

PAISAJES DE OLVIDOS Y VIOLENCIAS:  
Luchas por la identidad cultural  
del pueblo Kumba

CRISTIAN DARIO ALZATE OCAMPO



PHD. MIGUEL ALBERTO GONZÁLEZ GONZÁLEZ  
DIRECTOR DE TESIS,  
LÍNEA DE INVESTIGACIÓN HORIZONTES HUMANOS  
UNIVERSIDAD DE MANIZALES



PAISAJES DE OLVIDOS Y VIOLENCIAS:  
LUCHAS POR LA IDENTIDAD CULTURAL EN EL PUEBLO INDÍGENA KUMBA

CRISTIAN DARÍO ALZATE OCAMPO

PhD. MIGUEL ALBERTO GONZÁLEZ GONZÁLEZ

Director de Tesis, Línea de Investigación Horizontes Humanos

Tesis presentada para optar por el título de  
Doctor en Formación en Diversidad

UNIVERSIDAD DE MANIZALES  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS  
DOCTORADO FORMACIÓN EN DIVERSIDAD  
MANIZALES

2025

**Dedicatoria**

A la musa que me dio la vida, Lucero

A la musa compañera de viaje, Luz

A la musa que me enseñó a amar, Zara

A la musa de la Poesía

A la musa de la historia

## **Agradecimientos**

Agradezco profundamente al profesor Miguel Alberto González González por acogerme en momentos de soledad al inicio del doctorado y por brindarme sus valiosas asesorías, que se convirtieron en un reto a lo largo del proceso investigativo. Su generosidad de haber compartido desde la humanidad en distintos espacios académicos, su compañía cercana durante la pasantía en Brasilia, y su palabra precisa pero disruptiva que transgreden los espacios colonizados, me han inspirado profundamente. Gracias a su ejemplo, he aprendido lo que significa ser un maestro para la vida, uno que enseña con esperanza y transforma a través de la dedicación.

A la Secretaría de Educación de Manizales por concederme el tiempo necesario para llevar a cabo el doctorado y mi pasantía doctoral, un espacio que ha sido fundamental para mi crecimiento pedagógico y que ha enriquecido significativamente mi práctica como docente.

Agradezco a Lucerito, mi madre, por estar siempre a mi lado en los momentos buenos y en los difíciles, por brindarme su consejo oportuno, por su amor incondicional y por comprender mis prolongadas ausencias en los encuentros familiares durante el último tiempo.

A mi padre, a mis hermanas, a mis sobrinos, a mi familia extendida por parte de mi esposa, por brindarme ánimo constante, por preguntar cómo iba, por el interés mostrado, el cariño, por su presencia incondicional y mostrarme toda su admiración a lo largo de este caminar profesional.

A mi esposa y mi hija, porque sin el amor y el calor de hogar con el que me cubren cada día, no habría sido posible continuar. Gracias por su paciencia infinita en medio de mis afanes, crisis y desmotivaciones; siempre estuvieron ahí apoyándome y brindándome la energía necesaria para no desfallecer. Por entender los sacrificios en términos de tiempo que tuvimos que atravesar, su presencia diaria fue el combustible que me dio la certeza de que todo valió la pena.

Al pueblo Kumba, por permitirme ser parte de sus vidas, por enseñarme el valor de las cosas simples y vitales, por mostrarme la importancia de respirar aire puro y contemplar la belleza infinita de los paisajes en la vereda La Iberia. Gracias por hacerme sentir en casa cada vez que me acogieron, por compartir sus palabras y sus historias, por abrirme las puertas de su territorio. Siempre los consideraré mi familia, y su generosidad ha dejado una huella que jamás se borrará.

A Don Alirio y Mario, mi más sincero agradecimiento por todas las conversaciones que compartimos y por apoyar esta idea desde el principio. Gracias por acoger a mi familia, a Elenita y Zara, como parte del pueblo Kumba, Gracias por darme la oportunidad de conectarme con los ancestros, por abrirme las puertas a sus enseñanzas y permitirme sumergirme en la riqueza de su cultura. Sus palabras y su acompañamiento han sido esenciales en este proceso de aprendizaje y crecimiento.

Agradezco a la Madre Divina, a la Madre Tierra, dadora de vida, y a todos los dioses que mantienen el equilibrio cósmico. Gracias a ellos por hacer posible que habite en mí un soplo de vida, que me ha permitido iniciar y culminar esta travesía de experiencia vital.

## TABLA DE CONTENIDO

<b>PRESENTACIÓN</b> .....	10
<b>AURORA</b> .....	17
<b>1. Planteamiento del Problema</b> .....	18
<b>2. Pregunta de Investigación</b> .....	19
<b>3. Objetivos de Investigación</b> .....	20
3.1. <i>Objetivo General</i> .....	20
3.2. <i>Objetivos específicos</i> .....	20
<b>4. Justificación</b> .....	21
4.1. <i>Relevancia Cultural y Social</i> .....	22
4.2. <i>Visibilización y Reconocimiento</i> .....	22
4.3. <i>Contribución Académica</i> .....	22
4.4. <i>Impacto en Políticas Públicas</i> .....	23
4.5. <i>Fortalecimiento de Estrategias Comunitarias</i> .....	23
<b>5. Estado Del Arte</b> .....	23
<b>6. Referenciación Teórica</b> .....	30
6.1. <i>Horizonte de sentido Identidad cultural y Territorio</i> .....	31
6.2. <i>Horizonte de sentido Violencia multifacética y olvidos</i> .....	38
6.3. <i>Horizonte de sentido La narrativa como construcción de sentido y reivindicación</i> .....	44
<b>7. Diseño Metodológico</b> .....	48
7.1. <i>Cartografías del Método</i> .....	49
7.2. <i>Ruta de interpretación narrativa</i> .....	51
<b>8. Geolocalización Del Territorio</b> .....	54
<b>CAPITULO I</b> .....	57
<b>APOROBIOGRAFÍA: PAISAJES DE MI RELATO VITAL</b> .....	57
<b>1.1. Fisuras en el tiempo</b> .....	58
<b>1.2. La violencia encuentra múltiples formas de habitar la vida.</b> .....	62
<b>1.3. Tejidos de alteridad que enlazan</b> .....	64
<b>1.4. La literatura me acompaña</b> .....	65
<b>1.5. Caminos por territorios olvidados</b> .....	67
<b>1.6. Pedagogías de la memoria y la dignidad</b> .....	69
<b>1.7. Tejer saberes con el otro</b> .....	70

<b>CAPITULO II</b> .....	72
PAISAJES DEL OLVIDO: FRAGMENTOS DE LA MEMORIA KUMBA.....	72
<b>2.1. Primeras palabras. Un preludeo al olvido y la memoria</b> .....	73
<b>2.2. Retrospectivas de memoria y olvido</b> .....	74
<b>2.3. Huellas borradas del tiempo:</b> .....	77
<b>2.4. Fragmentos del olvido: tramas de la existencia</b> .....	80
<b>2.5. Comprensiones narrativas del olvido profundo</b> .....	84
<b>CAPITULO III</b> .....	91
PAISAJES DEL DESPOJO: VIOLENCIAS VIVIDAS POR EL PUEBLO KUMBA.....	91
<b>3.1. Apertura al relato</b> .....	92
<b>3.2. Memoria Kumba: trazas de una historia fragmentada</b> .....	94
<b>3.3. Configuraciones históricas de la violencia: una lectura situada desde el pueblo Kumba</b> .....	97
<b>3.4. Cartografías del dolor: memorias territoriales y persistencia de la violencia</b> .....	103
<b>3.5. El territorio como archivo de violencia y re-existencia</b> .....	104
<b>3.6. El filo del despojo: memorias del cuerpo y la tierra violentada</b> .....	104
<b>3.7. Subalternidad territorial: dominación, olvido y resistencia frente al poder mayoritario</b> .....	112
<b>3.8. Resonancias del Tiempo</b> .....	115
<b>3.9. Lenguaje Simbólico frente a la violencia: memorias vivas del territorio</b> .....	122
<b>CAPITULO IV</b> .....	126
PAISAJES DE RESISTENCIA: MEMORIA VIVA Y PERVIVENCIA CULTURAL DEL PUEBLO KUMBA.....	126
<b>4.1. Preludeo a la pervivencia: Introducción a la memoria Kumba</b> .....	127
<b>4.2. Raíces que no se Rinden</b> .....	129
<b>4.3. Semillas de permanencia: Estéticas de la resistencia Kumba</b> .....	130
<i>4.3.1. Fiestas Tradicionales: El Kañarí: Expresión Tradicional Y Cultural Kumba</i> .....	130
<i>4.3.1.1. Génesis del Kañarí</i> .....	131
<i>4.3.1.2. Kañarí simbología y construcción de sentido</i> .....	133
<i>4.3.2. La Lengua Propia Como Práctica De Resistencia</i> .....	135
<i>4.3.3. Espiritualidad Y Cosmosentir</i> .....	138
<i>4.3.3.1. Ritualidad Kumba: territorio, espíritu y naturaleza</i> .....	139
<i>4.3.3.2. El abrazo de Nuyarak: relato vital del encuentro espiritual con el territorio</i> .....	140

4.3.3.3. <i>La relación sagrada del pueblo Kumba con los ciclos de las cosechas</i> .....	142
4.3.4. <i>Cosmosentir Kumba emergencia ontológica del yo que observa al yo que siente</i>	143
4.3.5. <i>Las Resistencias Que Se Manifiestan En El Arte</i> .....	145
4.3.5.1. <i>La Música: En La Construcción De Las Historias Kumba</i> .....	146
4.3.5.2. <i>La danza tradicional como resistencia estética</i> .....	148
4.3.5.3. <i>La pintura resistencia estética y afirmación cultural</i> .....	149
4.3.5.4. <i>El muralismo indígena: narración de historias colectivas</i> .....	150
4.3.6. <i>La educación en Simbiosis de la identidad del pueblo Kumba</i> .....	151
4.3.7. <i>La tradición oral como vinculo formativo</i> .....	152
4.3.8. <i>La medicina tradicional como práctica de la sabiduría ancestral</i> .....	153
<b>CAPITULO V</b> .....	155
<b>PAISAJES QUE NARRAN: VOCES DE LA MEMORIA ENTRE OLVIDOS Y VIOLENCIAS</b>	155
<b>5.1. Historias de resistencia comunitaria</b> .....	156
<b>5.2. HISTORIA DE VIDA 1</b> .....	157
5.2.1. <i>Memorias de resistencia en territorios golpeados por la violencia</i> .....	158
<b>5.3. HISTORIA DE VIDA 2</b> .....	160
5.3.1. <i>Identidad y cultura: la defensa de la memoria en tiempos de conflicto</i> .....	161
<b>5.4. HISTORIA DE VIDA 3</b> .....	163
5.4.1. <i>Tejiendo paz a través de la expresión artística</i> .....	164
<b>5.5. HISTORIA DE VIDA 4</b> .....	167
5.5.1. <i>Tierra de Anhelos: Conexión y Experiencia en Raíces Profundas</i> .....	168
<b>5.6. HISTORIA DE VIDA 5</b> .....	171
5.6.1. <i>La resistencia de amor profundo frente a la adversidad</i> .....	172
<b>CONCLUIR POR LOS PAISAJES DE LO POSIBLE</b> .....	175
<b>6.1. Reflexiones finales y caminos por seguir</b> .....	176
<b>6.2. La educación Kumba</b> .....	178
<b>6.3. Conexión del cosmosentir Kumba</b> .....	179
<b>REFERENCIAS</b> .....	181

## TABLA DE ILUSTRACIONES

<i>Ilustración 1</i> Cosmosentir. Dibujo y pintura Elaboración propia .....	1
<i>Ilustración 2</i> Antes de amanecer. Dibujo y pintura Elaboración propia .....	17
<i>Ilustración 3</i> Estado Del Arte. Fuente. Elaboración Propia .....	25
<i>Ilustración 4</i> Marco Teórico. Elaboración Propia .....	31
<i>Ilustración 5</i> Mapa conceptual Los horizontes de la razón II. Elaboración propia .....	32
<i>Ilustración 6</i> Mapa conceptual América profunda. Elaboración propia .....	34
<i>Ilustración 7</i> Mapa conceptual Filosofía andina. Elaboración propia .....	37
<i>Ilustración 8</i> Mapa conceptual Violencia cultural. Elaboración propia .....	39
<i>Ilustración 9</i> Mapa conceptual. De la dependencia Histórico – estructural a la colonialidad / descolonialidad del poder. Elaboración propia .....	41
<i>Ilustración 10</i> Mapa conceptual. Violencias (Re) encubiertas. Elaboración propia .....	43
<i>Ilustración 11</i> Mapa conceptual. Aporobiografía. Elaboración propia .....	44
<i>Ilustración 12</i> Mapa mental. La investigación Biográfico - narrativa en Educación. Elaboración propia .....	47
<i>Ilustración 13</i> Trazas De La Investigación. Elaboración Propia .....	49
<i>Ilustración 14</i> Cartografía Del Método. Elaboración Propia .....	50
<i>Ilustración 15</i> Prefiguración: El Mundo Ya Configurado. Elaboración Propia .....	51
<i>Ilustración 16</i> Configuración: El mundo que se narra. Elaboración Propia .....	52
<i>Ilustración 17</i> Refiguración: Comprensiones de sentido. Elaboración Propia .....	53
<i>Ilustración 18</i> Ubicación Geográfica Municipio De Riosucio – Caldas - Colombia .....	54
<i>Ilustración 19</i> distribución Parcialidades Indígenas De Riosucio – Caldas .....	55
<i>Ilustración 20</i> Toma Aérea De La Vereda La Iberia De Riosucio. Foto Cristian Alzate O. ....	55
<i>Ilustración 21</i> Paisaje de mi relato vital. Dibujo y pintura Elaboración propia .....	57
<i>Ilustración 22</i> Camino De Olvido. Dibujo Y Pintura Elaboración Propia .....	72
<i>Ilustración 23</i> Paisajes del despojo. Dibujo y pintura elaboración propia .....	91
<i>Ilustración 24</i> Presencia Grupos Armados En La Vereda La Iberia. ....	110
<i>Ilustración 25</i> Publicación Periódico La Patria Año 2014 .....	118
<i>Ilustración 26</i> Publicación Periódico La Patria Año 2017 .....	119
<i>Ilustración 27</i> Publicación Periódico La Patria Año 2019 .....	121
<i>Ilustración 28</i> Conexión Ancestral. Dibujo Y Pintura Elaboración Propia .....	126
<i>Ilustración 29</i> Fiesta Tradicional Pueblo Kumba. Fuente Propia .....	135
<i>Ilustración 30</i> Procesos De La Lengua Propia. Fuente Mario Guerrero Cañas .....	137
<i>Ilustración 31</i> Perspectivas De Territorio. Fuente Propia .....	142
<i>Ilustración 32</i> Manifestaciones Del Arte Kumba. Fuente Propia .....	146
<i>Ilustración 33</i> Encuentros. Fuente Propia .....	155
<i>Ilustración 34</i> Herencia Kumba. Fuente Propia .....	175

## INDICE DE TABLAS

<i>Tabla 1</i> Categoría Gnoseológica: Violencias que afectan las comunidades indígenas .....	25
<i>Tabla 2</i> Categoría Gnoseológica: Resonancias de la Memoria y olvido en comunidades indígenas .....	27
<i>Tabla 3</i> Categoría Gnoseológica: Formas de Resistencias indígenas .....	28
<i>Tabla 5</i> Cartografía social y sagrada dentro del territorio .....	56
<i>Tabla 5</i> Cartografía social y sagrada dentro del territorio .....	56
<i>Tabla 6</i> Diego: en las fisuras del concreto renace la vida .....	157
<i>Tabla 7</i> Steycy Raíces y resiliencia .....	160
<i>Tabla 8</i> Doña Inés: Entre arte y memoria .....	163
<i>Tabla 9</i> Don Omar: La familia como ética del cuidado .....	167
<i>Tabla 10</i> Doña Esperanza: Fortaleza y tradición .....	171

## PRESENTACIÓN

*“Si no escalas las montañas, jamás podrás ver el paisaje.”*

*(Pablo Neruda)*

Y es aquí donde el camino escarpado cobra sentido, donde cada paso en la travesía por revelar, describir y descubrir nuevos paisajes se convierte en parte esencial del recorrido. Un trayecto que se bifurca en múltiples caminos, donde cada huella puede ser indeleble o desvanecerse con el viento, según como se inscriba en la memoria del andar. En ese ir y venir, el camino traza escenarios colmados de preguntas que, quizá, no hallen respuesta inmediata, pero que al avanzar retornan transformadas, como nuevas oportunidades para ser comprendidas y resueltas.

