiana se define un modelo de Estado democrático, participativo y pluralista, este es un escrito que difiere en las comunidades indígenas a la hora de hacer práctico su derecho a comunicar con libertad y equidad para difundir su pensamiento a través de una emisora comunitaria, ya que en esta, no establece la diferencia entre las comunidades campesinas, afro e indígenas, entonces, desde la emisora comunitaria se pretende englobar todas las realidades sin establecer un enfoque diferencial, ese que hoy es necesario marcar con un perfil indígena, donde la comunicación propia posibilite la organización de las luchas y resistencias de los pueblos indígenas de Colombia.



La diferencialidad de las emisoras indígenas se sustenta en las normativas internacionales y nacionales, pero también en sus cosmovisiones y en la utilización de estas como herramientas educativas para preservar sus tradiciones ancestrales y la conservar el medioambiente.

## Referencias.

- Arte y Cultura Nasa (s.f.). Estructura Nej Wesx - autoridad tradicional - sistema de gobierno propio Jambalo. En: <http://dxihanipkwet.blogspot.com/p/estructura-nej-wesx.html>.
- Montoya, Gina Paola, Quiguanás Cuetia, Abraham y Bototó Vitonás Cesar Alberto (2015). Poder en espiral: acción política y Gobierno Propio en territorios ancestrales de Jambaló y Toribío. Trabajo de Grado en la modalidad de Monografía para optar al título de Magíster en Ética y Filosofía Política. Popayán. Universidad del Cauca.
- Valencia M.A. Ibarguen A.Y. Moreno E.M. Mosquera M.M. Rivera Y.R. Scarpetta M. (2018). Saberes y prácticas territoriales ancestrales del Consejo Comunitario Aires de Garrapatero y el Municipio y Resguardo Indígena de Jambaló (Norte del Cauca) en la construcción de paz territorial. Trabajo de grado de la maestría en Gobierno. Cali. Universidad ICESI
- Muñoz Atillo, Dora Estela (2018). Puutx We'wnxi Uma Kiwe"comunicación desde la Madre Tierra: Una mirada de la comunicación propia, desde la práctica comunitaria como un camino de vida Puutx We'wnxi Uma Kiwe"
- Almendra Quiguanás, Vilma Rocío (2010). Encontrar la palabra perfecta: experiencia del tejido de comunicación del pueblo Nasa en Colombia. Tesis de grado. Universidad Autónoma de Occidente. Cali.
- Martínez y Guerrero (2019). La comunicación ancestral Nasa. Una comunicación desde el wët wët fxi'zenxi (buen vivir). Revista IC Información y Comunicación. Universidad de Sevilla, España. DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/IC.2019.i19.21>
- Ornelas, Raúl (2004). La autonomía como eje de la resistencia zapatista. Del levantamiento armado al nacimiento de los Caracoles. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20101018124258/8ornelas.pdf>
- Radios por la autonomía: Las radios zapatistas (2019). En portal Cultural Survival. Disponible en: <https://www.culturalsurvival.org/news/radios-por-la-autonomia-las-radios-zapatistas>
- De Sousa Santos Boaventura (2006). Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires). Buenos Aires: CLACSO, agosto 2006. 110 páginas.
- Diario Oficial No. 48.581 (12 de octubre de 2012). Recuperado junio de 2020, a partir de [http://www.avancejuridico.com/actualidad/documentosoficiales/2012/48581/doc\\_cabildo\\_paez\\_0001\\_2012.html](http://www.avancejuridico.com/actualidad/documentosoficiales/2012/48581/doc_cabildo_paez_0001_2012.html)
- Proceso etnoeducativo de las comunidades Nasa (2012.) Las Computadoras como herramientas para el Fortalecimiento Organizativo del Resguardo de Corinto. UNICAUCA – UNICEF.
- Estructura Política del CRIC (s.f.). Recuperado en junio de 2020, de: <https://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/consejeria/estructura-politica-del-cric/>

- Sisco Manuel (2019). Intervención en Foro de territorios ancestrales y gobierno propio territorio ancestral de Tukh Sek (Toéz Caloto) Norte del Cauca. Febrero 14 de 2019.
- Viluche Joaquín (2019). Intervención en Foro de territorios ancestrales y gobierno propio territorio ancestral de Tukh Sek (Toéz Caloto) Norte del Cauca. Febrero 14 de 2019.
- Yule Marcos (2019). Intervención en Foro de territorios ancestrales y gobierno propio territorio ancestral de Tukh Sek (Toéz Caloto) Norte del Cauca. Febrero 14 de 2019.
- Yule Marcos (2015). Citado por Montoya, Quiguanás y Bototó, 2015)
- Yatacué Oneida (2018). Entrevista personal. El Guanabanal, Corinto, Cauca. Año nuevo Nasa de 2018 (22 de junio).
- Declaración universal de derechos humanos (1948). Adoptada y proclamada por la Asamblea General en su Resolución 217 A (III), de 10 de diciembre de 1948. Recuperada en junio de 2020  
<http://www.equidadmujer.gov.co/ejes/Documents/NormativaNacional/Declaraci%C3%B3n%20Universal%20de%20Derechos%20Humanos%20de%201948.pdf>
- Departamento de Asuntos Económicos y Sociales Pueblos Indígenas. Los Pueblos Indígenas en las Naciones Unidas(s.f.). En: <https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/historia>.
- Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Organización Internacional del Trabajo Oficina Regional para América Latina y el Caribe(2014). Publicado por la Organización Internacional del Trabajo . Lima: OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 2014. 130 p. En: [https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms\\_345065.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf)
- Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007) Naciones Unidas. En: [https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP\\_S\\_web.pdf](https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP_S_web.pdf)
- Decreto 1446 (1995 agosto 30). Clasificación del servicio de Radiodifusión Sonora, establecimiento, organización y funcionamiento de las cadenas radiales.
- Cuesta Moreno, Oscar Julian (2012). Investigaciones radiofónicas: de la radio a la radio indígena. Una revisión en Colombia y Latinoamérica. Revista Anagramas Volumen 10, N° 20 pp. 181-196 ISSN 1692-2522. Enero-Junio de 2012. Universidad de Medellín, Colombia. Disponible en [http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S169225222012000100013&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S169225222012000100013&script=sci_abstract&tlng=pt)
- Rodríguez, C. y El'Gazi, J. (2007). La poética de la radio indígena en Colombia. En Rincón y otros. Ya no es posible el silencio. Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación para América Latina – Friedrich Ebert Stiftung
- La creación del hombre, según los mayas s.f. Recuperado en junio de 2020 de: <https://www.pinterest.es/pin/513128951287383334/>
- UNHCR-ACNUR Agencia de la ONU para los refugiados (2009, 24 de abril). El ACNUR da la bienvenida a la decisión de Colombia de apoyar la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. En: <https://www.acnur.org/noticias/noticia/2009/4/5b0c1de110/el-acnur-da-la-bienvenida-a-la-decision-de-colombia-de-apoyar-la-declaracion-de-la-onu-sobre-los-derechos-de-los-pueblos-indigenas.html>.

- CIDH. Relatoría Especial para la libertad de expresión. Estándares de libertad de expresión para una radiodifusión libre e Incluyente (2009). OEA/Ser.L/V/II CIDH/RELE/INF. 3/09. 30 de diciembre. Párrs. 96-97.
- Convención Americana para los Derechos Humanos(1969). Organización de los Estados Americanos. Departamento de Derecho Internacional. Recuperado en junio de 2020, de: [https://www.oas.org/dil/esp/tratados\\_B-32\\_Convencion\\_Americana\\_sobre\\_Derechos\\_Humanos.pdf](https://www.oas.org/dil/esp/tratados_B-32_Convencion_Americana_sobre_Derechos_Humanos.pdf)
- CIDH Relatoría Especial para la libertad de expresión. Estándares de libertad de expresión para una radiodifusión libre e Incluyente (2009). OEA/Ser.L/V/II CIDH/RELE/INF. 3/09. 30 de diciembre de 2009. Párrs. 96-97.
- El origen de la Tierra según los aztecas, 2016.Portalvirtual OMÁWARI. Recuperado en junio de 2020 de: <https://omawari.wordpress.com/2016/03/31/el-origen-de-la-tierra-segun-los-aztecas/>
- Gómez Gallego Domingo A. (s.f.) Inti, el dios del Sol. Portal Sobre Leyendas. Recuperado en junio de 2020 de: <https://sobreleyendas.com/2009/06/13/inti-el-dios-del-sol/>
- Ley de origen Nasa (s.f.). En Proyecto Nasa. Un sueño para continuar con las raíces en la tierra. Recuperado en junio de 2020 de: [http://www.proyectonasa.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=32&Itemid=202](http://www.proyectonasa.org/index.php?option=com_content&view=article&id=32&Itemid=202)
- Montoya, Gina Paola, Quiguanás Cuetia, Abraham y Bototó Vitonás Cesar Alberto (2015). Poder en espiral: acción política y Gobierno Propio en territorios ancestrales de Jambaló y Toribío. Trabajo de Grado en la modalidad de Monografía para optar al título de Magíster en Ética y Filosofía Política. Popayán. Universidad del Cauca.
- Constitución Política de Colombia (1991). Recuperada en junio de 2020 de: <https://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Colombia/colombia91.pdf>
- Barbero Jesús Martín (2010). Sociedad y comunicación. Caminos: revista cubana de pensamiento socioteológico, ISSN 1025-7233, N°. 55-56, págs. 109-114
- Los Pueblos Indígenas en las Naciones Unidas (s.f). United Nations. Departamento de Asuntos Económicos y Sociales Pueblos Indígenas. Recuperado en junio de 2020 de: <https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/historia.html>
- Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (s.f). Recuperado en junio de 2020 de: [https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_es.pdf](https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf)
- C169 - Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989 (núm. 169). Recuperado en junio de 2020 de [https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100\\_ILO\\_CODE:C16](https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C16)
- Sinopsis del informe sobre la situación de la radiodifusión de radios indígenas en México (s.f.). Cultural Survival. Recuperado en junio de 2020 de: <https://www.culturalsurvival.org/node/12419>
- Cuchumbé Holguín, Nelson Jair (2012). Democracia deliberativa: opinión pública y voluntad política. Estudios De Filosofía, (42), 87-101. Recuperado en junio de 2020 a partir de [https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios\\_de\\_filosofia/article/view/11583](https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/11583)
- Decreto 1397 Comisión Nacional de Territorios Indígenas y la Mesa Permanente de Concertación con los pueblos y organizaciones indígenas (1996). Sistema único de información