Esta investigación titulada *Paisajes de olvidos y violencias: Las luchas por la identidad cultural del pueblo indígena Kumba de Riosucio, Caldas*, que da lugar a mi tesis de doctorado, inicia su trasegar en el paisaje de mi propia vida, un relato autobiográfico que otorga sentido a mi inquietud, y que, más allá de limitarse a narrarme o definir un tema de investigación, representó un proceso de encuentro conmigo mismo. Como propone González M. (2021), ese autorrelato fue, ante todo, una forma de contrastarme y pensarme en relación con el asunto central de esta indagación, una preocupación que me ha acompañado durante años y que se vincula estrechamente con los pueblos indígenas, sus vivencias y sus cosmogonías. Fue así como, al caminar por esta búsqueda, encontré la huella fundante de mi propia vida en este acontecimiento, que hoy se convierte en el eje vital de esta investigación.

Es así como la pregunta por el sentido de los olvidos y las violencias a los que se ven enfrentados los seres humanos y los grupos sociales ha rondado de manera persistente mis pensamientos hasta instaurarse como el eje central de esta investigación. Más que un tema de

estudio se ha transformado en un asunto de vida, en una fuerza interior que me impulsa a explorar el olvido y la violencia que cohabitan en distintos escenarios y como de ellos se derivan prácticas de resistencia. A través de este proceso, se va trazando un sendero en el paisaje aún desconocido de aquello que deseo comprender, una ruta que entrelaza la búsqueda del conocimiento con mi experiencia vital.

En este asunto, las huellas de la historicidad emergen como una forma de comprender el significado profundo del sentir Kumba y los caminos que, como pueblo, han transitado en su vivencia de paisajes fríos, oscuros de los olvidos y las violencias y, en ocasiones, soleados y brillantes en sus prácticas de resistencia. Al mismo tiempo, me han permitido entender mis propios rastros, los interrogantes que me provocan y que aquí intento resolver.

Desde mis investigaciones, tanto en el pregrado como en la maestría, he indagado por los paisajes de resistencia, entendidos como escenarios cargados de actos de oposición y lucha frente a diversas formas de dominación e injusticia. Estos paisajes, trazados por la fuerza de la memoria y el deseo de transformación, entrelazan nuevas construcciones sociales y culturales. En ellos permanecen huellas visibles e invisibles de las luchas, que actúan como anclajes profundos de la memoria colectiva y conforman formas de habitar, recordar y resistir.

Después de varios años, y tomando el doctorado como pretexto y oportunidad, pude centrar la mirada en el pueblo Kumba, una de las comunidades indígenas de Riosucio, profundamente atravesada por el olvido y la violencia. Su cotidianidad se desarrolla en un vaivén constante entre las prácticas ancestrales y la influencia de la postmodernidad por mantener viva su identidad cultural.

Esta investigación es el resultado de varios años de acompañamiento, trabajo e indagación con la comunidad. Caminar entre la bruma de lo incierto abrió un claro en el horizonte de mi estudio, en una búsqueda que me retorna a Riosucio lugar que conocí a través mi experiencia laboral en la formación continuada de maestros, el cual me llevó a acercarme a los resguardos indígenas que configuran la identidad de este territorio y, especialmente al pueblo

indígena Kumba, que con generosidad me acogió. Sus vivencias, memorias y cosmogonías no solo han nutrido esta investigación, sino que también han permeado la revelación de mis propias historias, resignificando mi mirada y convirtiéndose en un espejo que me permite comprender desde lo profundo mi lugar en este trayecto investigativo.

La estructura de esta investigación se configura a partir del paisaje como metáfora, una noción que ha ejercido una profunda atracción en mí desde los inicios de mi formación en el pregrado. En este marco, el paisaje ha trascendido para mí más allá de ser una simple realidad geográfica o visual, se ha convertido en una construcción simbólica, afectiva y relacional que se teje entre la memoria, la experiencia y la cultura.

Es un escenario vivo, cargado de huellas visibles e invisibles, donde confluyen las marcas del pasado, los sentidos del presente y las proyecciones del porvenir. En este sentido, el paisaje se convierte en memoria situada, relato encarnado y territorio sentido; una clave interpretativa desde la cual se articula la mirada investigativa y se abre camino a la comprensión del vínculo entre el sujeto, el territorio y la historia compartida con el pueblo Kumba.

El paisaje de esta investigación se construyó a partir del trabajo de campo realizado en la vereda la Iberia, territorio del pueblo Kumba, y de una profunda revisión documental. Estos dos ejes articuladores – la experiencia en territorio y el análisis de fuentes – permiten estructurar y dar coherencia al desarrollo de la investigación, la cual se presenta en los siguientes capítulos:

**Aurora:** Este apartado, que simboliza el claro previo al amanecer en la construcción textual, presenta la ruta investigativa trazada como línea vital dentro del trayecto general de la investigación. Aquí se delinear los senderos por transitar y se establece la bitácora que orienta el recorrido metodológico, teórico y experiencial de esta indagación.

**Capítulo I** Este capítulo, denominado ***Aporobiografía: Paisajes de mi relato vital*** recoge memorias y explora los recovecos de la narrativa autobiográfica del autor, difuminando las fronteras entre las huellas del pasado personal y las interacciones con el otro.

Desde allí, se narra el sentido de las violencias y los olvidos que, al interpelarme en mi trayecto vital, me han invitado a tejer esta trama de sentido.

Se trata de un paisaje de amanecer que se inicia en la infancia y que reafirma mi ser en el tiempo, permitiéndome comprender la construcción progresiva de mi horizonte de sentido. Cada acontecimiento de vida ha sido consolidado desde una perspectiva reflexiva, en diálogo constante con las preguntas que me han llevado a transitar este trayecto investigativo que aquí comienza a desplegarse.

Este relato se encuentra acompañado por las voces de Miguel González, Germán Guarín, Jorge Larrosa, Byung Chul Han, cuyas ideas han iluminado el camino de esta búsqueda personal y colectiva.

**Capítulo II** este capítulo, denominado ***Paisajes del olvido: Fragmentos de la memoria Kumba*** revela las formas en que la memoria y el olvido se manifiestan como una dicotomía de significado que construye la historia vital del pueblo indígena Kumba. A través de una mirada reflexiva, se reconfigura el territorio no solo como espacio geográfico, sino como un lugar cargado de sentido, donde la memoria se entreteje con el olvido, y ambos se expresan en símbolos, conflictos y procesos de reconstrucción identitaria.

Se describen aquí los olvidos sufridos por el pueblo Kumba, evidentes tanto en las representaciones de los acontecimientos como en las subjetividades colectivas que otorgan sentido a su experiencia. Las formas en que los olvidos influyen en la construcción del presente se abordan desde una lectura que articula lo narrado y lo silenciado.

Este capítulo implica un recorrido por las huellas del pasado, revisadas tanto en los escasos registros escritos como en la tradición oral, donde los fragmentos de la memoria Kumba emergen como fuerza transformadora del sentido del presente y como base para la resistencia y la pervivencia cultural. que conversan con autores como Rodolfo Kusch, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Catherine Walsh, Josef Estermann, Paul Ricoeur, Joan – Carles Mèlich, Maurice Halbwachs.

**Capítulo III** este capítulo, denominado **Paisajes del despojo: Violencias vividas por el pueblo Kumba** retoma, desde una mirada retrospectiva, reflexiva y situada, los sucesos de violencia que se han entrelazado a lo largo del tiempo en el territorio Kumba. A través de relatos de la comunidad, se desentrañan las huellas profundas que estas violencias han dejado en la memoria colectiva y en la vida cotidiana de la comunidad.

Las acciones violentas vividas por el pueblo Kumba se configuran en este capítulo como un entramado complejo, donde cada tipo de violencia – estructural, simbólica, cultural, territorial y política- se entrecruza y actúa como eco y causa de otras. Para la comprensión de este entramado, el diálogo con autores como Boaventura de Sousa Santos, Rodolfo Kusch, Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo, Josef Estermann, Joan – Carles Mèlich, Johan Galtung, Silvia Rivera Cusicanqui; permiten profundizar en los sentidos que estas violencias adquieren en la subjetividad del pueblo Kumba, al visibilizar como muchas de ellas operan de forma silenciosa inscritas en las estructuras, los discursos y las prácticas cotidianas.

**Capítulo IV** Este capítulo denominado **Paisajes de resistencia: Memoria viva y pervivencia cultural del pueblo Kumba** retoma las experiencias y prácticas que la comunidad Kumba ha gestado para resistir frente a las violencias y los olvidos. En él se recoge el sentido espiritual, estético y cosmogónico que atraviesa la vida de la comunidad, permitiendo construir un relato que revela la huella de sus luchas por la pervivencia como pueblo ancestral.

Este relato teje la identidad cultural con las prácticas tradicionales, y se sitúa en el centro del análisis el simbolismo vital que contiene dichas prácticas, reconociendo en ellas un fundamento esencial para la subsistencia de la memoria colectiva. Al mismo tiempo, este capítulo representa una provocación para narrar mi propia experiencia en los encuentros vitales que me llevaron a *estar siendo* en prácticas de resistencia. Estas memorias, muchas veces silenciadas, me han permitido habitar la cotidianidad de la comunidad y vincular profundamente sus universos simbólicos con mi propio trayecto vital.

De esta manera, las vivencias ancestrales que se superponen a la adversidad se proyectan como lenguajes de esperanza, como formas profundas de lucha por la pervivencia, la resignificación de la memoria y afirmación de la identidad cultural del pueblo Kumba son interpeladas por las voces de autores como Vine Deloria, Boaventura de Sousa Santos, Eduardo Galeano, Gabriel García Márquez, Catherine Walsh, Rodolfo Kusch, Antonio Bolívar.

**Capítulo V** Este capítulo llamado **Paisajes que narran: Voces de la memoria entre olvidos y violencias** se construye en compañía de autores como Miguel Alberto González González, Joan – Carles Mèlich, Emanuel Levinás, Walter Benjamín, Antonio Bolívar; y constituye un encuentro con la palabra que emerge de las historias de vida de diversos actores de la comunidad Kumba. A través de sus relatos, se reconstruyen experiencias cargadas de sentido, en las que resuenan las huellas del olvido y las marcas de la violencia.

En este recorrido se exploran memorias vivas que revelan la subjetividad con la que cada persona ha habitado su experiencia vital, así como la carga simbólica que dicha vivencia encierra. La voz que resuena en estas narrativas, como acontecimiento íntimo y colectivo, constituye un paisaje que invita a lenguajear, reflexionar y emprender nuevas posibilidades de acción en un presente que se reconstruye, y en un futuro abierto a la dignidad, la resistencia y la esperanza.

A manera de cierre de este proceso escritural, **Concluir por los Paisajes de lo posible** constituye un apartado en el que emergen, en primer lugar, algunas reflexiones en torno a las vivencias, las intervenciones y, especialmente, al relato construido a lo largo de la investigación. Estas reflexiones se articulan con un interés particular en la fuerza colectiva del pueblo Kumba y en su capacidad para resistir y transformar la adversidad desde sus prácticas culturales, espirituales y comunitarias.

Los ejes centrales de este apartado, presentados a modo de conclusiones, no solo buscan sintetizar los aprendizajes y hallazgos del proceso investigativo, sino también ofrecer una

provocación a la reflexión crítica del lector, abriendo caminos hacia nuevas comprensiones y acciones posibles.

De igual manera, se proponen una serie de recomendaciones dirigidas tanto a la comunidad como a otros actores sociales y estatales, con el propósito de contribuir a la reafirmación de la identidad cultural del pueblo Kumba. Estas recomendaciones buscan también posicionar sus prácticas de resistencia como formas legítimas de visibilización, reconocimiento y transformación social.

## AURORA

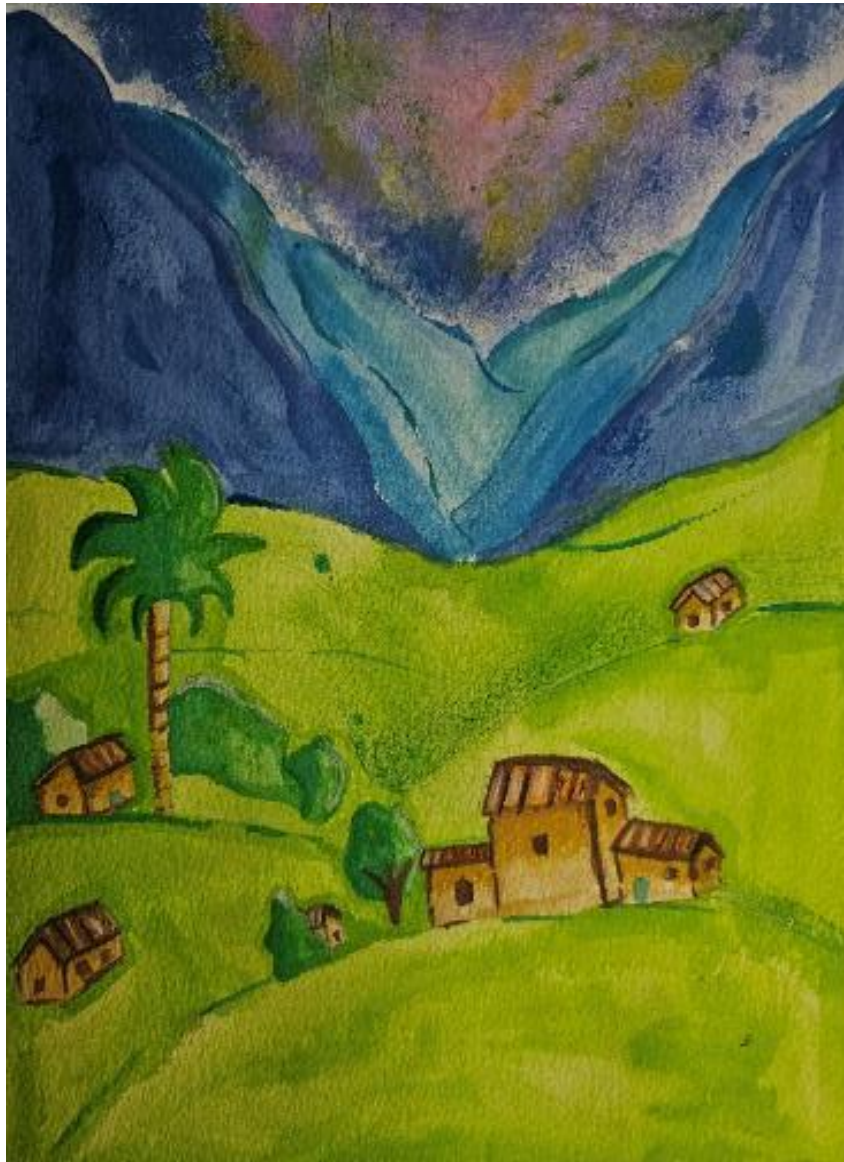


Ilustración 2 Antes de amanecer. Dibujo y pintura Elaboración propia

## 1. Planteamiento del Problema

Tratar de comprender los recortes de realidad ha sido una urgencia persistente en mi vida. Por ello, el origen de este texto se enlaza con el giro profundo de mi mirada hacia las memorias: aquellas donde resuenan las vivencias, los sentidos, los recuerdos y las trayectorias de vida que, a su vez, se entretajan con inquietudes intelectuales, interacciones sociales y el contexto que he decidido habitar desde esta investigación.

Ese primer resplandor de luz – lo que he nombrado mi *Aurora* – llegó cuando, después de recorrer mi propio relato autobiográfico, comprendí que el pueblo Kumba, asentado en la vereda la Iberia de Riosucio, Caldas, constituye el verdadero sentido de mi búsqueda.

Para tener un contexto previo, es importante señalar que el pueblo Kumba se asienta en las montañas de la vereda la Iberia, en medio de cinco cerros sagrados, lo que convierte este territorio en un espacio de profunda significación espiritual y cultural. La vereda se encuentra dentro del parcialidad indígena Cañamomo y Lomaprieta, un territorio que se extiende entre los municipios de Riosucio y Supía, en el departamento de Caldas.

En esta parcialidad convergen tres grupos étnicos: indígenas (de las familias Embera Chamí y Kumba), afrodescendientes y mestizos, quienes mantienen una compleja interacción sociocultural que define las dinámicas del territorio. Cabe señalar que, las comunidades indígenas son pueblos originarios, la comunidad afrodescendiente fue llevada a la región en época colonial para trabajar en las minas, y los mestizos son campesinos que no se reconocen como parte de ninguna comunidad indígena.

A lo largo de su historia, el pueblo Kumba ha sido fuertemente impactado por diferentes condiciones que datan de la época de la colonia hasta la actualidad, amenazando la pervivencia del pueblo.

Durante el conflicto armado, la zona rural del municipio de Riosucio – y particularmente la vereda La Iberia – fue fuertemente afectada por la violencia. Diferentes actores armados

hicieron uso del corredor estratégico montañoso entre los municipios de Riosucio, Supía, Marmato, Anserma (en Caldas); Caramanta y Támesis (en Antioquia) y de Guática y Quinchía (en Risaralda).

Grupos armados como el ELN, las FARC EP, las autodefensas Gaitanistas de Colombia y el grupo Cordillera generaron desplazamientos forzados, homicidios, amenazas y desapariciones forzadas. Según el Registro Único de Víctimas (RUV), en Riosucio registran 13.234 víctimas, de diferentes hechos victimizantes, siendo el desplazamiento forzado, el homicidio y la desaparición forzada los más representativos.

Tras la desaparición de los grupos armados en la región, el pueblo Kumba ha enfrentado nuevas formas de violencia y olvido, como la disputa territorial con el pueblo indígena mayoritario, entre otras situaciones que han amenazado su identidad cultural, llevándolos incluso al borde de la extinción. Sin embargo, el pueblo Kumba se niega a desaparecer: ha emprendido nuevos desafíos por la pervivencia, la afirmación cultural y la dignificación de su memoria histórica.

Actualmente, un grupo de líderes – entre ellos el *Kurikamayo* (gobernador indígena), los mayores, el *Naurikirma*, los cultores, el cabildo indígena – ha abanderado la causa de la reivindicación del pueblo Kumba. Aunque han vivido de frente las violencias y los olvidos, estos líderes han promovido prácticas de resistencia que preservan la identidad cultural de su comunidad.

Es en este grupo de miembros y mayores de la comunidad Kumba donde esta investigación ha centrado su mirada, buscando reconocer y visibilizar las prácticas de resistencia que les han permitido, a pesar de la adversidad, pervivir como pueblo y mantener viva su memoria.

## **2. Pregunta de Investigación**

Cuando se propone una investigación, es fundamental plantear de manera clara la pregunta de investigación. Sin embargo, pensar en la comunidad Kumba para definir una sola

pregunta resulta complejo, ya que todo lo que rodea la condición de ser Kumba es, en sí mismo, una invitación constante a indagar y a preguntar.

En este sentido, y para efectos de este ejercicio investigativo, la mirada se focaliza en las violencias, los olvidos y las formas que el Pueblo Kumba ha desarrollado para lograr su pervivencia, a pesar de las múltiples adversidades que los han llevado, en diferentes momentos históricos, casi hasta la desaparición.

Así, para esta indagación, defino como pregunta de investigación:

**¿De qué manera ha resistido el pueblo indígena Kumba del municipio de Riosucio, Caldas, las violencias y los olvidos como parte de su proceso de afirmación?**

### **3. Objetivos de Investigación**

#### *3.1. Objetivo General*

Interpretar las formas en que el pueblo indígena Kumba del municipio de Riosucio, Caldas, ha resistido las violencias y los olvidos como parte de su proceso de afirmación.

#### *3.2. Objetivos específicos*

- ❖ Narrar el sentido de las violencias y los olvidos en la construcción autobiografía del investigador.

Capítulo I. Aporobiografía: Paisajes de mi relato vital.

- ❖ Comprender las experiencias de olvido sufridos por el pueblo indígena Kumba del Municipio de Riosucio, Caldas

Capítulo II: Paisajes del olvido: Fragmentos de la memoria Kumba.

- ❖ Identificar las experiencias y memorias de violencia que han desplegado la gran historia del pueblo indígena Kumba del Municipio de Riosucio, Caldas.

Capítulo III: Paisajes del despojo: Violencias vividas por el pueblo Kumba

- ❖ Develar las memorias silenciadas que han sostenido la identidad cultural del pueblo indígena Kumba.

Capítulo IV: Paisajes de resistencia: Memoria y pervivencia cultural del pueblo Kumba

- ❖ Reconocer las voces de memoria que se configuran a partir de las violencias y los olvidos en las narrativas del pueblo indígena Kumba.

Capítulo V: Paisajes que narran: Voces de la memoria entre olvidos y violencias.

#### **4. Justificación**

Esta justificación tiene como punto de partida el sentido vital que para mí, como sujeto, representa emprender esta indagación. Las razones iniciales están profundamente ligadas a la subjetividad de mi autorrelato, en el que se manifiesta la urgencia de investigar para intentar resolver preguntas íntimas que han ido construyéndose a lo largo de múltiples experiencias vividas con comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas.

Junto a esta dimensión personal, esta investigación trae consigo una justificación que se respalda en más de 10 años de conocimiento, interacción y acompañamiento a la comunidad Kumba, un tiempo de caminar juntos que da legitimidad y sentido a este ejercicio de indagación del cual se desprende la presente tesis doctoral.

Esta investigación es pertinente para el Doctorado de Formación en Diversidad, ya que contribuye a la comprensión crítica de las dinámicas de resistencia cultural y de afirmación en contextos de violencia y olvido. Al centrarse en las memorias y prácticas de pervivencia del pueblo indígena Kumba, el estudio aporta al reconocimiento de las diversidades culturales y a la construcción de sociedades más inclusivas, en línea con los principios éticos, políticos y epistemológicos del programa.

Además, dialoga con los enfoques interculturales y decoloniales al visibilizar saberes y resistencias históricamente marginados, fortaleciendo el compromiso del Doctorado con la formación de investigadores capaces de incidir en políticas públicas sensibles a la diversidad.

#### 4.1. *Relevancia Cultural y Social*

La identidad cultural del pueblo indígena Kumba es un patrimonio invaluable para sus miembros, y para la sociedad colombiana en su conjunto. Documentar y analizar los impactos de las violencias y los olvidos sobre esta identidad es esencial para reconocer y valorar la riqueza cultural de la comunidad y las múltiples formas que han utilizado para supervivir. Además, esta investigación puede contribuir a la revitalización y preservación de las tradiciones y prácticas culturales, fomentando el orgullo y la cohesión dentro de la comunidad.

#### 4.2. *Visibilización y Reconocimiento*

La investigación tiene el potencial de visibilizar las luchas y prácticas de resistencia del pueblo indígena Kumba, frecuentemente ignoradas o marginalizadas tanto por la sociedad en general como por otras comunidades indígenas y las políticas públicas. Estas últimas, debido a la falta de reconocimiento del pueblo Kumba como comunidad ancestral, han brindado escasos beneficios reales a su proceso de afirmación y dignificación.

Al dar voz a los miembros de la comunidad y documentar sus experiencias, esta investigación contribuye al fortalecimiento de su identidad, así como al respeto y la reivindicación de sus derechos colectivos y culturales.

#### 4.3. *Contribución Académica*

Este estudio contribuirá al corpus académico sobre violencias y olvidos en comunidades indígenas, resaltando especialmente las prácticas de resistencia que han permitido su supervivencia. De este modo, busca llenar un vacío significativo en la literatura existente, particularmente respecto al pueblo Kumba, sobre el cual existe escasa referenciación académica.

La investigación proporcionará datos empíricos y análisis teóricos que podrán ser de utilidad para otros investigadores, académicos y estudiantes interesados en temas de identidad cultural, resistencia y preservación cultural en contextos de adversidad.

#### 4.4. *Impacto en Políticas Públicas*

Los hallazgos de esta investigación pueden informar la formulación de políticas públicas y programas de apoyo que promuevan la protección y el desarrollo de las comunidades indígenas en Colombia. Al identificar las necesidades y desafíos específicos del pueblo indígena Kumba, las autoridades y organizaciones pueden diseñar intervenciones más efectivas y sensibles culturalmente. Esto puede conducir a una mayor equidad y justicia social para las comunidades indígenas.

#### 4.5. *Fortalecimiento de Estrategias Comunitarias*

Entender las prácticas y estrategias que el pueblo indígena Kumba ha desarrollado para resistir y preservar su identidad no solo fortalece estas iniciativas sino que también puede ofrecer modelos valiosos para otras comunidades que enfrentan situaciones similares. Compartir y difundir estas prácticas fomenta un sentido de solidaridad y aprendizaje mutuo entre comunidades indígenas, contribuyendo a su empoderamiento colectivo.

En este sentido, investigar las memorias de las violencias y los olvidos vividos por el pueblo Kumba, así como las prácticas que han desarrollado para resistir y pervivir su identidad, resulta crucial por su profunda relevancia cultural, social y académica. Esta investigación contribuirá al reconocimiento del pueblo indígena Kumba, y puede tener un impacto tangible en la formulación de políticas y en el fortalecimiento de las estrategias comunitarias, promoviendo mejores oportunidades para esta comunidad indígena en Colombia.

### **5. Estado Del Arte**

El estado de arte fue construido a partir de un recorrido teórico por escritos investigativos realizados en América Latina en los últimos diez años, centrados en temáticas afines a esta investigación. Para ello, se revisaron más de cien libros especializados, investigaciones, artículos publicados en revistas indexadas y tesis de maestrías y doctorados. Asimismo, se consultaron documentos e informes provenientes de organismos como la

UNESCO, el Centro Nacional de Memoria Histórica, la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos y Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

La indagación se orientó hacia temas relacionados con las violencias, los olvidos, y las prácticas de resistencia en los pueblos indígenas, con el propósito de identificar los estudios previos sobre la temática, establecer un contexto teórico fundamentado en los avances en investigativos, reconocer las principales líneas de tendencia en los enfoques teóricos y evidenciar los vacíos existentes en la producción académica.

A partir de esta revisión documental se definieron las principales categorías emergentes que estructuran el análisis: “Resistencia e identidad”, “Memorias y Olvidos”, “Cotidianidades de las violencias”, “Vulneraciones, Derechos y políticas inclusivas” y “Saberes ancestrales”.

Con base en esta revisión, es posible establecer que, si bien en América Latina aún persiste una notable escasez de investigaciones centradas específicamente en las comunidades indígenas, se han abierto mejores posibilidades para ampliar la comprensión integral de sus culturas, conocimientos y desafíos actuales. Los estudios más relevantes han sido desarrollados en el campo de las ciencias sociales y abordan de forma crítica las problemáticas que aquejan de manera recurrente a los pueblos originarios en distintas regiones del continente.

En este sentido, los planteamientos que emergen de las producciones académicas revisadas, sobre las diferentes manifestaciones de la violencia, el desarraigo al cual se han visto abocados los pueblos indígenas, los olvidos que erosionan el pensamiento ancestral; representan esfuerzos científicos significativos que dialogan directamente con esta investigación. A partir de allí, se establece una interpelación situada que se articula con la cosmovisión y cosmogonía indígena y que da paso a una alternativa categorial del cosmosentir, particularmente con las luchas del pueblo Kumba por conservar y reconfigurar sus raíces culturales en contextos de violencias y olvidos.