- normativa. Recuperado en junio de 2020 de:  
<http://www.suinjuriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Decretos/1279607>
- Decreto 1953 sobre Régimen especial para Territorios indígenas establece (2012). Recuperado en junio de 2020 de:  
<https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Desarrollo%20Territorial/DECRETO%201953%20DEL%2007%20DE%20OCTUBRE%20DE%202014.pdf>
- Ley 335 Creación de la televisión privada en Colombia(1996). Recuperado en junio de 2020 de:  
<https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=7155>
- Ley 397 Ley de Cultura (1997). Recuperado en junio de 2020 de:  
<https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=337>
- Ley 72 Definición de nuevos conceptos y principios sobre la organización de las telecomunicaciones en Colombia (1989). Recuperado en junio de 2020 de:  
[https://www.mintic.gov.co/portal/604/articles-3720\\_documento.pdf](https://www.mintic.gov.co/portal/604/articles-3720_documento.pdf)
- Resolución 719 Medios de comunicación ciudadanos y/o comunitarios (2000). Recuperado en junio de 2020 de.  
[http://legal.legis.com.co/document/Index?obra=legcol&document=legcol\\_75992041a81df034e0430a010151f034](http://legal.legis.com.co/document/Index?obra=legcol&document=legcol_75992041a81df034e0430a010151f034)
- Decreto 2805 Reglamento del Servicio de Radiodifusión Sonora en Colombia (2008). Recuperado en junio de 2020 de: [https://www.mintic.gov.co/portal/604/articles-3530\\_documento.pdf](https://www.mintic.gov.co/portal/604/articles-3530_documento.pdf)
- Brown, J., & Tidwell Cullen, T. (2005) Indigenous peoples at the World Summit on the Information Society. Cultural Survival Quarterly, 29(2), 13-15.
- Decreto Ley de Víctimas No. 4633 (2011). Recuperado en junio de 2020 de:  
<http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/registroEspecialArchivos/Decreto4633-2011-ley-de-victimas.pdf>
- Enfoque diferencial para pueblos y comunidades indígenas víctimas (2011). Ministerio del Interior de Colombia. Recuperado en junio de 2020 de:  
[https://gapv.mininterior.gov.co/sites/default/files/cartilla\\_indigenas\\_final\\_1.pdf](https://gapv.mininterior.gov.co/sites/default/files/cartilla_indigenas_final_1.pdf)
- Decreto 1397 Creación de la Comisión Nacional de Trabajo y Concertación de la Educación para los Pueblos Indígenas (2007). Sistema Único de Información Normativa. Recuperado en junio de 2020 de: <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Decretos/1447241>
- Ley 99 Por la cual se crea el MINISTERIO DEL MEDIO AMBIENTE (1993). Recuperado en junio de 2020 de:  
<http://www.humboldt.org.co/images/documentos/pdf/Normativo/1993-12-22-ley-99-crea-el-sina-y-mma.pdf>

Anexo 9. Artículo “Gobierno Propio de los pueblos Nasa del norte del Cauca, Colombia

### **Gobierno Propio de los pueblos Nasa del norte del Cauca, Colombia**

### **Own Government of the Nasa peoples of northern Cauca, Colombia**

### **Wilson Martínez Guaca**

Periodista, Licenciado en Lingüística y Literatura de la universidad de la Amazonía, Magister en Estudios Políticos de la universidad Javeriana y candidato a doctor en Comunicación de la universidad de La Plata (Argentina). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6059-9383>  
Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium, UNICATÓLICA. Cali, Colombia  
Calle 33Nte Av2A-73. Barrio Prados del norte. Unidad residencial Prados del Cerezo. Torre C. Apto. 502. Cel. 3124559581. Email: [wmartinez@unicatolica.edu.co](mailto:wmartinez@unicatolica.edu.co)

### **Dianny Guerrero Montilla**

Comunicadora social de la universidad Santiago de Cali, especialista en Desarrollo Comunitario de la universidad del Valle y magíster en Comunicación de la universidad Autónoma de Occidente. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5020-6424>  
Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium, UNICATÓLICA. Cali, Colombia  
[dguerrero@unicatolica.edu.co](mailto:dguerrero@unicatolica.edu.co)

### **Dora Stella Muñoz Atillo**

Comunicadora Indígena propia e intercultural de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural Nasa UAIIN. Magister en comunicación intercultural con enfoque de género, de la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense URACCAN  
Tejido de comunicaciones Wejxi Kaa'senxi. Cabildo de Corinto. Cauca, Colombia  
[dorapayumat@yahoo.es](mailto:dorapayumat@yahoo.es)

## **Gobierno Propio de los pueblos Nasa del norte del Cauca, Colombia**

### **Resumen**

Los pueblos indígenas Nasa, asentados en el Norte del departamento del Cauca, avanzan en un proceso de consolidación de su sistema de gobierno propio (Nej Wesx, Neeh We'sx o Sat' Wesx) que responden a la espiritualidad y la democracia comunitaria, las dos estructuras que sustentan el accionar de estas comunidades y a sus principios de reciprocidad, redistribución, colectividad, cuidado, respeto, dialogo, complementariedad y dualidad, todo lo cual conduce a su sueño último, el Wët Wët Fxi zenxi (Buen Vivir Nasa). La puesta en marcha de sus gobiernos propios

rompe con los constructos políticos modernitas/coloniales y se avanza a una propuesta en espiral, donde interactúan lo humano, lo sacro y lo natural.

**Palabras claves:** Sistema Nej Wesx, gobierno propio, pueblo Nasa.

### **Abstrac**

The Nasa indigenous peoples, settled in the north of the department of Cauca, advance in a process of consolidation of their own government system (Nej Wesx, Neeh We'sx or Sat 'Wesx) that respond to spirituality and community democracy, the two structures that support the actions of these communities and their principles of reciprocity, redistribution, collectivity, care, respect, dialogue, complementarity and duality, all of which leads to their ultimate dream, the Wët Wët Fxi zenxi (Good Living Nasa). The implementation of their own governments breaks with the modernite / colonial political constructs and advances to a spiral proposal, where the human, the sacred and the natural interact.

**Keywords:** Nej Wesx system, self-government, Nasa people.

### **Introducción**

La ponencia toca un tema clave para los pueblos indígenas de América Latina como es el de los gobiernos propios, teniendo en cuenta que hay una creciente acción de las diferentes comunidades para el reencuentro con sus raíces culturales, fuertemente afectadas por la modernidad/colonialidad.

Cuando se trata de profundizar sobre estas temáticas son pocas las publicaciones que las abordan y muchas de las comunidades no tienen la suficiente claridad para afrontar sus procesos particulares. Frente a esta situación, la investigación aborda este aspecto tomando como muestra el caso de los pueblos Nasa, ubicados en los territorios de Jambaló, Toribio y Corinto, norte del departamento del Cauca, Colombia, en una zona en donde se centra la pugna territorial entre los terratenientes y comunidades y donde se viene realizando un proceso de recuperación de sus tradiciones culturales, muy similar a lo que se vive en otros territorios del continente americano.