Consideraciones de producciones académicas relevantes para la investigación:

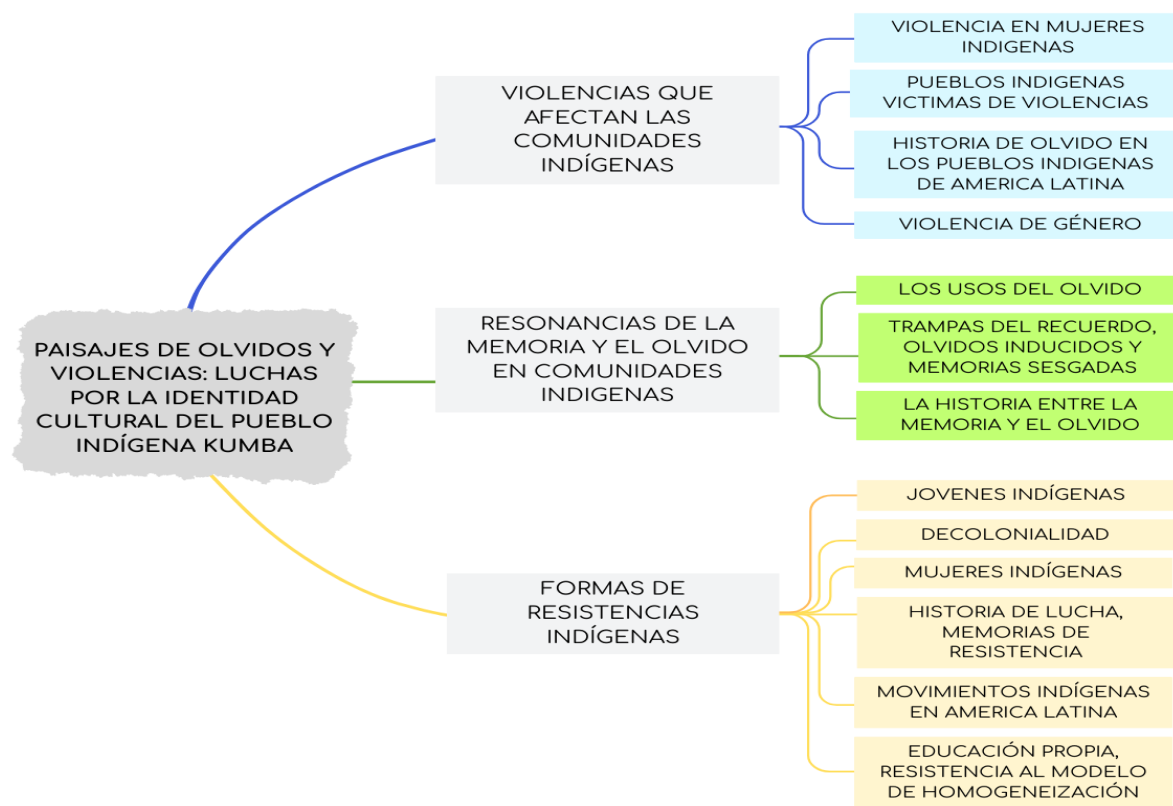


Ilustración 3 Estado Del Arte. Fuente. Elaboración Propia

Tabla 1 Categoría Gnoseológica: Violencias que afectan las comunidades indígenas

Título del documento	País	Autores	Fundamento reflexivo tomado del texto
Factores Asociados y Situación de la Violencia En Mujeres Indígenas Latinoamericanas (2013-2023)	Perú	Hellen Melissa Dávila Tuanama. Universidad Peruana Cayetano Heredia 2024	Analiza la violencia contra las mujeres indígenas en América Latina (2013-2023), identificando factores asociados y resaltando la necesidad de acciones específicas para proteger sus derechos.
Pueblos indígenas, víctimas de violencias de larga duración	Colombia	Centro Nacional de Memoria Histórica 2020	Denuncia la persistente violencia y marginación de los pueblos indígenas en América Latina, resaltando la desprotección de sus

			derechos y sus demandas de reconocimiento.
Artículo: Los indígenas en América Latina: una historia de olvido y violencia. En: SWI	Colombia	Agencia EFE agosto de 2022	Expone la violencia histórica contra los pueblos indígenas en Colombia, centrada en el asesinato selectivo y agravada por disputas territoriales e intereses económicos.
Artículos Autonomía de los pueblos indígenas latinoamericanos. Estudios de caso comparativo entre Chilón (México) y Charagua (Bolivia) En: Latinoamérica. Revista de estudios Latinoamericanos 2022	México	Luvia M. Sánchez Martínez, Manuel R. Parra Vázquez, Carla B. Zamora Lomelí	Compara dos proyectos de autonomía indígena en México y Bolivia, destacando cómo la acción colectiva y el contexto político influyen en su desarrollo y éxito.
Violencia de género en una comunidad indígena Ngöbe de Costa Rica Reflexiones sobre las respuestas de mujeres indígenas Ngöbes En: AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana,	Costa Rica	Quesada Cordero, Carolina. Universidad de Costa Rica	Analiza cómo mujeres indígenas Ngöbe de Costa Rica enfrentan la violencia de género mediante la afirmación de su identidad étnica y la construcción de redes de apoyo.
Libro de Investigación: Educación Superior, Diversidad Cultural e Interculturalidad en América Latina.	Argentina Venezuela	Daniel Mato. Unesco-Ie-salc, Universidad Nacional de Córdoba, 2018	Analiza las políticas y experiencias de inclusión intercultural en la educación superior latinoamericana, destacando desafíos y propuestas para

			construir sociedades más equitativas.
--	--	--	---------------------------------------

*Tabla 2 Categoría Gnoseológica: Resonancias de la Memoria y olvido en comunidades indígenas*

<b>Título del documento</b>	<b>País</b>	<b>Autores</b>	<b>Fundamento reflexivo tomado del texto</b>
Libro de investigación: Los usos del olvido: Recorridos, dimensiones y nuevas preguntas	Argentina	Patricia Flier y Daniel Lvovich 2014	Analiza el olvido como dimensión crucial de la memoria individual y colectiva, explorando sus funciones en contextos históricos, culturales y traumáticos.
Artículo: Trampas al recuerdo, olvidos inducidos y memorias sesgadas. Representaciones sociales de hechos históricos. En Revista Ágora U.S.B.	Colombia	Juan David Villa Gómez, Norela Mesa, Daniela Barrera Machado, Lina Marcela Quiceno, Alfonso Insuasty Rodríguez. 2023	Analiza cómo las memorias hegemónicas del conflicto armado en Colombia, marcadas por olvidos selectivos, obstaculizan la paz y la reconciliación
Artículo: La historia entre la memoria y el olvido. Un recorrido teórico. En: Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea 2020	Argentina	Lucila Svampa Universidad de Buenos Aires	Analiza la interrelación entre historia, memoria y olvido, destacando su imbricación y el papel potencialmente liberador del olvido en la relación con el pasado.

Tabla 3 Categoría Gnoseológica: Formas de Resistencias indígenas

Título del documento	País	Autores	Fundamento reflexivo tomado del texto
Artículo: Jóvenes Quechuas del sur Andino del Perú. Una mirada decolonial. En: Revista Diálogo Andino.	Colombia	Rossana Mendoza Zapata, Sara Victoria Alvarado Salgado y Adriana Arroyo Ortega. Universidad de Manizales - Cinde Año 2020	Reflexiona sobre las experiencias e identidades de jóvenes quechuas del sur andino de Perú, destacando sus resistencias culturales frente a las desigualdades históricas y el modelo neoliberal, a partir de una perspectiva decolonial. Pone el énfasis en el concepto indígena del Buen Vivir (Sumak Kawsay).
Artículo: Decolonialidad indígena en América Latina. Emergencia de la literatura maya. En: Revista Literatura Mexicana 2024	México	José Alejos García Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Filológicas	Analiza la literatura maya contemporánea como expresión de resistencia étnica y descentramiento decolonial en América Latina, surgida en el contexto de luchas indígenas, reconocimiento de los derechos indígenas y revitalización cultural.
Artículo: Las y los “jóvenes indígenas”. Un acercamiento a su investigación en América Latina en Revista: Cultura y representaciones sociales: Un espacio para el diálogo transdisciplinario 2020	Colombia	Mendoza Zapata, Rossana; Alvarado Salgado, Sara Victoria; Arroyo Ortega, Adriana Universidad de Manizales	Analiza cómo los jóvenes indígenas enfrentan las tensiones entre la modernidad y la preservación cultural, influenciados por la migración, la educación y su vínculo con el territorio.
Tesis doctoral: El Derecho De Resistencia Y Protesta De Los Pueblos Indígenas	Guatemala	MSC. Carlos Enrique Culajay Chacach.	Analiza la legitimidad de la resistencia indígena en Guatemala frente a la exclusión histórica del Estado, proponiendo el Estado

Universidad De San Carlos De Guatemala			plurinacional como alternativa de reconocimiento e inclusión.
Artículo: Dossier: Pueblos indígenas latinoamericanos: historias de lucha, memorias de resistencia. En: Aletheia, volumen 6, número 12, abril 2016	Chile	Rosas, Sabrina. Mejía Arregui, Erandi. Arbeláez Gutiérrez, Leidy Yohana 2016	Analiza cómo las memorias indígenas configuran resistencias frente a la dominación colonial, destacando el territorio, la oralidad y el testimonio como ejes de defensa identitaria.
Artículo: Movimientos Indígenas en América Latina: el derecho a la palabra En: Revista Pueblos indígenas, estado y democracia	Ecuador	Pablo Dávalos	Analiza cómo los movimientos indígenas de los noventa en América Latina resisten al neoliberalismo y proponen transformaciones del Estado y la democracia desde sus saberes y estructuras comunitarias.
Artículo: Educación Propia. Resistencia al modelo de homogeneización de los pueblos indígenas de Colombia En: Polis, Revista Latinoamericana.	Colombia	Víctor Alonso Molina Bedoya y José Fernando Tabares Fernández	Analiza la Educación Propia como resistencia cultural en la comunidad Nasa de Colombia, resaltando la cosmovisión y el trabajo como ejes para construir proyectos interculturales.

Establecer el estado del arte de las investigaciones realizadas en América Latina Colombia permite aproximarme de manera más profunda al objeto del estudio de esta investigación. A partir de las producciones académicas existentes, es posible conectar con identidades culturales de diversos pueblos indígenas y con sus prácticas de resistencia como hechos fundamentales para valorar y preservar la diversidad cultural, destacando especialmente la resiliencia de estas comunidades frente a desafíos como la aculturación la violencia y el olvido.

El diálogo con estos estudios ha permitido trazar rutas en los paisajes de las violencias y los olvidos, abriendo nuevos horizontes para la paz, la lucha por los derechos y los procesos de autoafirmación. Las voces de los autores revisados se convierten en compañeros de viaje en esta indagación, acompañando el caminar por territorios epistemológicos y políticos que han sido invisibilizados.

Aunque las temáticas abordadas en esta investigación han sido atendidas parcialmente en las obras referenciadas, pensar y desarrollar esta indagación resulta pertinente, en tanto busca contribuir a la recolección, conservación y difusión de las prácticas de resistencia del pueblo Kumba, reconociendo las particularidades de su memoria colectiva y su cosmo sentir como expresiones vitales de afirmación cultural frente a los procesos de exclusión histórica.

## **6. Referenciación Teórica**

El enfoque teórico de esta investigación se estructura a partir de tres horizontes de sentido que se entrelazan a lo largo de todo el proceso investigativo. Estos horizontes orientan la comprensión de las memorias, los olvidos, las violencias y las resistencias del pueblo Kumba, y permiten una lectura profunda y situada. El primer horizonte de sentido Identidad cultural y territorio, el segundo Violencia multifacética y olvidos, y el tercero La narrativa como construcción de sentido y reivindicación. Estos horizontes dialogan desde tres lugares de enunciación disciplinar: la socio- antropología, la filosofía política y la pedagogía crítica. Cada una de estas perspectivas aporta una mirada complementaria que enriquece la construcción conceptual de la investigación y amplía su marco interpretativo.

Es importante señalar que estos no corresponden a líneas de investigación, sino que constituyen los horizontes desde los cuales se realizó la aproximación teórica a esta construcción textual.

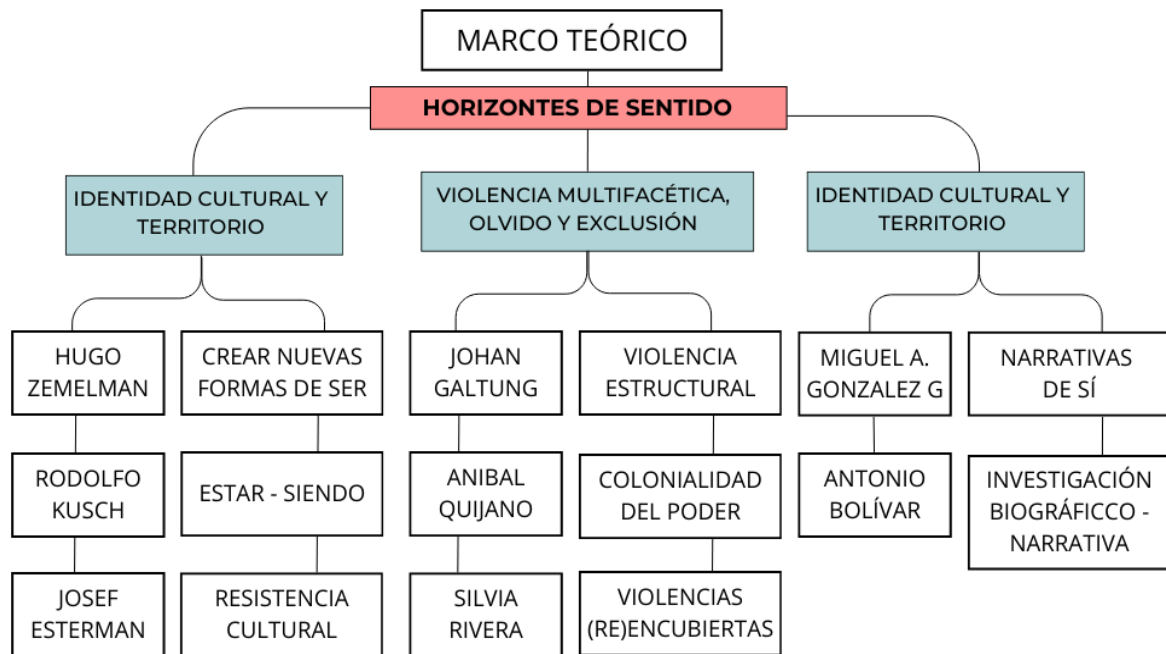


Ilustración 4 Marco Teórico. Elaboración Propia

### 6.1. Horizonte de sentido Identidad cultural y Territorio

En cuanto a *Identidad Cultural y Territorio* como horizonte de sentido, esta investigación asume su construcción compleja y polisémica desde los aportes de Hugo Zemelman, Rodolfo Kush y Joseph Estermann.

## Hugo Zemelman. Los Horizontes de la Razón II Historia y necesidad de la utopía

2003

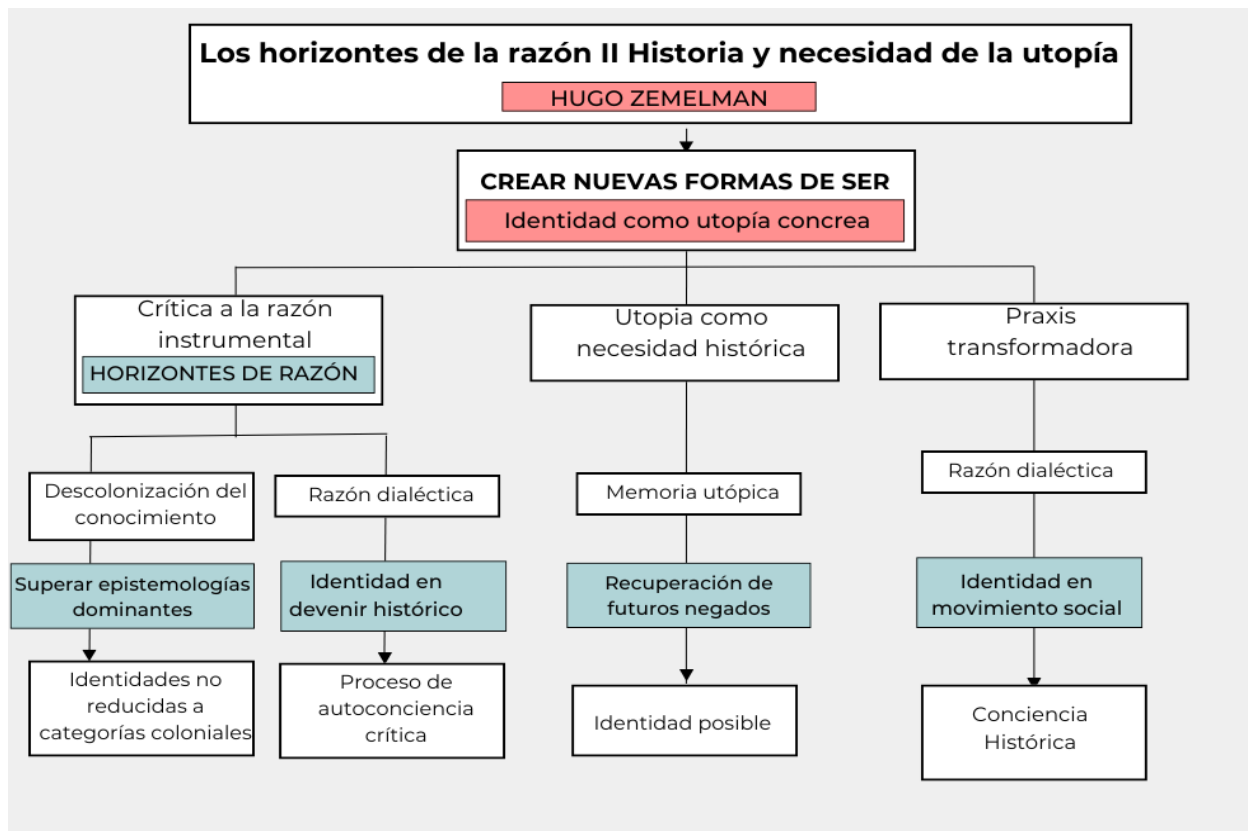


Ilustración 5 Mapa conceptual Los horizontes de la razón II. Elaboración propia

Hugo Zemelman, sociólogo y epistemólogo latinoamericano, en *Los horizontes de la razón Uso crítico de la teoría II Historia y necesidad de utopía* (2003), propone una epistemología crítica que rechaza la neutralidad del conocimiento positivista, planteándolo como un saber descontextualizado e incapaz de responder a las necesidades históricas y

prácticas sociales. En contraposición, Zemelman aboga por un saber situado vinculado a la praxis transformadora que busca comprender el mundo e intervenir activamente en su transformación. En este marco, el conocimiento se convierte en una herramienta emancipadora que interpela las estructuras de dominación – como el capitalismo y la colonialidad – al posicionar al sujeto como un actor histórico consciente de su papel en el proceso de cambio

social. De este modo, la crítica epistemológica de Zemelman apunta a la construcción de subjetividades liberadas, capaces de resistir y reconfigurara las narrativas dominantes.

En esta propuesta, la utopía no representa un ideal inalcanzable, por el contrario representa un horizonte ético – político que impulsa la creación de nuevas formas de ser y existir. Zemelman redefine la utopía como un proyecto transformador que fomenta la imaginación radical, un espacio donde las colectividades emergen desde la solidaridad y el ser – en – común, desafiando las imposiciones del neoliberalismo. Este horizonte requiere una conciencia histórica que permita a los sujetos asumirse como agentes activos en los procesos sociales, una ética de la responsabilidad comprometida con la justicia y una educación emancipadora que forme sujetos críticos, capaces de cuestionar y reconfigurar las estructuras opresivas desde una praxis liberadora.

Desde la perspectiva de Zemelman entonces, la identidad está inmersa en un proceso histórico continuo: se forma y se transforma en respuesta a las circunstancias históricas y sociales en las que el sujeto o el grupo están inmersos. En este sentido, la identidad no está determinada únicamente por el pasado, sino que se construye a partir de las prácticas cotidianas y de la capacidad de los sujetos para pensar críticamente su realidad. Así, los individuos y las colectividades tienen siempre la posibilidad de crear nuevas formas de ser.

**Rodolfo Kusch. América profunda 2000**

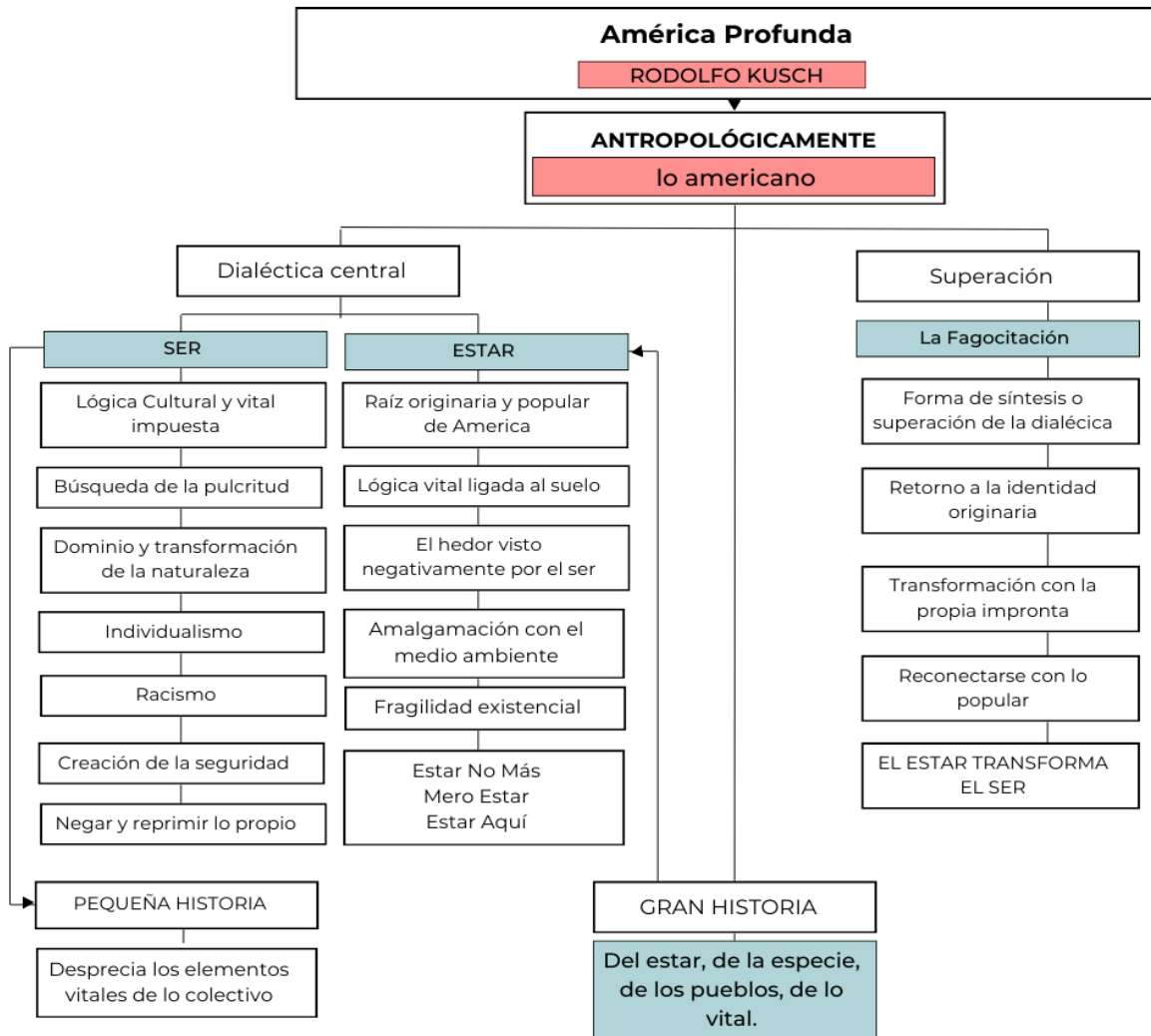


Ilustración 6 Mapa conceptual América profunda. Elaboración propia

Rodolfo Kusch, antropólogo y filósofo argentino, desarrollo su propuesta filosófica en el siglo XX centrada en el pensamiento indígena y popular latinoamericano. Su obra se fundamenta en la crítica aguda a los fundamentos del pensamiento occidental, al tiempo que devela una ontología arraigada en la experiencia colectiva, simbólica y territorial de los pueblos del continente. En el libro *América profunda* (2000), Kusch visibiliza una lógica del “estar” situada, corporal y comunitaria, que reta las estructuras coloniales del pensamiento moderno y permite recuperar los saberes negados del suelo latinoamericano. Este texto brinda elementos

importantes para comprender la estructura del sujeto a partir de una dialéctica radical entre modos existenciales: el ser y el estar. Lo que permite reconocer las tensiones constitutivas de la subjetividad en América Latina, enraizadas en una historia marcada por la colonización y la imposición de una racionalidad ajena a los territorios, sus culturas y formas propias de habitar el mundo.

Kusch refiere que el ser se articula con una lógica cultural que proviene del proyecto civilizatorio europeo. Esta lógica se manifiesta en la aspiración de dominio, progreso, pulcritud y control sobre la naturaleza, y se nombra en prácticas relacionadas a la técnica, la razón instrumental y la construcción de un mundo objetivado. En oposición, el estar se configura como una forma de vida situada, vinculada al medio ambiente, que es entendido como sagrado y atravesada por una conciencia profunda de la fragilidad y la contingencia de la existencia. El estar no más, como lo denomina el autor, implica una disposición de entrega al entorno y una aceptación de precariedad, vivida desde el “hedor” y el “desamparo”, nociones que aluden a lo reprimido por la modernidad.

Esta polaridad entre ser y estar no se reduce a una dicotomía abstracta, se expresa en tensiones concretas del tejido social: ciudad-campo, razón técnica-pensamiento mágico, pulcritud-suciedad, progreso-arraigo. Kusch interpreta estas tensiones como manifestaciones del conflicto entre la cultura dominante urbana que trata de imitar modelos europeos; y una dimensión existencial popular, indígena y campesina que ha sido históricamente despreciada. El miedo a “ser nosotros mismos” surge como efecto de esa represión cultural del estar, que revela el desprecio hacia lo originario, lo popular lo impuro.

En esta clave, el autor también introduce una crítica en la temporalidad hegemónica mediante la distinción entre la Pequeña Historia y la Gran Historia. La primera, asociada la ser, corresponde a la narrativa del progreso moderno, centrada en los individuos, las elites y los “grandes hombres”, sostenida por la técnica y orientada a la construcción de un mundo artificial. Esta historia, afirma Kusch, es soberbia, carece de humildad y realismo, y desprecia los

elementos vitales de lo colectivo. En contraposición, la Gran Historia se vincula al estar y representa una memoria profunda, biológica y cultural, en la subyace el ciclo de la vida. Se manifiesta en los marginalizado: el indio, el negro, los suburbios. A pesar de su silenciamiento, esta historia “palpita detrás” de la historia oficial y termina aflorando como una fuerza vital irreprimible.

Finalmente, Kusch plantea el concepto de fagocitación como una posibilidad de síntesis superadora en estas dos lógicas, distinta a la resolución dialéctica hegeliana. La fagocitación no es una simple asimilación, sino una absorción cultural en que el estar transforma al ser, incorporándolo a partir de su propia matriz simbólica. Este proceso ocurre de manera inconsciente y constituye un trabajo sobre sí mismo, donde se acepta la precariedad y se resignifica el arraigo, el suelo, lo vital, lo marginal, lo despreciado, se convierte entonces, en una fuente espiritual y posibilidad de autenticidad. En este sentido, la fagocitación representa un acto de resistencia cultural que subvierte el imaginario hegemónico y permite que emerja una subjetividad Latinoamericana.

En este sentido, de Kusch, asumo su noción de identidad a partir del concepto de “estar – siendo”, como una forma esencial de ser en el mundo. Esta idea implica una relación activa con el lugar y con la comunidad, ya que el sujeto se encuentra profundamente vinculado con el entorno geográfico, cultural y social. Desde esta mirada, la identidad se enraíza en el territorio y en las relaciones humanas como forma vital de habitar el mundo.

**Josef Estermann. Filosofía Andina 2006**



Ilustración 7 Mapa conceptual Filosofía andina. Elaboración propia

El pensamiento de Josef Estermann, desarrollado en su obra *Filosofía andina* (2006), brinda los elementos para reconocer formas alternativas de racionalidad y concebir una ontología relacional desde los pueblos andinos. Frente a la tradición occidental centrada en el ente sustancial, la filosofía andina se articula desde el principio de relacionalidad, donde todo está vinculado con todo, y las entidades particulares emergen dentro de una totalidad interdependiente. Esta visión se complementa con los principios de correspondencia y complementariedad, que plantean nexos simbólicos entre lo micro y lo macro, y la integración dinámica de opuestos sin que estos se anulen entre sí, desafiando así el principio de no contradicción propio de la lógica occidental. La realidad se concibe como una totalidad

relacional y complementaria, donde la reciprocidad constituye un principio estructurante de orden ético y cósmico.