El artículo es el producto de la participación de los investigadores en las prácticas de la comunidad Nasa del norte del Cauca, muy especialmente en el territorio ancestral de Corinto, que permitió una interacción con los protagonistas, el diálogo con sabedores, mayores y mayores, autoridades y comuneros en general, la participación directa en algunos de los procesos y eventos de formación e implementación de los gobiernos propios y en la consulta de documentos publicados por diferentes Cabildos y organizaciones de estos territorios.

La investigación concluye que los gobiernos propios constituyen la mayor manifestación de poder indígena, desde donde se pueden orientar los procesos de reunificación cultural comunitaria y las relaciones con los Estados y con el mundo en general.

El artículo se plantea desde la perspectiva de la ecología de saberes y del Buen Vivir, dos categorías que bien podrían ubicarse en los “estudios decoloniales”, partiendo de los postulados de Boaventura de Sousa que considera a la primera como el “uso contrahegemónico de la ciencia hegemónica” (De Sousa, 2006) que conjuga los conocimientos científicos y los saberes populares en lo que este mismo autor denomina como un “procedimiento de

traducción” (interculturalidad, intersociedad, interconocimiento), que permite la relación de los diferentes saberes y de los diferentes conocimientos, es decir el encuentro entre lo común y científico. Por su parte la categoría del Buen Vivir, desde la perspectiva indígena que corresponde a la visión armónica del individuo, la comunidad y la naturaleza, entrelazados por la espiritualidad, también se ubica en la visión decolonial como quiera que reclama el derecho de los pueblos originarios a una vida basada en su propia cosmovisión y no en la imposición del pensamiento occidental, modernista y colonial.

## **Método**

El presente artículo recoge un proceso de inserción con la comunidad del territorio autónomo de Corinto y en otros territorios del norte del Cauca, que va más allá del paradigma Sociocrítico y que bien podría denominarse como “Ecológico integral”<sup>6</sup>, como quiera que los investigadores se fusionan, se vuelven parte de la comunidad, una comunidad comprometida con la defensa del sujeto, la sociedad y la naturaleza, todo esto transversalizado por la espiritualidad, entendida como un compromiso basado en las más íntimas convicciones, relacionadas con experiencias vitales, con intuiciones y con emociones.

Una vez lograda esta fusión, es como si la propia comunidad hablara desde las experiencias de comunicación propia que se llevan a cabo para la instauración de una estructura de gobierno propio y su vigencia, un proceso autónomo que se desliga de las relaciones de poder que ejerce el estado desde la institucionalidad para resignificar y acudir a las orientaciones y enseñanzas

---

<sup>6</sup> Ecología integral es un concepto acuñado por el Papa Francisco en la Encíclica *Laudo Si*, de 2015, para significar la unidad de las dimensiones humanas, sociales, espirituales y naturales, como una salida a los modelos de desarrollo y de consumo actuales. Para los pueblos indígenas la Ecología Integral se plasma en su concepto de Buen Vivir, que consiste en el convivir armónico entre los seres humanos, la naturaleza y lo trascendente.



de los sabedores, de los mayores y las mayores y las vivencias de las mismas autoridades ancestrales que integran el gobierno propio. En este sentido, una opción metodológica participativa e integradora permite a la comunidad crear sus propias respuestas ante la realidad exigente de su territorio y son esas respuestas las que comunican los investigadores.

La inserción de los investigadores se enfoca en los territorios ancestrales Nasa del norte del Cauca, especialmente en los territorios de Jambaló, Toribio y Corinto, centrando así en estas comunidades sus vivencias para luego hablar de esta a manera de un estudio de caso, que no puede catalogarse como un estudio, pero sí como el caso particular de estos pueblos que tampoco es tan particular sino que está íntimamente ligado a todos los pueblos Nasa de Colombia. Toda esta experiencia es complementada por una exploración documental relacionada con la temática tratada.

Un gran porcentaje de lo que se plantea en el presente artículo se recopiló, gracias a la inserción de los y la vivencia continua de una de ellas en estos territorios, algunos de los eventos en los que se insertan los investigadores son en el “Sek Buy’ (año nuevo Nasa) del Territorio Ancestral de Corinto (2018), donde se inició la implementación del gobierno propio de esta comunidad, en el Sek Buy de las comunidades de Toribio (2019) y en el Foro de territorios ancestrales y gobierno propio territorio ancestral de Tuxh Sek (Toéz Caloto) Norte del Cauca (2019), donde además de presencia activa, se realizaron una serie de entrevistas con varios de los sabedores tradicionales y con algunas de las autoridades ancestrales.

## **Resultados**

El norte del departamento del Cauca, en el suroccidente de Colombia, es una región en donde el Valle geográfico del río Cauca se une con la cordillera Central, limita con los

departamentos de Tolima y Huila al este, con el departamento del Valle del Cauca al norte, al occidente con el río Cauca y al sur con el municipio de Caldono, también en el Cauca, “está conformada por los municipios de Santander de Quilichao, Buenos Aires, Suárez, Puerto Tejada, Caloto, Guachené, Villa Rica, Corinto, Miranda, Padilla, Jambaló, Caldono y Toribío” (Comunidad / Lugar: Norte del Cauca, s.f.).

En este territorio se encuentran comunidades indígenas, la mayoría Nasa, comunidades afrodescendientes y comunidades mestizas. Las comunidades Nasa se asientan en las zonas de ladera de la cordillera Central y en algunos territorios recuperados en la parte plana del Valle del río Cauca, continuos a la cordillera.

Los territorios donde se ubican las comunidades indígenas, corresponden a una zona que sirve como corredor estratégico de los grupos alzados en armas y donde existen una buena cantidad de cultivos ilícitos, lo que ha ocasionado una dura problemática para esta comunidad que pugna en medio de estas condiciones por rescatar y preservar sus costumbres ancestrales. Los territorios con mayor presencia indígena están en los municipios de, Caloto, Toribio, Jambaló y Corinto, los cuales constituyen uno de los centros del conflicto armado, donde confluyen la gran mayoría de los grupos alzados en armas, tanto los guerrilleros, los paramilitares y las estructuras armadas de los carteles de droga y donde también hay presencia de las Fuerzas Armadas estatales como son policía y ejército. Un informe de la Red de Derechos Humanos del Sur Occidente de Colombia “Francisco Isaías Cifuentes”, la Red por la Vida y los Derechos Humanos del Cauca y las Organizaciones de la Mesa Territorial de Garantías en el Departamento del Cauca, indica que en este departamento está totalmente militarizado, tanto de actores ilegales como legales, pero tiene poca presencia de la institucionalidad civil (2020).

En el Departamento ha sido una constante la presencia y expansión de actores armados irregulares algunos denominados como GAO por parte del Estado como el ELN (Frente de Guerra Suroccidental: Frente José María Becerra, Compañía Lucho Quintero; Frente Manuel Vásquez Castaño, Compañía Camilo Cienfuegos; Compañía Milton Hernández Ortiz), EPL y Paramilitares (Clan del Golfo, Las Águilas Negras y Autodefensas Unidas de Colombia. Otros denominados por parte de la institucionalidad Grupos Armados Organizados Residuales y conocidas como disidencias de las FARC (Jaime Martínez, Carlos Patiño, Dagoberto Ramos, Nueva Marquetalia y Jacobo Arenas). Estos últimos surgidos y fortalecidos ante el incumplimiento progresivo de los Acuerdos de Paz y la incapacidad del Estado por actuar permanentemente en territorios abandonados tras la dejación de armas de la guerrilla de las FARC-EP.

A la presencia de estos actores ilegales se suma la de actores armados legales como la III División del Ejército Nacional, el Comando Específico del Cauca, FUDRA No. 4, y Fuerza de Tarea Conjunta Apolo, con sus respectivas Brigadas Móviles y Batallones. Así como la Región 4 de la Policía Nacional.

El resultado de esta amplia presencia de actores armados es una extrema militarización de los territorios caucanos, la cual resulta inversamente proporcional a la presencia de la institucionalidad civil encargada de proteger los Derechos Humanos de las comunidades, especialmente de aquellas que habitan zonas rurales (Situación de emergencia por vulneraciones a los Derechos Humanos en el Departamento del Cauca, 2020)

La población que conforma los territorios ancestrales indígenas Nasa, corresponde a familias que vinieron desde Tierra Dentro (territorio originario del pueblo Nasa). Con la expansión de la

colonización occidental muchas de estas comunidades fueron despojadas de su idioma propio y de la gran mayoría de sus tradiciones y costumbres. Con la constitución de los Resguardos y sus respectivos Cabildos, lo mismo que el surgimiento del CRIC y luego de la ACIN se han venido impulsando acciones encaminadas al rescate cultural identitario. En este proceso se ha ido avanzando en la recuperación de su idioma Nasa Yuwe, pues solo un porcentaje de la población, la más lejana de los centros urbanos especialmente asentada en la parte alta de la cordillera aún lo conserva y en el rescate de sus tradiciones y costumbres hasta llegar a la actualidad (2018-2020) que se avanza en la constitución de sus gobiernos propios, regidos por su Ley de Origen, reconocida por el Estado Colombiano y la recuperación de su cosmovisión en la que la tierra (UmaKiwe) es la madre y por lo tanto el eje de la comunidad, “hijos de la tierra, somos la tierra misma venimos de la tierra, vivimos en la tierra, descansamos en la tierra” (Proceso etnoeducativo de las comunidades Nasa, 2012).