Desde esta perspectiva, la filosofía andina no se limita a un ejercicio académico, emerge como una práctica viva, arraigada en las experiencias, ritos, costumbres y memorias simbólicas de los pueblos andinos. Se trata de una racionalidad praxo-lógica, que se transmite mediante la oralidad, los rituales y la sabiduría popular, y que reconoce como sujeto del conocimiento no al individuo aislado, sino a la comunidad como totalidad viviente.

El enfoque de Estermann se sitúa en una clave intercultural crítica, que busca superar la imposición monocultural del canon filosófico occidental y abrir espacios para un diálogo epistémico entre diversas racionalidades. Así, la filosofía andina no es una forma “inferior” de conocimiento ni una cosmovisión exótica, es una filosofía con legitimidad propia, que interpela los supuestos fundacionales de la tradición. Afirmando la existencia de múltiples formas de pensar, sentir y vivir el mundo

Es así como de Esterman abordo la identidad desde una perspectiva intercultural, vinculada a la resistencia cultural y a la reafirmación de las tradiciones. En su propuesta, la identidad es relacional, dinámica y situada, permeada por el contexto histórico, cultural, y comunitario. Así, se construye y reconstruye en función de las experiencias y los contextos que viven tanto los sujetos como sus comunidades.

## 6.2. *Horizonte de sentido Violencia multifacética y olvidos*

Como horizonte de sentido, la *Violencia multifacética y olvidos*, son comprendidos en esta investigación como una realidad compleja y multiforme que se construye a partir de los aportes de Johan Galtung, Walter Mignolo, Aníbal Quijano y Enrique Dussel. Cada uno de estos pensadores ofrece claves teóricas fundamentales para comprender las distintas formas en que la violencia actúa en las sociedades.

**Johan Galtung. Violencia Cultural 2003**

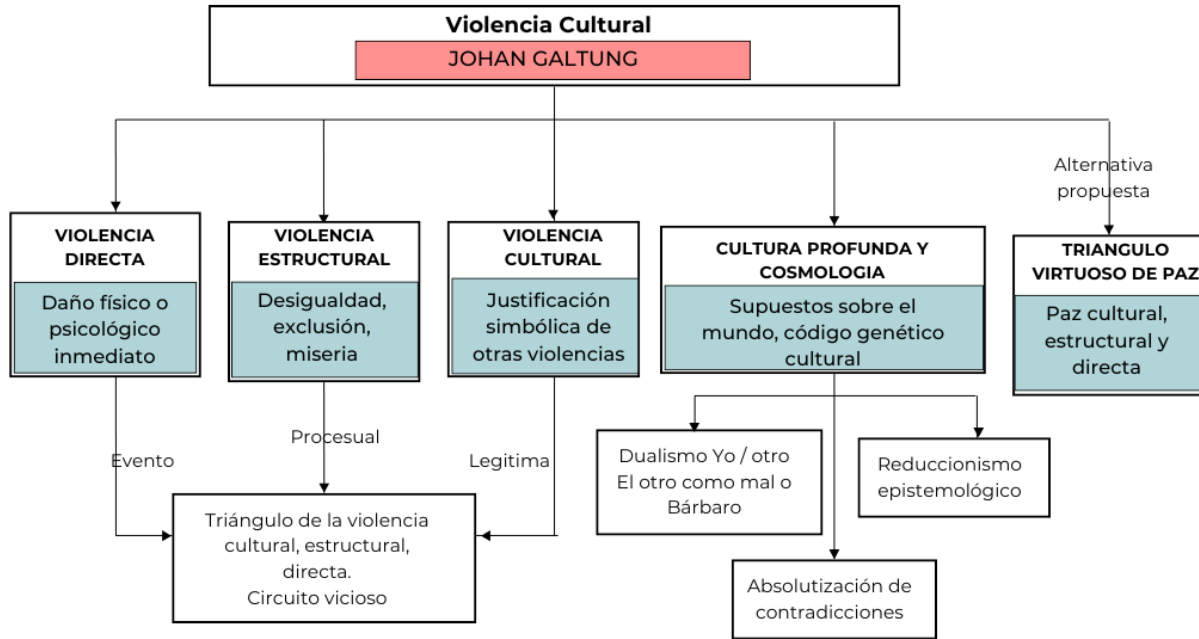


Ilustración 8 Mapa conceptual Violencia cultural. Elaboración propia

El pensamiento de Johan Galtung, desarrollado en su obra *Violencia cultural* (2003), brinda los elementos fundamentales para reconocer las formas en que la violencia se manifiesta y se reproduce más allá del daño físico inmediato. Su propuesta teórica distingue tres tipos interrelacionados de violencia: directa, estructural y cultural. La violencia directa, visible y puntual, se expresa en actos físicos o psicológicos que causan daño inmediato, como matar o torturar. En contraste, la violencia estructural se encuentra incrustada en las estructuras sociales y se manifiesta como desigualdad sistemática en el acceso a bienes, oportunidades y derechos, generando miseria o muerte evitable a través de mecanismos de exclusión y explotación.

El concepto central que introduce Galtung es el de violencia cultural, entendida como cualquier aspecto simbólico de una cultura que pueda ser utilizado para legitimar la violencia directa o estructural. Esta forma de violencia no actúa de manera directa, pero opera en el plano de la ideología, la religión, el lenguaje, el arte y las ciencias, naturalizando o justificando la opresión. A través del triángulo de la violencia, Galtung visualiza la interacción de estos tres

tipos: La violencia cultural, como base de larga duración, legitima la violencia estructural y ambas a su vez sostienen y justifican la violencia directa. Este triángulo configura un círculo vicioso de violencia, donde cada uno puede alimentar a los otros.

Para comprender la persistencia de la violencia cultural, Galtung introduce la noción de cultura profunda o cosmología. Un conjunto de supuestos sobre la realidad que definen lo que es considerado normal o legítimo en una civilización. Esta cosmología puede incluir visiones dualistas del mundo, Yo-Otro, representaciones del otro como bárbaro o maligno. Tales supuestos actúan como un “código genético cultural” que posibilita la legitimación de prácticas violentas, la deshumanizar al otro y justificar su exclusión, sometimiento o eliminación.

Frente a este triángulo de violencia, Galtung propone un triángulo virtuoso de paz, donde la paz cultural, entendida como una cosmología no violenta y relacional, posibilita la construcción de estructuras justas (paz estructural) y relaciones armónicas (paz directa). Esta propuesta invita a transformar las bases simbólicas de la cultura para desactivar las raíces profundas de la violencia.

Desde Johan Galtung, se retoma entonces, su concepción ampliada de la violencia, entendida como cualquier situación en la que un sujeto o grupo es privado de sus necesidades básicas o su dignidad humana. Esta mirada permite una visión más integral y profunda de las causas y efectos del sufrimiento humano. De manera particular, se asume su noción de violencia estructural, aquella que está inscrita en las estructuras sociales, económicas y políticas, generando desigualdad, opresión y exclusión.

**Aníbal Quijano. De la dependencia Histórico – estructural a la colonialidad / descolonialidad del poder 2014**

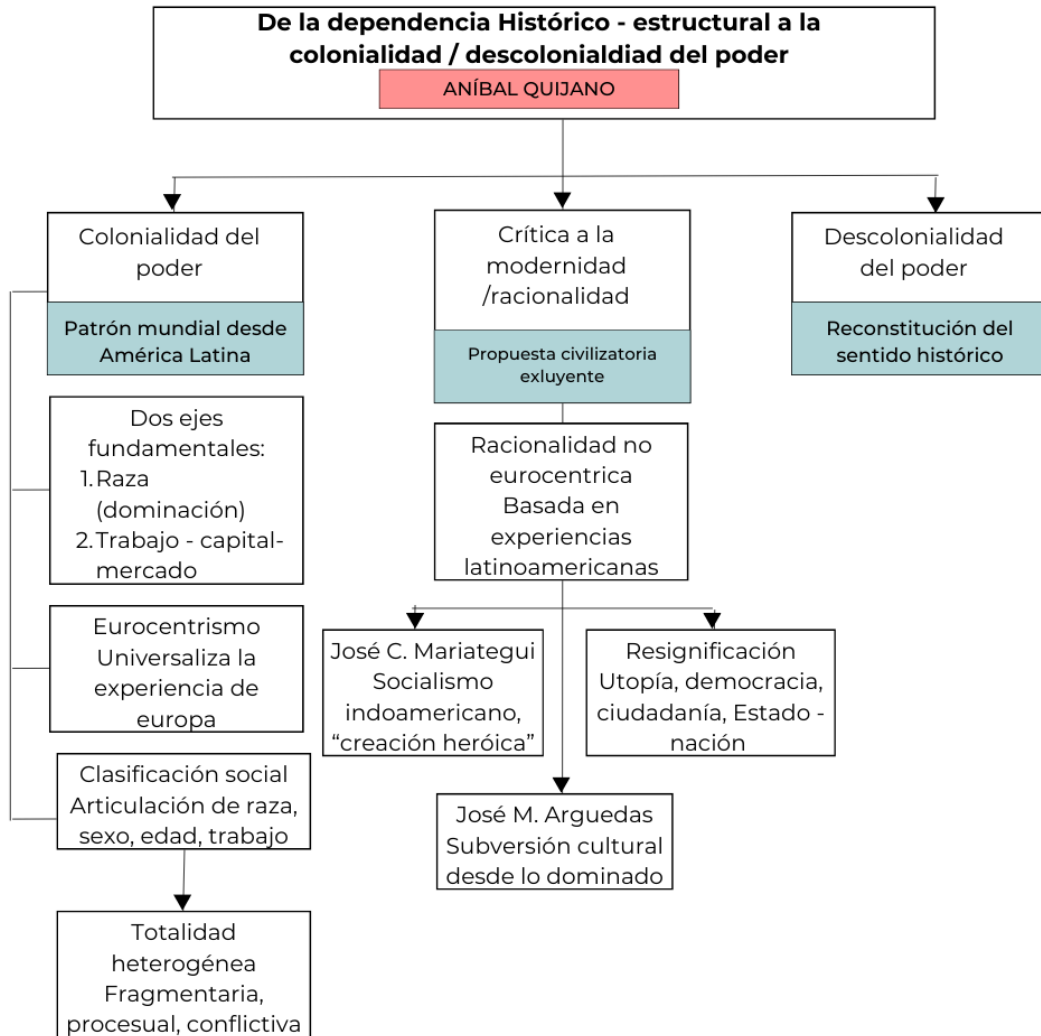


Ilustración 9 Mapa conceptual. De la dependencia Histórico – estructural a la colonialidad / descolonialidad del poder. Elaboración propia

El pensamiento de Aníbal Quijano, desarrollado en su obra *Cuestiones y horizontes: De la Dependencia Histórico-Estructural a la colonialidad/Descolonialidad del poder* (2014), brinda los elementos para reconocer las formas en que las estructuras de dominación global se constituyen y perpetúan desde América Latina como núcleo originario de la modernidad. El autor peruano plantea que la colonialidad del poder es el patrón de poder mundial que surgió

con la constitución de América como primer espacio-tiempo de la modernidad, basado en dos ejes trascendentales: la invención de la raza como categoría clasificatoria de dominación, y la articulación de diversas

A partir de estos ejes, Quijano desarrolla conceptos centrales como el eurocentrismo, entendido como un régimen de producción del conocimiento que universaliza la experiencia europea, excluyendo o subordinando las racionalidades no occidentales. En este marco, la colonialidad es una estructura vigente que configura las jerarquías sociales, epistémicas y culturales, articulando diferencias de raza, sexo, edad y trabajo bajo un orden global de clasificación social. Frente a la noción eurocéntrica de totalidad orgánica y homogénea, Quijano propone una visión de la existencia social como la totalidad heterogénea, fragmentada y procesual, donde el poder es un factor articulador pero conflictivo.

El pensamiento de Quijano también incorpora una crítica a la modernidad / racionalidad como proyecto civilizatorio excluyente, y promueve la búsqueda de una racionalidad no eurocéntrica, arraigada en las experiencias históricas y culturales de América Latina. Esta apuesta se conecta con figuras como José Carlos Mariátegui, quien propone un socialismo indoamericano como “creación heroica” y José María Arguedas, que concibe la posibilidad de una subversión cultural desde lo dominado, en este horizonte, nociones como utopía, democracia, ciudadanía y Estado-nación son resignificadas desde la crítica a la dependencia y la afirmación de saberes y prácticas populares, de este modo, la descolonialidad del poder se configura como proyecto político epistémico orientado a la reconstrucción del sentido histórico desde una perspectiva plural y situada.

### Silvia Rivera Cusicanqui. Violencias (Re) encubiertas de Bolivia. 2010

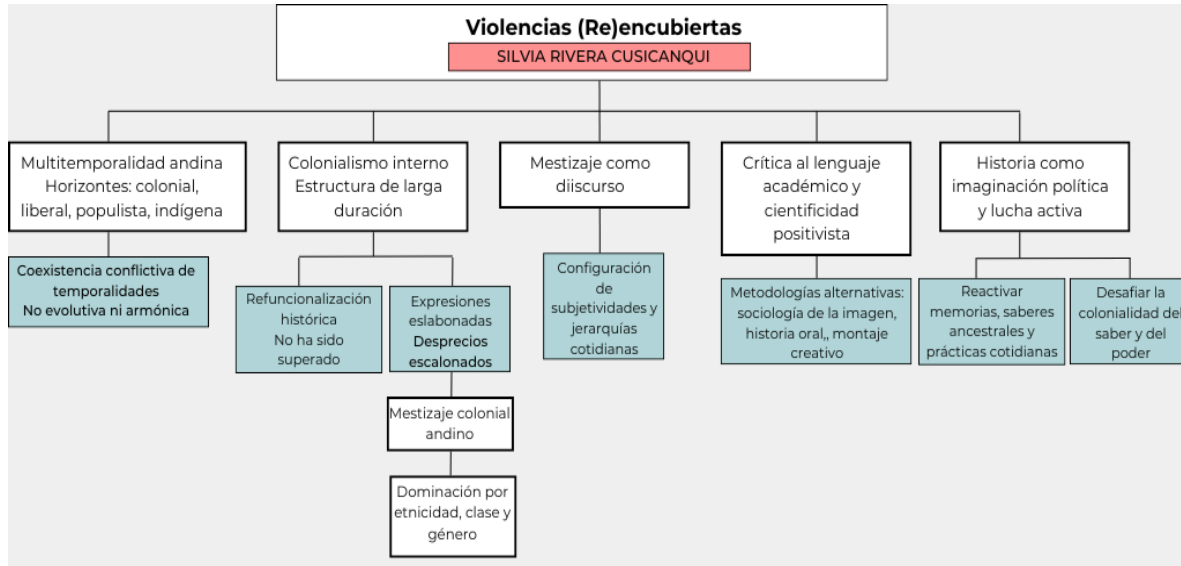


Ilustración 10 Mapa conceptual. Violencias (Re) encubiertas. Elaboración propia

El pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui, desarrollado en *Violencias (re)encubiertas* en Bolivia (2010), brinda los elementos para reconocer cómo las estructuras de dominación colonial persisten y se reconfiguran en la historia social. A partir de una lectura andina de la multitemporalidad, la autora propone que distintos horizontes históricos: colonial, liberal, republicano, populista e indígena, coexisten de forma conflictiva, dando lugar a la reproducción de colonialismo interno, entendido como una estructura de larga duración no desmantelada, refuncionalizada por los regímenes posteriores.