El pueblo Nasa según algunos de sus relatos cosmogónicos viene del agua (YU') hija de la tierra (KIWE) y el sol (SEK) quien encontró a las estrellas o luceros (A') que habían llegado a la tierra buscando su pareja. Las estrellas se casaron con el agua y crearon una avalancha de la que nació el actual Nasa, YU' LUC' (hijo del agua y de la estrella) (Proceso etnoeducativo de las comunidades Nasa, 2012).

Los diferentes Cabildos ubicados en estos municipios (Caloto, Toribio, Jambaló y Corinto) están asociados a la ACIN, Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, el CXAB WALA KIWE (Territorio del gran pueblo) que a su vez es parte del CRIC, Consejo Regional Indígena del Cauca (Página Web CRIC, s. f.).

**Sustentación legal de los gobiernos propios en territorios indígenas colombianos.**

La autonomía indígena y la administración de sus territorios es reconocida en Colombia, inicialmente en la Constitución Política de Colombia, promulgada en 1991. En su artículo 56 transitorio, se otorga al Gobierno la facultad para dictar las normas fiscales necesarias y las demás relativas al funcionamiento de los Territorios Indígenas y a su coordinación con las demás entidades territoriales. En el artículo 329 se establece que la conformación de las entidades territoriales indígenas se hará con sujeción a lo dispuesto en la ley de ordenamiento territorial y precisa que corresponde a la Ley definir las relaciones y la coordinación de estas entidades con aquellas de las cuales formen parte (Constitución política de Colombia, 1991).

Otra de las disposiciones legales que sustentan los territorios indígenas es el Decreto 1088 de 1993 “por el cual se regula la creación de Asociaciones de Cabildos y Autoridades Tradicionales” como un primer paso hacia el reconocimiento de los Territorios Indígenas (Diario oficial, 1993).

Pero la legislación que le dio claridad a la autonomía territorial indígena fue promulgada en 2014, mediante los decretos 1953 de octubre 7 y 2333 de noviembre 19.

En el primer decreto (1953) se establecen los lineamientos para el reconocimiento de los territorios indígenas, sus gobiernos propios, sus sistemas de salud, su educación, sus servicios públicos, su legislación propia, la creación de instituciones de educación superior, sus planes de vida y todo lo relacionado a la administración de estos territorios; en lo que respecta a sus gobiernos y autoridades propias el decreto establece que:

Artículo 11. Autoridades Propias. De conformidad con la Constitución y las leyes, los Territorios Indígenas estarán gobernados por consejos indígenas u otras estructuras colectivas similares de gobierno propio, reglamentados según la ley de origen, derecho

mayor o derecho propio de sus comunidades y ejercerán, dentro de su territorio, las competencias y funciones establecidas en la Constitución y las leyes.

Artículo 12. Representantes Legales. Cada Consejo Indígena o estructura colectiva similar de gobierno propio designará un representante del Territorio indígena, quien ejercerá la representación legal, judicial y extrajudicial del mismo, y asumirá las responsabilidades a que haya lugar frente a las autoridades competentes.

El segundo decreto (2333) de 2014 les entrega el reconocimiento jurídico a los territorios de asentamiento de los pueblos indígenas y expresa como principios básicos el reconocimiento, el respeto y la protección a su cultura, sus valores espirituales y su relación con la tierra:

El Estado reconoce, respeta, protege y garantiza la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos indígenas reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera y, en particular, los aspectos colectivos de esa relación (Art. 2, numeral 2).

La Ley de Origen y el Derecho Mayor o Derecho Propio representan el fundamento de vida y gobernanza de los pueblos indígenas. La autoridad o intérprete de las normas consagradas en el presente decreto tomará debidamente en consideración la Ley de Origen, la Ley Natural, el Derecho Mayor o Derecho Propio y hará prevalecer el principio (Art. 2, numeral 3)

Interpretando estas disposiciones las comunidades Nasa del norte del Cauca, buscando el reencuentro con sus tradiciones ancestrales, han asumido darle un nombre tanto a su territorio que desde el Estado se le llama ‘Resguardo’ como a su sistema de gobierno propio, que desde el

Estado se llama ‘Cabildo’. En este sentido al ‘Resguardo’ se le llama ‘Territorio Ancestral’ y a los cabildos se les denomina “Estructura Nej Wesx” que viene a ser la ‘Autoridad Tradicional del Territorio’ (Programa de comunicación Jambaló Cauca, 2017). El Cabildo es una forma de gobierno impuesto por la corona española con una estructura tipo militar (Yule, comunicación personal, 2019).

### **El gobierno propio Nasa.**

El pueblo Nasa, como la gran mayoría de los pueblos indígenas latinoamericanos, fue arrasado de su cultura por la invasión europea del siglo XV, que complementó su despojo durante la llamada época de la colonia y que no se detuvo durante la época republicana, extendiéndose aún hasta nuestros días. En medio de todo este proceso de dominación, los pueblos guardaron celosamente la esencia de su cosmovisión, sus saberes ancestrales y sus simbologías, como única forma de supervivencia; saberes y simbologías que empezaron a reincorporarse durante los recientes procesos de reorganización social y cultural en procura de su armonización, fortalecimiento y equilibrio social, con la naturaleza y su espiritualidad, “Estas prácticas y ritualidades permiten a la comunidad armonizar y equilibrar sus espacios de vida familiar, social, comunitaria, dando un orden y sentido justo y equitativo, así como llevar una vida en resistencia, con dignidad y justicia, respetando las tradiciones” (Valencia, B. et al, 2018).

Entre estas tradiciones ancestrales de los Nasa están su gobernanza, la cual ejercieron milenariamente, basados en dos ejes, la espiritualidad y la democracia comunitaria directa, todo esto teniendo como fuente su ley de origen. “Desde la espiritualidad, los Kiwe Thë a través de los rituales son los que orientan, guían y aconsejan a los Nejwe’sx y a la comunidad para el ejercicio

del buen gobierno, y, desde la democracia comunitaria, es la asamblea quien reafirma y respalda las orientaciones de los Kiwe Thë” (Montoya, Quiguanás y Bototó, 2015, p. 25).

La espiritualidad y la democracia comunitaria directa son las estructuras que sustentan y sostienen todo el accionar del pueblo Nasa, pero no como categorías independientes sino como dos elementos que se fusionan sin perder su particularidad; en cada una de sus actividades estas categorías que tampoco son categorías teóricas sino acciones que se entretajan permanentemente.

Otro aspecto clave en la gobernanza Nasa es su concepción y sentido del poder, relacionada directamente con el territorio, que viene a ser su espacio de vida comunitaria, un sitio sagrado. “El territorio se haya ligado a la vida y el Nasa está ligado al territorio y a la voluntad de vivir y esta última es condición del poder vivir” (Montoya, Quiguanás y Bototó, 2015, p. 28). Es desde el territorio, basados en las simbologías espirituales y en las decisiones de la Asamblea como materialización de la democracia comunitaria directa, que se concibe, se fundamenta, se organiza y se orienta la acción del gobierno propio o autoridad tradicional, como ejercicio de poder, un poder político irradiado, fusionado con la espiritualidad.

Este gobierno propio Nasa, fusión de democracia comunitaria directa y espiritualidad que ejerce su poder en un territorio ancestral, basa su accionar en los principios que orientan su cosmovisión: “reciprocidad, redistribución, colectividad, cuidar, respeto, diálogo, complementariedad, dualidad” (Montoya, Quiguanás y Bototó, 2015, p. 28).

Los gobiernos propios o autoridades ancestrales Nasa, en las comunidades del Norte del Cauca, son llamadas los ‘Nej’ Wesx’ en la parte alta de la cordillera que abarca la totalidad del ‘territorio ancestral’ (resguardo) de Jambaló, Neeh we’sx en los territorios ancestrales del municipio de



Toribio (Toribio, San Francisco y Tacueyó) y Sat´wesx o Sa´t We´sx en la parte baja, particularmente en el ‘territorio ancestral’ (resguardo) de Corinto.

Independientemente del nombre con que se les denomine a los gobiernos propios Nasa, estos rompen con la estructura vertical del cabildo, concepción colonial del poder, para implementar una estructura en espiral que simboliza el cosmos, la totalidad, el territorio, la comunidad, la sabiduría cósmica expansiva y que en todas las culturas es utilizado como un símbolo en el que se funde lo humano y lo divino, la tierra con el universo, pero que en todo caso es una “línea curva que gira alrededor de un punto, ya sea de forma progresiva o regresiva; usualmente se encuentran de forma espontánea en la naturaleza, en los animales y en las diversas formas del arte humano” (Suárez Higuera, 2020, p. 443).

Para el pueblo Nasa de Jambaló y Toribío el espiral que representa el sistema Nejwe´sx, simboliza el cosmos, es decir la totalidad de la existencia, el espiral representa el territorio o la casa de los espíritus, İkhwe´sx Yat. El espiral también representa el cordón umbilical (sxabwesx) de las personas, dado que cuando el Nasa nace el cordón umbilical es enterrado para que su corazón quede arraigado a la madre tierra, por ello, el ser Nasa debe realizar los rituales periódicamente y devolverle los beneficios que la naturaleza nos da, cuando la persona muere, vuelve a unirse al cordón. El arraigo del ser Nasa permite que las autoridades espirituales y políticas ayuden a direccionarlas para que se mantenga la armonía dentro del territorio y luego ayude a ejercer un control dentro del mismo (Montoya, Quiguanás y Bototó, 2015, p. 57).

## **La estructura Nej Wesx**

Las estructuras Nej Wesx o gobiernos propios de los territorios ancestrales Nasa, derivan su nombre de la visión cosmogónica de estos pueblos originarios:

La Ley de Orígen (kwesx kisni fxinzni) divide al mundo en tres espacios: - El espacio de arriba, donde habitan los Sxaw'e'sx (seres del espacio), cuyos líderes espirituales son: **Vxu**, el abuelo, el gran trueno, que porta un bastón de oro, **Am**, el segundo trueno, que porta un bastón hacha e **Isut**, el tercer trueno, que porta un bastón guaraca u honda. Estos tres líderes espirituales del espacio de arriba, vienen del **Ne'j Uma**, la primera mujer tejedora de vida y del **Ne'j Tay**, el primer hombre creador de vida (Montoya, Quiguanás y Bototó, 2015, p. 38), - El espacio terrenal, habitado por los Sxab we'sx (seres terrenales). - El espacio de abajo, habitado por los Kiwe dxij (seres subterrenales) (Arte y Cultura Nasa, s.f.)

La estructura del Nej Wesx, representa el rombo del espacio terrenal, el cual tiene en cada uno de sus vértices una autoridad o líder espiritual y comunitario: El comunicador o Tu Thenas, el que ejerce la justicia o Sa't Ne'j We's y el armonizador o Yat Ul We'sx. Estos tres se complementan con el encargado de la parte económica que es el Tacxe Thegna, quien generalmente es el representante legal. Entre los seres terrenales y los seres del espacio de arriba intermedia el Kiwe The o The Wala, (el cuarto trueno, quien porta un bastón de chonta), el sabio, el sabedor, el mayor, la mayora, el médico tradicional (Arte y Cultura Nasa, s.f.).

## Estructura de los tres espacios Nasa



Tomado de Arte y Cultura (s.f.)

Haciendo una especie de etimología cosmogónica de la expresión Nej Wesx, que algunos la denominan Nej Wesk y otros Neeh Wesx, tenemos lo siguiente: La raíz o lexema Nej o Neeh, significa la palabra de origen o el principio, mientras que su complemento o morfema Wesk o Wesx, es un asociativo, lo que vendría a dar como resultado que Nej Wesk es lo relacionado al comienzo de todo, al poder, al orientador (Sisco, 2019).

Para Joaquín Viluche, la expresión Nej Wesx, viene de la raíz Ne' que era la designación que se les daba a Tay (el padre, la luz, el lucero, el sol, quien le dio los saberes a los hombres) y a Uma (la madre, el agua, quien le dio las sabidurías a las mujeres). Esta raíz se complementa con Ej o

Eh, que es el sembrado y con Wesx que es la familia. Por lo tanto Nej Wesx significa la familia sembrada o creada por Tay y Uma, es decir la familia de Tay y Uma. Esta familia es la encargada de cuidar los otros sembrados, que son los demás humanos, las plantas, los animales y todo lo que existe en la tierra (Viluche, 2019).

Por su parte Marcos Yule, considera que la expresión Nej Wesx, viene de Nej o Ne'j, que algunos llaman Neth o Ëekthë Wala, sabio del espacio que es el nombre del abuelo mayor o trueno, el creador del universo, quien portaba una chonta de oro. Por eso el Nej Wesx, es el guía, quien va delante (Yule, citado por Montoya, Quiguanás y Bototó, 2015).

Yule dice que el gobierno propio Nej Wesx retoma las raíces del pueblo indígena, "es un ejercicio de gobierno espiritual, desde la palabra de origen, desde el idioma propio y desde la concepción de territorio que nosotros tenemos como indígenas", explica también que Nej, es el abuelo o abuela espiritual que creó la vida, pero también es la energía del sol, de la luna, de la tierra, del agua y de todos los seres que están en el territorio, es entonces el padre o la madre que genera vida y Wesx es el cultivo que protege, es la siembra que da el sustento a los Nasa, a Sek también se le dice Tay, At o Kiwe (Yule, Marcos, comunicación personal, 2019)

Otras interpretaciones relacionan a Nej con el nombre de los dioses o espíritus mayores y a Wesx con la familia, por lo tanto "Nej wesx significa dios con nosotros o dioses con nosotros" (Valencia, B. et al, 2018).

Los pueblos Nasa del Territorio Ancestral de Jambaló, explican el origen de Nej Wesx de la siguiente manera: "Según nuestra cosmovisión y Cosmoacción, Nej, está relacionado con la espiritualidad de Uma y Tay y We'sx, lo relacionado con la familia comunidad para el ejercicio de Gobierno, dentro de su respectivo territorio" (Programa de comunicación Jambaló, 2017).

La estructura Nej Wesx, es el gobierno propio de los ‘Kiwe The’, de los ‘Kwe Kwe Kiwe The’ y se retoma desde los cuatro grandes sueños de los Nasa que son: - Ser Nas, ser Nasa, ser integral. - Ser kessa, sabio o seres con sabiduría. - Ser con corazón posesionado, con sensibilidad, “todo lo que hacemos lo hacemos desde el corazón, el pensamiento es del corazón, las vivencias salen del corazón y la posibilidad de pensar se logra con la fuerza del corazón y de la memoria, es el ‘Wes Yik Swendia’, volver desde el camino del corazón”. – Ser ‘Bakak The Papik’ que es pervivir por siempre. Estos cuatro sueños son lo que dan la base al gobierno propio, que debe velar por que se cumplan en toda la comunidad para así avanzar al fin último Nasa que es el ‘Wët Wët Fxi Zenxi’ el Buen Vivir, el vivir en armonía y equilibrio, “Este Wët Wët Fxi Zenxi también es el Wët Wët Uguñi, el movernos, el andar de manera equilibrada, es el fin último, se traduce en andar alegres, el vivir bien, en movernos bien, el vivir de manera armónica, en equilibrio, es decir la convivencia o la dinámica con los seres del territorio, con la familia espiritual” (Yule Marcos, comunicación personal, 2019).

Quienes integran la estructura Nej Wesx son escogidos de los comuneros que integran cada Territorio Ancestral (Resguardo) deben partir de tres grandes principios: - Ser Nasa We’sx, tener espíritu Nasa, - Ser de E’en We’sx (tiempo), es decir tener una edad adecuada para asumir una responsabilidad y – Ser del Çxa We’sx, tener el pensamiento y el sentir Nasa, es decir pensar desde el corazón. Los candidatos que cumplen estos requisitos son escogidos por los Mayores o Mayoras, conocidos también como los Sabedores y Sabedoras que vienen a ser los The Wala, quienes intermedian entre los seres espacio y los seres terrenales, luego de un ‘Cateo’ o proceso de búsqueda espiritual basado en el derecho propio y la ley de origen (Programa de comunicación de Jambaló Cauca, s.f.).