Este colonialismo se expresa en dinámica de exclusiones eslabonadas, donde cada estrato social reproduce la dominación jerárquica, especialmente en contexto del mestizaje colonial andino, concebido como fusión armónica, como espacio de ambivalencia y reproducción de las lógicas coloniales. En este proceso, las discriminaciones por etnia, clase y género se cruzan y se refuerzan entre sí.

Un aspecto importante de su apuesta es la crítica al discurso de encubrimiento, como relato oficial del mestizaje, que legitima una falsa unidad nacional mientras invisibiliza el conflicto colonial. Frente a los límites de la ciencia positivista, Rivera Cusicanqui plantea

alternativas epistemológicas como la sociología de la imagen, la historia oral y el montaje creativo, que permiten recuperar las voces subalternas y activar memorias de resistencia.

Así, la historia se transforma en un instrumento de imaginación política y lucha activa, orientado a revalorizar los saberes ancestrales y las prácticas cotidianas como fuentes para proyectos alternativos que desafíen la colonialidad del saber y del poder.

6.3. *Horizonte de sentido La narrativa como construcción de sentido y reivindicación*

Como último horizonte de sentido en el sustento de este escrito, *La narrativa como construcción de sentido y reivindicación*, las narrativas que se disponen a lo largo del escrito representan estructuras discursivas que comunican experiencias para dar sentido a la realidad desde la subjetividad. Es así como este horizonte de sentido se sustenta en autores como Miguel Alberto González y Antonio Bolívar.

**Miguel Alberto González González. Aporobiografía. Testimoniar nuestras fragilidades 2021**

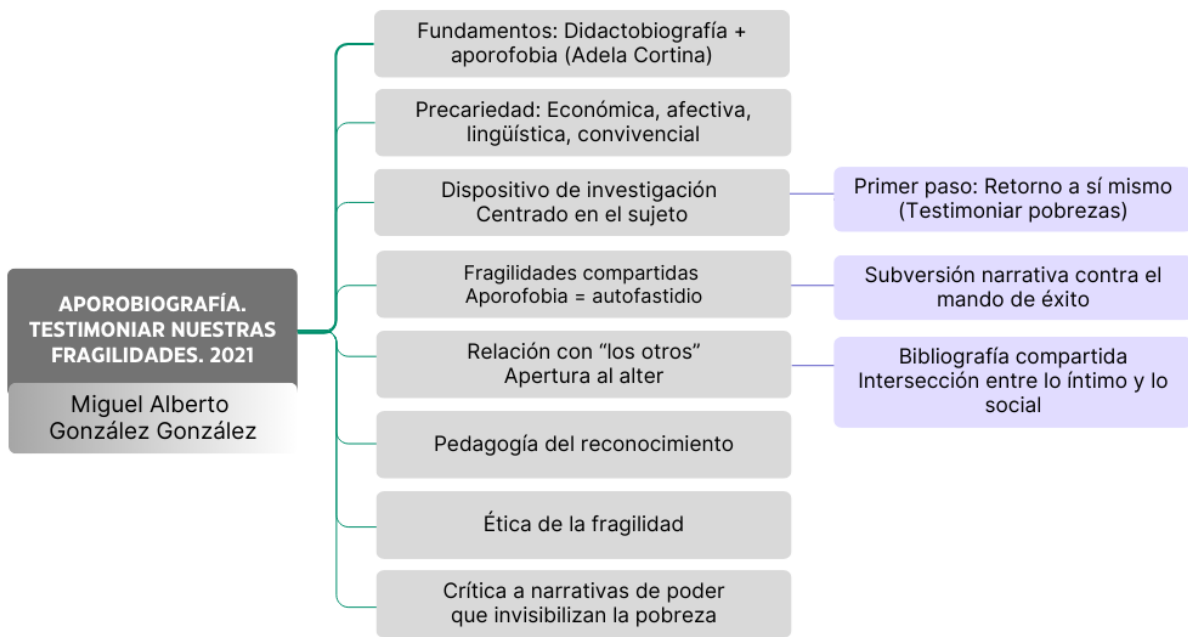


Ilustración 11 Mapa conceptual. Aporobiografía. Elaboración propia

El pensamiento del filósofo y profesor colombiano Miguel Alberto González González, desarrollado en su libro *Aporobiografía. Testimoniar nuestras fragilidades* (2021), brinda los elementos para reconocer las formas en que la pobreza, en su dimensión material y simbólica, configura experiencias de vida históricamente silenciadas por las narrativas del saber hegemónico. Desde una apuesta situada en la filosofía de la educación y las ciencias sociales, González introduce el neologismo *aporobiografía*, entendido como “las escrituras de pobres”, una forma de autonarrativa que visibiliza la vida bajo condiciones de precariedad, económica, afectiva, lingüística o convencional, sin vergüenza ni ocultamientos. Este concepto se articula a partir del cruce entre la *didactobiografía* y la *aporobiografía*, definida Es Estela Quintar y Adela Cortina como el rechazo al pobre, dando lugar a una herramienta crítica para confrontar ese desprecio estructural.

La *aporobiografía* se concibe como un dispositivo de investigación centrado en el sujeto, que subvierte las metodologías que cosifican al ser humano al enfocarse exclusivamente en los objetos de estudio. En esta perspectiva, el primer paso para investigar implica un acto de retorno a sí mismo, que no es autorreferencial ni narcisista, sino un ejercicio de apertura hacia la memoria, los abismos, los afectos y los vínculos que configuran nuestras fragilidades. Este movimiento inicial exige narrarse desde la precariedad, explorar los márgenes de la propia *biografía* y reconocer las huellas del desamparo como parte de una condición humana compartida. Investigar, entonces, comienza por testimoniar las propias pobreza, como punto de partida para generar conocimiento situado, ético y comprometido.

Uno de los pilares del enfoque del autor González es el reconocimiento de las fragilidades compartidas. La *aporofobia*, es este sentido, actúa como rechazo al otro empobrecido, como una forma de autofastidio, una negación proyectada de nuestras propias carencias. En respuesta, la *aporobiografía* propone un gesto de revolución narrativa frente a los mandatos del éxito, eficiencia o autosuficiencia, al tiempo que habilita un espacio de resonancia ética con quienes

habitan condiciones similares. Narrar desde la precariedad es también una forma de resistir a la globalización de la indiferencia y de afirmar el derecho a ser escuchado desde la vulnerabilidad.

Finalmente, la aporobiografía se distancia de las formas individualistas de autobiografía. El sujeto que se narra está siempre en relación con los otros: “lo alter”, “los alguien”, sus saberes y sus miradas. Por ello, escribir desde la aporobiografía no es una clausura en el yo, sino una apertura hacia una biografía compartida, que posibilita comprender las tensiones entre lo particular y lo colectivo, entre el sufrimiento íntimo y las estructuras sociales. En este sentido, la aporobiografía constituye una metodología narrativa, una pedagogía del reconocimiento, una ética de la fragilidad y una crítica radical a las narrativas dominantes que invisibilizan la pobreza.

Miguel González aporta significativamente a esta indagación desde el concepto de las narrativas de si como relatos donde el sujeto organiza la experiencia vivida que permite transformar, reinterpretar y empoderar al sujeto, su análisis profundo deviene en las narrativas autobiográficas, las cuales se construyen en interacción con otros (comunidad, culturas) en este plantea la autoetnobiografía como método narrativo donde el sujeto narra su propia experiencia vital en diálogo con su entorno, en un acto de reflexión crítica sobre su relación entre lo individual y lo colectivo.

**Antonio Bolívar. La investigación Biográfico – narrativa en Educación**

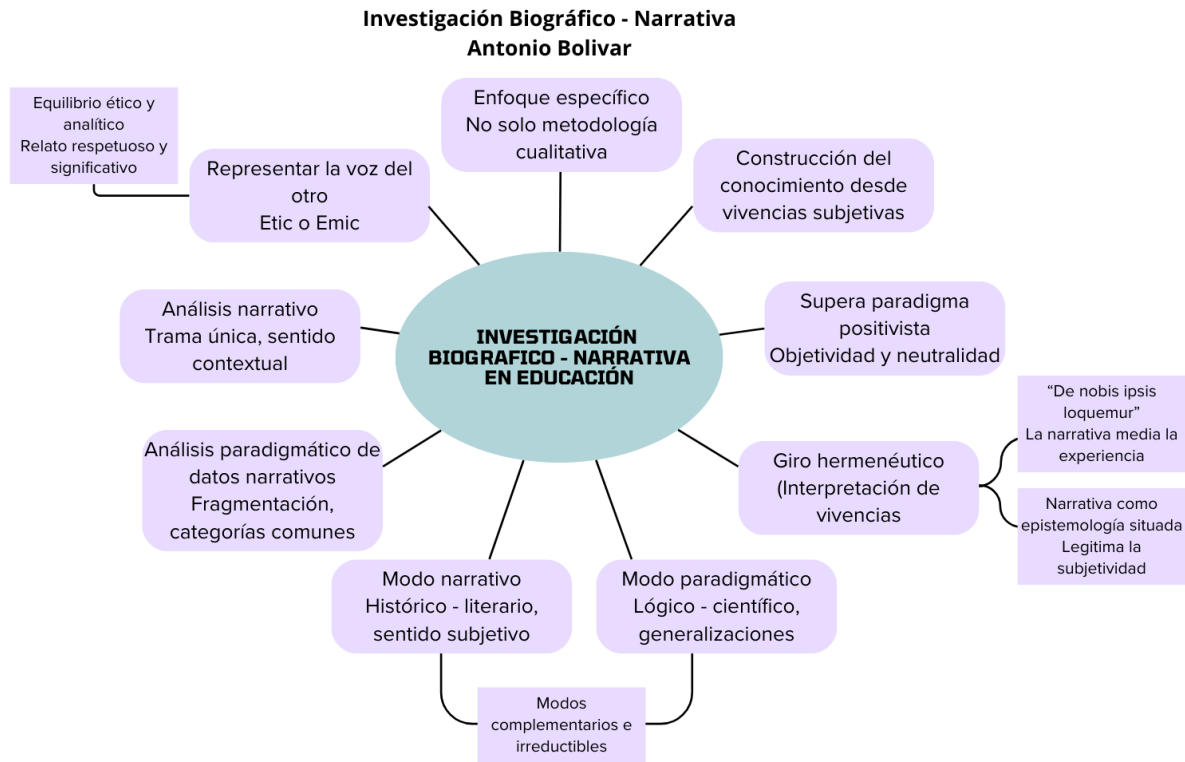


Ilustración 12 Mapa mental. La investigación Biográfico - narrativa en Educación. Elaboración propia

El pensamiento de Antonio Bolívar Botia, expuesto en la investigación Biográfico-narrativa en educación (2019), brinda los elementos para reconocer cómo el conocimiento educativo puede construirse desde las vivencias subjetivas y los relatos personales, desafiando los modelos positivistas basados en la objetividad y la neutralidad. Este enfoque se inscribe en el giro hermenéutico de las ciencias sociales y concibe la narrativa como representación de la experiencia

Bolívar distingue, siguiendo a Jerome Bruner, entre dos modos de conocimiento: el paradigmático, centrado en la generalización y el análisis causal, y el narrativo, que privilegia lo particular, lo simbólico y la temporalidad de la experiencia humana. Ambos son legítimos pero irreductibles entre sí. Esta distinción se traduce en dos formas de análisis en la investigación

narrativa: el análisis paradigmático, que fragmenta los relatos en categorías, y los análisis narrativos propiamente dicho, que reconstruye las tramas singulares para darles sentido como totalidad coherente.

Frente al dilema epistemológico de representar la voz del otro, Bolívar propone un equilibrio entre la distancia analítica “etic” y la fidelidad literal “emic”, buscando construir relatos respetuosos, éticamente comprometidos y epistémicamente válidos. Así, la investigación biográfica-narrativa se configura como una vía para comprender cómo los sujetos dan sentido a sus vidas desde sus propias experiencias.

Antonio Bolívar aporta a esta indagación a partir de su noción de narrativa, en tanto constituyen una perspectiva propia que prioriza la dimensión discursiva del sujeto y las formas como vivencian y dan significado al mundo de la vida. Las narrativas para Bolívar constituyen una forma de caracterizar las acciones humanas y dar sentido a las experiencias como forma de construir la realidad y sus significados individuales y colectivos. Narrar para Bolívar es una estrategia para construir una identidad.

## **7. Diseño Metodológico**

Para comprender las violencias, los olvidos y las prácticas de resistencia como experiencias vitales del Pueblo Kumba, narradas desde la subjetividad y el sentido de los acontecimientos, es inevitable acudir a la investigación cualitativa. Este enfoque permite construir un camino con profundidad y contextualizado, haciendo posibles comprensiones invaluable para documentar, interpretar y preservar la identidad y prácticas culturales que son fundamentales para este grupo humano.

Según Hernández Sampieri (2014), el enfoque cualitativo se selecciona cuando el propósito es examinar la forma que los individuos perciben y experimentan los fenómenos que los rodean, profundizando interpretaciones y significados (p. 358). Indagar entonces por las violencias, los olvidos y las resistencias implica una lectura situada, que reconozca estos

fenómenos desde la perspectiva de los propios miembros del pueblo Kumba, integrando sus voces, memoria colectiva y su experiencia vivida como eje central del conocimiento producido.