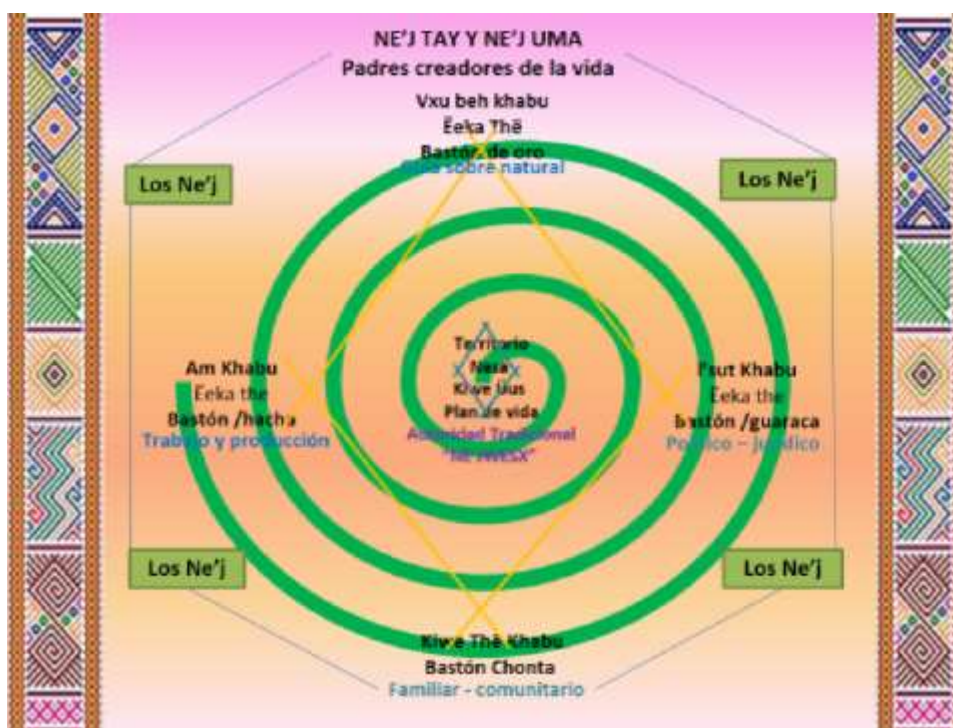
En algunos territorios los Wej Wesx o autoridades tradicionales son escogidos directamente mediante el 'Cateo', pero en otras por este método se escogen varios candidatos y luego se define su designación definitiva mediante un sistema de votación en el que participa toda la comunidad; la forma tradicional de votación, designa a cada candidato con una semilla, luego la comunidad haciendo fila, coge de un cesto la semilla que identifica al candidato de su preferencia y la deposita en otro cesto donde se recogen todas las semillas que cada comunero o comunera deposita; al final se cuentan las semillas y las más numerosas son las que resultan elegidos.

La función de los Nej Wesx no es la de mandar sino la de armonizar a la comunidad entre sí misma, con las demás comunidades y con la naturaleza, que viene a ser el ejercicio del Buen Vivir, del Wët Wët Fxi Zenxi Nasa. Los Nej Wesx, no solo son líderes políticos, en el sentido que representan la democracia comunitaria indígena, sino también líderes espirituales en el sentido que encarnan al abuelo creador, al sabio del espacio; esta doble condición hace que sean personas de reconocido liderazgo, pero también de profunda sensibilidad espiritual.

La función antes que ser una expresión de poder o de mandar, busca salvaguardar la armonía social, espiritual, cultural y territorial entre los miembros de la comunidad y con la naturaleza. De esta manera Los Nej We'sx tienen La MISIÓN de la orientación política, defender el territorio de las amenazas o agresiones externas y propender por el buen vivir de la comunidad. Por otro lado, El o La Taçe Thegnas, que a nivel estatal se erige como Representante Legal, es el comunero (a) sobre quien la comunidad delega las funciones administrativas propias del territorio (Programa de comunicación de Jambaló Cauca, s.f.).

En el siguiente cuadro, el rombo central que es el eje de la espiral representa las autoridades tradicionales Nej Wesx, quienes rigen a los seres terrenales de un territorio ancestral Nasa, quienes se proyectan y reciben constantemente el acompañamiento de los líderes espirituales del espacio de arriba Vxu (bastón oro), Am (bastón hacha) e Isut (bastón guaraca), quienes a la vez son arropados por Nej Tay (el sol), creador de la vida y Nej Uma (el agua, tejedora de la vida).

Foto 1: Estructura del sistema Nejwe'sx.



Fuente: Planeación Cabildo Jambaló 2013 (Tomado de (Montoya, Quiguanás y Bototó, 2015).

### La estructura Sat' Wesx

La estructura Sat' Wesx, el gobierno propio en el territorio ancestral Nasa de Corinto, tiene su fundamentación también en su ley de origen, solo que prefieren utilizar el prefijo Sat en reemplazo del Nej, tomando como referencia el Sa't we'sx o autoridad terrenal, que algunos lo

asimilan con el ‘cacique’ designado por los Nej, para regir los destinos del espacio terrenal y con quien se comunica con la intermediación del “The Wala” (sabio, sabedor, mayor). El Sat’ Wesx, recibe como símbolo de su autoridad un bastón de chonta (palma negra de fuerte contextura). El Sat’ Wesx es entonces la máxima autoridad terrenal que tiene su origen también en la cosmovisión Nasa (Montoya, Quiguanás y Bototó, 2015).

El Sat o cacique lo designaba la naturaleza, a través de la ley natural, destinado para hacer el ejercicio de gobierno, sobre el pueblo Nasa o clan (...) el cacique nace por procreación de ríos o quebradas, los cuales por designación misma de la naturaleza se formaban avalanchas y sólo los Kiwe Thë, establecían las reglas y prácticas culturales para recibir al elegido, quien establecería un gobierno equilibrado y armónico entre la naturaleza y sus habitantes. (Cabildo Indígena de Toribio. 2013, citado por Montoya, Quiguanás y Bototó, 2015).

Los Sat’ Wesx, representan cada uno de los líderes espirituales del espacio terrenal, es decir el Kiwe The, encargado de la administración, el Tu Thenas, comunicador, el Sa’t Ne’j We’s, que ejerce la justicia y el Yat Ul We’sx, encargado de la salud y la armonización, complementados por el Tacxe Thegna, representante legal e incluso por otros líderes de acuerdo a la necesidad y particularidad del territorio.

### **Implementación del gobierno propio en los Territorios ancestrales indígenas del norte del Cauca.**

En algunas comunidades Nasa, los Nej Wesk solo son cuatro, representando cada uno de los cuatro vértices del rombo: el Kiwe The, el Sat Ne’jwe’sx, el Yat Ul We’sxy y el Tu Thenas; las demás actividades son lideradas por otras personas que no hacen parte de esta estructura, como



los encargados de la parte económica, los que manejan el deporte y quienes orientan la agricultura o la producción en general. En otras comunidades se nombran 6 o 7 integrantes del Nej Wesk, por lo que a quienes representan los cuatro vértices, se agregan otros representantes que tienen una connotación cosmogónica o que se ubican por las necesidades actuales y particularidades de la comunidad.

**Gobierno propio de Territorio Ancestral de Jambaló.** Los primeros Nej Wesx, de los pueblos Nasa del norte del Cauca fueron constituidos en el Cabildo de Jambaló y así poco a poco se han ido implementando en los demás territorios.

El territorio de Jambaló en su totalidad es al mismo tiempo ‘municipio’ y ‘resguardo’, lo que implica el encuentro y la dicotomía de dos sistemas de gobierno. “específicamente el 96 % de su territorio es zona de resguardo exceptuando la cabecera municipal. Su extensión es de 25.400 hectáreas, y limita al norte con los municipios de Toribio y Caloto, al oriente con el municipio de Páez, al sur con el de Silvia y al occidente con Caldono” (Castaño Canoas, 2015).

En Jambaló el proceso se inició en 2003, con las primeras aproximaciones a este sistema, pero solo fue hasta 2011, cuando se implementó como reemplazo al tradicional Cabildo, que giraba en torno a un gobernador (Valencia, B. et al, 2018). En este territorio los integrantes del Nej Wesx tienen una vigencia de dos años y su cambio se realiza en la mañana del 22 de junio, cuando inicia el año nuevo Nasa, con el Solsticio de verano. Quienes hacen parte del Nej Wesx no administran los recursos financieros y para ello nombran un Representante Legal (Montoya, Quiguanás y Bototó, 2015).

Los 5 integrantes del Nej Wesx del territorio autónomo de Jambaló, forman una estructura en espiral y son ellos las autoridades que marcan la pauta para su comunidad. Cada uno de ellos

tiene a cargo una actividad que corresponde a un eje: “salud, educación, economía, política y plan de vida” (Valencia, B. et all, 2018).

**Gobierno propio del Territorio Ancestral de Toribio.** La estructura piramidal del Cabildo de Corinto se mantuvo hasta el 21 de junio de 2018; se regía en la parte administrativa y en la elección de sus integrantes por lo mandatado en la Asamblea General Comunitaria ‘Cxha Cxha Wala’ 066 de julio de 2012, en la cual se establecía la elección de los integrantes del Cabildo mediante la elección por parte de los integrantes de las diferentes comunidades que integraban el Resguardo, con una distribución de cargo con diferentes rangos, lo que constituía una estructura similar a la manejada en el mundo no indígena y cuya elección se realizaba a finales del año gregoriano, por un periodo de 4 años; la toma de posesión se realizaba el 1 de enero del año que iniciaba el mandato el cabildo nombrado, con la presencia del alcalde del municipio (Diario Oficial No. 48.581 de 12 de octubre de 2012).

Luego de todo un proceso de investigación, análisis y reencuentro con las prácticas ancestrales, la comunidad definió cambiar la elección de los integrantes del Cabildo y su estructura jerárquica, además de las fechas de elección y posesión, por un sistema de gobierno propio que ellos denominaron Sat’ Wesx. El cambio implicó que la elección se hizo mediante un proceso denominado “cateo” que consiste en un análisis espiritual, realizado por un médico tradicional, el The Wala, en el cual se evalúan las energías de cada persona con perfil de liderazgo para determinar si está listo para orientar a su comunidad; luego de que los The Wala, con la ayuda de las propuestas comunitarias, definen los 7 integrantes del Sat’ Wesx, los elegidos son sometidos a un proceso de limpieza y armonización. La ceremonia de su posesión a partir de 2018 se realiza en la mañana del 22 de junio, cuando inicia el solsticio de verano en el hemisferio norte, que

corresponde al año nuevo Nasa y con la presencia de la comunidad, no necesariamente del alcalde del municipio. Por su parte la distribución de los cargos ya no se hace mediante rangos que implicaban jerarquías (gobernador, gobernador suplente, capitán, alcalde, alguacil, Tesorero y Secretario), sino con una estructura horizontal en la cual los 7 miembros del Cabildo tienen igualdad de rangos y por lo tanto de responsabilidades; cada uno de estos integrantes recibe el nombre de Sat' Wesx, que en español traduce Orientador o cuidador comunitario (comunicación personal con Oneida Yatcué, 2018) y que de acuerdo a la cosmogonía Nasa es el representante de los Neji en la tierra a quienes en otras épocas llamaron caciques.

Los 'Sat' wesx' (orientadores), desarrollan sus actividades mediante Ya'jas<sup>7</sup>, que vienen a ser en el mundo no indígena como los ministerios o las secretarías, dedicadas a una temática de trabajo especializada. Las Ya'jas a su vez se dividen en Tejidos (dependencias que abarcan una particularidad de trabajo) y proyectos; cada una de estas estructuras cuenta con un coordinador, un comité técnico y un grupo de trabajadores comunitarios. Las Ya'jas que conforman el Cabildo de Corinto son:

**Ya' ja Kwe'sx Kapiyanxi Yat.** Encargada de la educación. La integran los siguientes tejidos: El Tejido 'Proyecto Educativo Comunitario o SEIP', el Tejido de Mujer, el Tejido Jóvenes, el tejido Capacitación, el tejido Educación superior y especialización y el tejido de comunicación. **Ya'ja Kwe'sx Ew Fxi'zenxi.** Encargada de las temáticas de salud. **Ya'ja Kwe'sx Wët Fxizenxis Um.** Es la dependencia encargada de la justicia indígena. **Ya'ja Kiwe Thegsa.** Encargada de la Guardia Indígena. **Ya'ja Kwe'sx Ji Vxiu Umn.** Es la encargada de promover iniciativas

---

<sup>7</sup> Ya'ja es una expresión en Nasa Yuwe que traduce jigra o mochila. Las mochilas o ya'jas tienen una gran simbología en las cosmovisiones Nasa como quiera que representan el cosmos, pero también la matriz de la mujer, es decir en que en ella se carga la vida.

empresariales desde la comunidad. **Ya'ja Kwe'sx Kiwe Mhinxisa Ew.** Orienta todo lo relacionado con la producción agrícola. **Ya'ja Kwe'sx Umnxi Pwese'nxi Eçx Eçx Fxizenxi.** Es encargada de la promoción del deporte y el buen uso del tiempo libre (Diario Oficial No. 48.581 de 12 de octubre de 2012).

**Gobiernos propios de los Territorios Ancestrales de Toribio, San Francisco y Tacueyó, municipio de Toribio.** En 2019 se, durante el solsticio de verano, el 21 de junio, se implementaron los gobiernos propios en los Territorios Ancestrales de Toribio, San Francisco y Tacueyó, los tres ubicados en el municipio de Toribio, norte del Cauca, que en estos territorios se denominan **Nasawe'sxtx üus Dxijju Nxu'txpesa** (nuestro gobierno propio).

El pueblo nasa de (Tacueyó, Toribio y San Francisco) en cumplimiento de los mandatos emanados en los diferentes congresos, fortaleciendo las formas propias de gobierno, recuperando y revitalizando nuestra identidad como pueblos ancestrales, para posicionar la autoridad desde la espiritualidad en la familia, preservar la armonía y el equilibrio del **WËT WËT FXI'ZENXI** en el territorio y regular la vida en comunidad, implementamos la autoridad **Neehwe'sx** como estructura de gobierno propio (Documento inédito, **Neehwe'sx** de Tacueyó, 2020).

En estos territorios ancestrales los gobiernos propios se denominan **Neehwe'sx**<sup>8</sup> y tienen la misma fuente cosmogónica que en los demás territorios Nasa. Una de las características de estos gobiernos Propios es que se apoyan en otros líderes locales, buscando ampliar la espiral del poder local:

---

<sup>8</sup> El pueblo Nasa, no tiene unidad lingüística plena, por eso en cada región se pronuncia y se escribe el mismo concepto de diferente manera, así los **Nej Wesx** de Jambaló, son los mismos **Neehwe'sx** de Toribio, solo que lo escriben de manera diferente.

El territorio ancestral se encuentra regulado por los Kiwe Thë' (Médicos Tradicionales), los Neehwe'sx (Autoridad Tradicional) y Kwe'sx Pkhakhenxi (La Asamblea), quienes para el cumplimiento de sus funciones se apoyan en los Neehwe'sxna Nxu'txpenas (Comisión de seguimiento y control a la autoridad), Taç Thegnas (Representante Legal), Yaçthey Neehwe'sx (Ex autoridades), Kwe'sx Eçte Jiinas (Nuestros Jurídicos), Neehwe'sxna Pu'yaksawe'sx (Programas de apoyo), Khabuwe'sx (Alguaciles) y Kiwe Thegnas (Guardia Indígena), cuyo deber es vigilar los comportamientos sociales, políticos, económicos territoriales y espirituales de la comunidad (Documento inédito, Neehwe'sx de Tacueyó, 2020)..

Complementan estas estructuras de poder, los Khabuwe'sx, que son las autoridades veredales y son quienes tienen contacto directo con los comuneros y comuneras en sus lugares de vivienda. Las representaciones del gobierno propio, Neehwe'sx, que recogen la tradición cosmogónica Nasa en estos territorios ancestrales de Toribio, Tacueyó y San Francisco son: “el Sat Ne'jwexs, el que guía y orienta, el Tu'tenas, el comunicador y el Yat ul we'sx, encargado del equilibrio social y físico de la comunidad; estas se complementan con el Taç Thegnas, representante legal y otras dos o tres de acuerdo a la necesidad y particularidad de cada territorio. Para llegar a ser Neehwe'sx se requiere del siguiente perfil:

Ser nasa con espíritu de servicio comunitario, humilde y honesto. Mayores, mujeres y jóvenes con conocimiento y saber desde la ley de origen, normas naturales, espirituales y experiencia en trabajos políticos y comunitarios. Nasas con capacidad de escuchar y acatar las orientaciones de los Kiwe Thë' y de la comunidad. Nasas con capacidad de desarrollar trabajo en equipo con miras a fortalecer el gobierno propio.

## **Conclusiones**

En un primer momento es necesario discutir la relación y divergencia que se entreteje entre un modelo de gobierno impuesto por el pensamiento colonizador (estructura en la cual se plantea el gobierno actual) y el planteado desde el pensamiento de gobierno propio Nasa. En el primero se conserva una forma de gobernar hereditaria, acostumbrado a no sacrificar el orden impuesto por la dinastía, puesto que alterarlo, podría significar cambios que ponen en riesgo el orden establecido, como lo plantea Maquiavelo en su obra El Príncipe, por tanto, esta es una de las tantas estrategias con las cuales se ha impuesto el poder político para gobernar al pueblo, donde además de establecer relaciones verticales con el mismo, no se tenía en cuenta, hasta antes de 1991 la diversidad cultural. En este tipo de gobernanza también se establece una relación semejante pero no igual a la de gobierno propio Nasa, entre Dios, gobierno y pueblo, cuando la monarquía como sistema político tenía como líder al rey, representante de Dios en la tierra y con poder absoluto para gobernar sobre su pueblo. Frente a este tipo de gobernanza impuesta por un pensamiento colonizador, la Comunidad Nasa del norte del Cauca en Jambaló, Toribío y Corinto establecen desde la originalidad de su pensamiento un gobierno propio, donde se denota otro tipo de relacionamiento entorno a la construcción de una democracia directa, que está en armonía constante con la divinidad.

El contexto social en el cual surge la estructura Nej Wesx, Neeh we's o Sat Wesx, responde a la problemática que tiene una comunidad en medio de la pugna de poderes políticos, económicos y militares, quienes pese a sus diferencias ideológicas, al interior de su organización siguen conservando una estructura de poder dominante y vertical, donde cada grupo subversivo o militar defiende sus propios intereses, dejando en el medio del hostigamiento a gran parte de la comunidad; ante esta situación de polarización que se experimenta en el territorio, la creación de un gobierno alterno al que plantean grupos de poder que hacen presencia en el territorio de la comunidad Nasa, le ha permitido a estas comunidades replantear su gobernanza a partir de una estructura distinta, como lo es el gobierno propio donde el pensamiento colectivo y cosmogónico orienta la dinámica de una democracia comunitaria.

Las comunidades Nasa del norte del Cauca, al igual que las asentadas en los diferentes territorios tienen claro que la asimilación del gobierno propio, el Nej Wesk es una acción de identidad y por lo tanto de poder, que los lleva a consolidarse como sociedades autónomas, capaces de regirse por sus principios y sus leyes.

Los gobiernos propios Nasa, si bien responden a una visión cosmogónica de su pueblo, transmitida de generación en generación, se adaptan a las particularidades de cada territorio; así en algunos, los integrantes del Nej Wesk son solo cuatro, en consonancia con la tradición, en otros son 5, 6 o hasta 7 y mientras que algunos territorios la vigencia de su periodo de gobierno es de 2 años, en otros es de 3 y en otros hasta 4 años.

### **Referencias**

Arte y Cultura Nasa (s.f.). Estructura Nej Wesx - autoridad tradicional - sistema de gobierno propio Jambalo. En: <http://dxihanipkwet.blogspot.com/p/estructura-nej-wesx.html>.

Brown, J., & Tidwell Cullen, T. (2005) Indigenous peoples at the World Summit on the Information Society. *Cultural Survival Quarterly*, 29(2), 13-15.

C169 - Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989 (núm. 169). Recuperado en junio de 2020 de [https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100\\_ILO\\_CODE:C16](https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C16)

Castaño Canoas, Máryuri (2015). La planeación en el municipio y resguardo de Jambaló (Colombia). *Campos* / Vol. 3, N.º 2 / julio-diciembre de 2015 / Bogotá, D. C. / Universidad Santo Tomás / pp. 239-260. Recuperado de: [file:///D:/Users/Usuario/Downloads/3241-Texto%20del%20art%C3%ADculo-10595-1-10-20170518%20\(1\).pdf](file:///D:/Users/Usuario/Downloads/3241-Texto%20del%20art%C3%ADculo-10595-1-10-20170518%20(1).pdf)

Comunidad / Lugar: Norte del Cauca (s.f.). En (Observatorio de territorios étnicos y campesinos.

Recuperado de: <https://www.etnoterritorios.org/VallesInterandinos.shtml?apc=h-xx-1-&x=11#:~:text=La%20zona%20norte%2Dcaucana%20se,Miranda%2C%20Padilla%2C%20Jambal%C3%B3%2C%20Caldono>

Constitución Política de Colombia (1991). Recuperada en junio de 2020 de:

<https://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Colombia/colombia91.pdf>

De Sousa Santos Boaventura (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (encuentros en Buenos Aires). Buenos Aires: CLACSO, agosto 2006. 110 páginas.

Decreto 1088 de 1993. Sistema único de información normativa. Recuperado de:

<http://www.suin-juriscal.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Decretos/1221761>

Decreto 1953 de 2014 (octubre 7). Por el cual se crea un régimen especial con el fin de poner en funcionamiento los Territorios Indígenas respecto de la administración de los sistemas propios de los pueblos indígenas hasta que el Congreso expida la ley de qué trata el artículo 329 de la Constitución Política. En

[https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma\\_pdf.php?i=59636](https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma_pdf.php?i=59636)

Decreto 1953 sobre Régimen especial para Territorios indígenas establece (2012). Recuperado en junio de 2020 de:

<https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Desarrollo%20Territorial/DECRETO%201953%20DEL%2007%20DE%20OCTUBRE%20DE%202014.pdf>

Decreto 2333 de 2014 (noviembre 19). Por el cual se establecen los mecanismos para la efectiva protección y seguridad jurídica de las tierras y territorios ocupados o poseídos ancestralmente y/o tradicionalmente por los pueblos indígenas acorde con lo dispuesto en los artículos 13 y 14 del Convenio número 169 de la OIT, y se adicionan los artículos 13,



16 y 19 del Decreto número 2664 de 1994. En: <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Decretos/1437757>

Documento inédito, Neehwe'sx de Tacueyó, 2020.

El 94% de la población de Jambaló es Nasa, (Plan de Desarrollo municipal de Jambaló (2016-2019). En: [http://alcaldia-municipal-de-jambalo-en-cauca.micolombiadigital.gov.co/sites/alcaldia-municipal-de-jambalo-en-cauca/content/files/000002/55\\_plan-de-desarrollo-vigencia-20162019.pdf](http://alcaldia-municipal-de-jambalo-en-cauca.micolombiadigital.gov.co/sites/alcaldia-municipal-de-jambalo-en-cauca/content/files/000002/55_plan-de-desarrollo-vigencia-20162019.pdf)

Estructura Política del CRIC (s.f.). Recuperado en junio de 2020, de: <https://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/consejeria/estructura-politica-del-cric/>

Ley de origen Nasa (s.f.). En Proyecto Nasa. Un sueño para continuar con las raíces en la tierra. Recuperado en junio de 2020 de: [http://www.proyectonasa.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=32&Itemid=202](http://www.proyectonasa.org/index.php?option=com_content&view=article&id=32&Itemid=202)

Montoya, Gina Paola, Quiguanás Cuetia, Abraham y Bototó Vitonás Cesar Alberto (2015). Poder en espiral: acción política y Gobierno Propio en territorios ancestrales de Jambaló y Toribío. Trabajo de Grado en la modalidad de Monografía para optar al título de Magíster en Ética y Filosofía Política. Popayán. Universidad del Cauca.

Proceso etnoeducativo de las comunidades Nasa (2012.) Las Computadoras como herramientas para el Fortalecimiento Organizativo del Resguardo de Corinto. UNICAUCA – UNICEF.

Programa de comunicación Jambaló Cauca (2017). Territorio de Jambaló continúa en su ejercicio de gobierno propio. 9 mayo, 2017. Recuperado de <https://www.cric-colombia.org/portal/territorio-de-jambalo-continua-en-su-ejercicio-de-gobierno-propio/>

Sisco Manuel (2019). Intervención en Foro de territorios ancestrales y gobierno propio territorio ancestral de Tukh Sek (Toéz Caloto) Norte del Cauca. Febrero 14 de 2019.

Suárez Higuera, E. G. (2020). REINTERPRETACIÓN PICTOGRÁFICA DE LA ESPIRAL EN ALGUNAS CULTURAS INDÍGENAS DE COLOMBIA. *Lingüística Y Literatura*, 41(77), 432-468. <https://doi.org/10.17533/udea.lyl.n77a19>

Valencia M.A. Ibarguen A.Y. Moreno E.M. Mosquera M.M. Rivera Y.R. Scarpetta M. (2018). Saberes y prácticas territoriales ancestrales del Consejo Comunitario Aires de Garrapatero y el Municipio y Resguardo Indígena de Jambaló (Norte del Cauca) en la construcción de paz territorial. Trabajo de grado de la maestría en Gobierno. Cali. Universidad ICESI

Viluche Joaquín (2019). Intervención en Foro de territorios ancestrales y gobierno propio territorio ancestral de Tukh Sek (Toéz Caloto) Norte del Cauca. Febrero 14 de 2019.

Yatacué Oneida (2018). Entrevista personal. El Guanabanal, Corinto, Cauca. Año nuevo Nasa de 2018 (22 de junio).

Yule Marcos (2015). Citado por Montoya, Quiguanás y Bototó, 2015)

Yule Marcos (2019). Intervención en Foro de territorios ancestrales y gobierno propio territorio ancestral de Tukh Sek (Toéz Caloto) Norte del Cauca. Febrero 14 —de 2019.

Yule yatacué, Marcos y Vitonás Pavi, Carmen. Pees Kupx fxi'zenxi. La metamorfosis de la vida. Proyecto Nasa, Toribío, Cauca, 2004 y VITONÁS NOSCUÉ, Arquímedes. Documento resumen basado en La Metamorfosis de la vida de Marcos Yule Yatacué.

Anexo 10. Ponencia y capítulo de libro: “Representaciones sociales de la Ecología de los Saberes y del Buen Vivir y como estrategias de paz y convivencia en territorios indígenas, afectados por la violencia en el sur occidente de Colombia”.

Nota. Está en revisión el artículo para presentarlo al Congreso Internacional Nodos del Conocimiento.