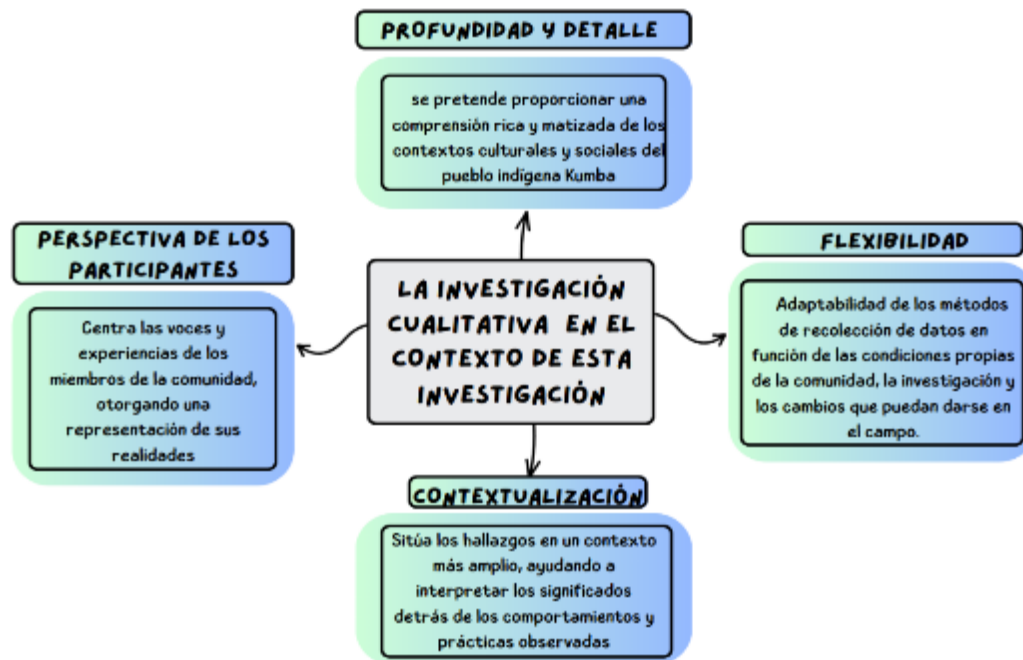


Ilustración 13 Trazas De La Investigación. Elaboración Propia

### 7.1. Cartografías del Método

Es importante precisar que esta investigación se inscribe dentro de un enfoque de interpretación Histórico Hermenéutico, sustentado en las perspectivas de Hans – Georg Gadamer y Paul Ricoeur. Este enfoque permite comprender los sentidos de las violencias, los olvidos y las resistencias, tal como han sido vividas, narradas y significadas por el pueblo Kumba.

Desde la propuesta de Hans – Georg Gadamer, la interpretación se concibe como un proceso fundamental de la existencia humana, permeado por la historicidad del sujeto. toda comprensión está mediada por las tradiciones, prejuicios y contextos que conforman el horizonte del intérprete. Gadamer rechaza la idea de una objetividad pura, afirmando que el conocimiento se produce en un diálogo constante entre el pasado y el presente.

"La comprensión no es un acto subjetivo, sino que se halla siempre en un proceso de mediación histórica." (1960, p. 277).

La investigación hermenéutica, posibilita captar la complejidad de la identidad cultural del pueblo Kumba a través del tiempo y así como interpretar sus tradiciones y prácticas culturales como expresiones vivas que se han mantenido y adaptado en respuesta a contextos de violencia y olvido. Este enfoque permite revelar las dinámicas históricas, culturales y simbólicas que han influido en el desarrollo comunitario.

Por su parte Ricoeur aporta una visión hermenéutica que integra la comprensión de textos, símbolos y relatos con una reflexión crítica. Esta perspectiva es clave para desentrañar las narrativas de violencias, olvidos y resistencias que han configurado al pueblo Kumba. Ricoeur me invita entonces a interpretar las prácticas, creencias y cosmovisiones en su reconfiguración permanente desde sus narrativas.

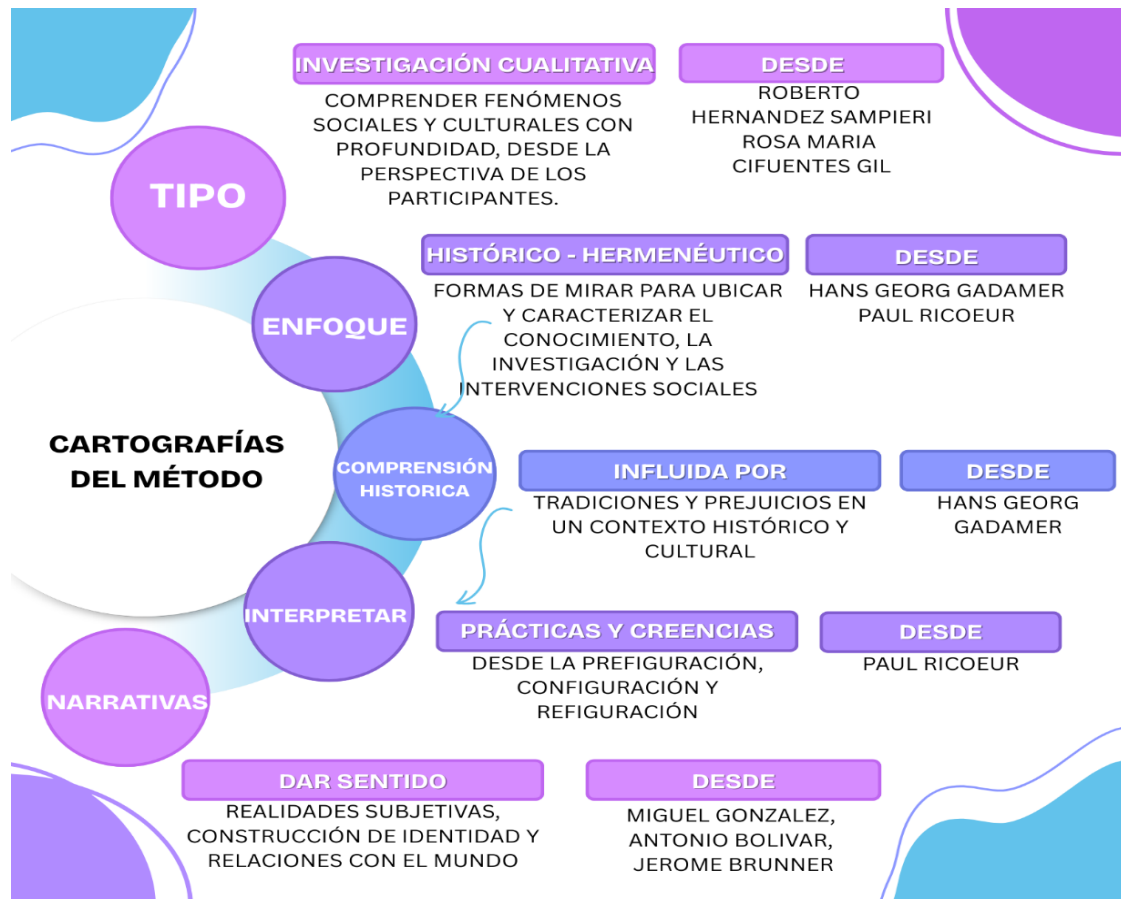


Ilustración 14 Cartografía Del Método. Elaboración Propia

## 7.2. Ruta de interpretación narrativa

La interpretación de esta indagación articula la comprensión narrativa del tiempo a través de tres fases interrelacionadas como propone Ricoeur (2004) en su triple mimesis.

### *Prefiguración: Mapa 1: Contextos y sujetos en clave de prefiguración*

Corresponde al mundo ya estructurado de la acción antes de ser narrado. Es el plano de las prácticas sociales, las creencias, símbolos, estructuras de sentido y horizontes de comprensión que configuran la experiencia antes de ser contada.

- ❖ El sí mismo: aquí se sitúa el sujeto como portador de la historia y posibilidad de narración. El sí mismo en este caso se refiere al autor.
- ❖ Historicidad Kumba existente: Es el contexto cultural, político y ancestral desde donde surge el sentido.
- ❖ Pueblo Kumba: es el contexto cultural compartido, con sus valores éticos, símbolos, lenguajes y mitos como acervo simbólico que existe.



Ilustración 15 Prefiguración: El Mundo Ya Configurado. Elaboración Propia

*Configuración: Mapa 2 Configuraciones narrativas de la memoria*

Es el momento en que el mundo prefigurado se organiza narrativamente. Aquí se produce configuración narrativa: los hechos, recuerdos y experiencias que se articulan en relatos coherentes, dotados de sentido y estructura.

- ❖ Narrativas de si: a través de la autobiografía se configuran relatos personales que permiten enunciar las memorias del yo.
- ❖ Encuentro con la historia viva: el pasado cobra forma como relato colectivo en clave de memoria.
- ❖ Narrativas con el otro: Emergen los relatos de comunidad y de memoria compartida, permitiendo construir el relato desde la intersubjetividad.



Ilustración 16 Configuración: El mundo que se narra. Elaboración Propia

*Refiguración: Mapa 3: Comprensión de sentido en la refiguración narrativa*

La refiguración es el efecto que la narrativa tiene sobre la comprensión del mundo y de uno mismo.

- ❖ Narrativa de sí: genera una interpretación de la historia personal como forma de conocimiento de sí mismo y del otro.
- ❖ Encuentro con la historia viva: la historia del pueblo Kumba es reinterpretada desde sus luchas y memorias, posibilitando una comprensión activa del pasado como presente narrativo vivo.
- ❖ Narrativas con el otro: la tradición y la identidad se reafirman al reinterpretar los relatos compartidos.



Ilustración 17 Refiguración: Comprensiones de sentido. Elaboración Propia

## 8. Geolocalización Del Territorio

Riosucio en el departamento de Caldas, Colombia, se ubica a 93,1 kilómetros de Manizales, la ciudad capital más cercana.

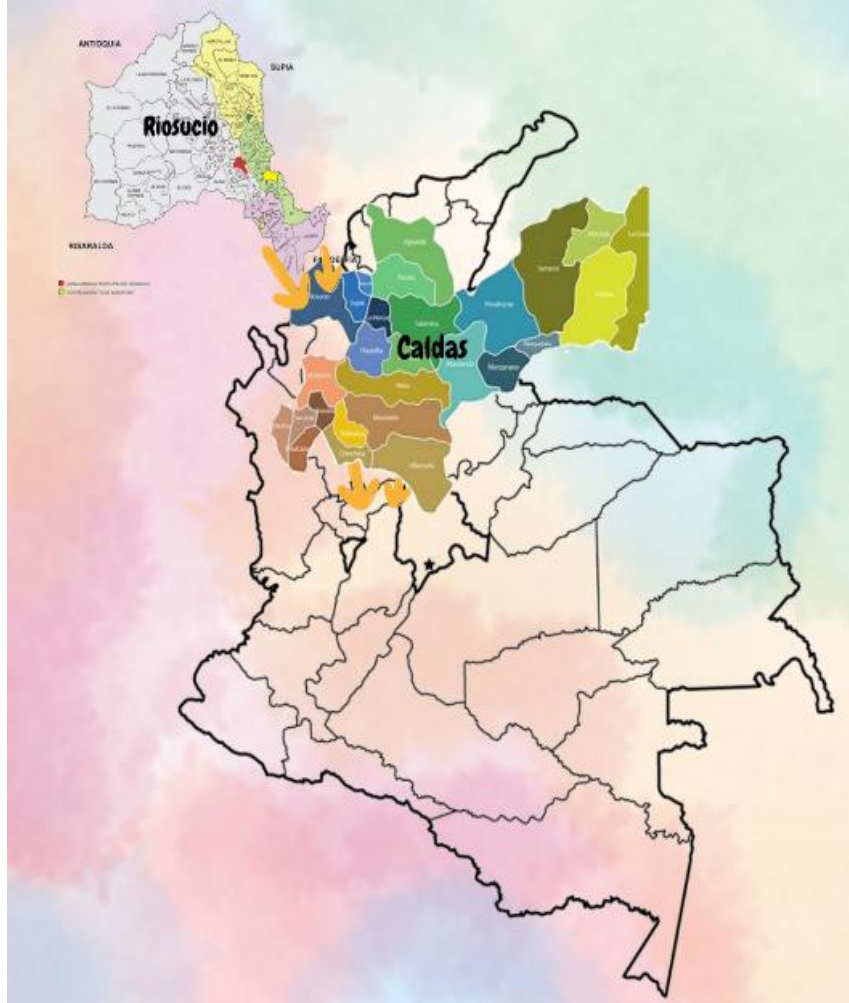


Ilustración 18 Ubicación Geográfica Municipio De Riosucio – Caldas - Colombia

Cuenta con una extensa zona rural conformada por 102 veredas, distribuidas en cuatro parcialidades indígenas: Nuestra Señora Candelaria de la Montaña, Cañamomo y Lomaprieta, San Lorenzo, y Escopetera y Pirsá.

El pueblo indígena Kumba se asienta en la vereda La Iberia, en la parcialidad de Cañamomo y Lomaprieta, esta parcialidad está conformada por 19 veredas divididas en cuatro zonas, siendo La Iberia la cabecera de la parcialidad.



Ilustración 19 distribución Parcialidades Indígenas De Riosucio – Caldas

Según los últimos datos del censo realizado por el gobierno indígena Kumba se conforma por 120 familias censadas de la etnia, y el dato de población total señala un número de 466 personas, entre niños de ambos sexos, adultos, y personas de tercera edad.



Ilustración 20 Toma Aérea De La Vereda La Iberia De Riosucio.  
Foto Cristian Alzate O.

En el territorio se identifican los siguientes lugares fundamentales en la tradición, cultura y espiritualidad Kumba:

Tabla 4 Cartografía social y sagrada dentro del territorio

<b>Tipos de lugares</b>	<b>Definición</b>	<b>Ubicación topográfica o social del pueblo Kumba</b>
<b>Prohibidos</b>	Zonas de reserva en las cuales no se pueden realizar actividades de caza, pesca, recolección, siembra, desmonte, aserrío de madera, pues son considerados lugares habitados por los creadores.	Rio, Cerros tutelares, Cerro Tabuyá, Quebrada que circunda el cerro Tabuya, Minas de oro del territorio.
<b>Encantados</b>	Son espacios reconocidos por la cultura indígena como zonas en las cuales no se puede entrar sin el debido permiso de los seres espirituales mediante rituales de limpieza, purificación y armonización.	Cerro Tutelar Sagrado Tabuyá
<b>Comunales</b>	Áreas de territorio destinadas por una comunidad, pueblo, o grupo social para desarrollar actividades productivas y de conservación, rituales de renovación, sanación o festividades de conmemoración.	Casa comunal Casa de la cultura

Adaptada de Atlas para la Jurisdicción Especial Indígena del Consejo Superior de la Judicatura. M.C 2010

## CAPITULO I

### APOROBIOGRAFÍA: PAISAJES DE MI RELATO VITAL

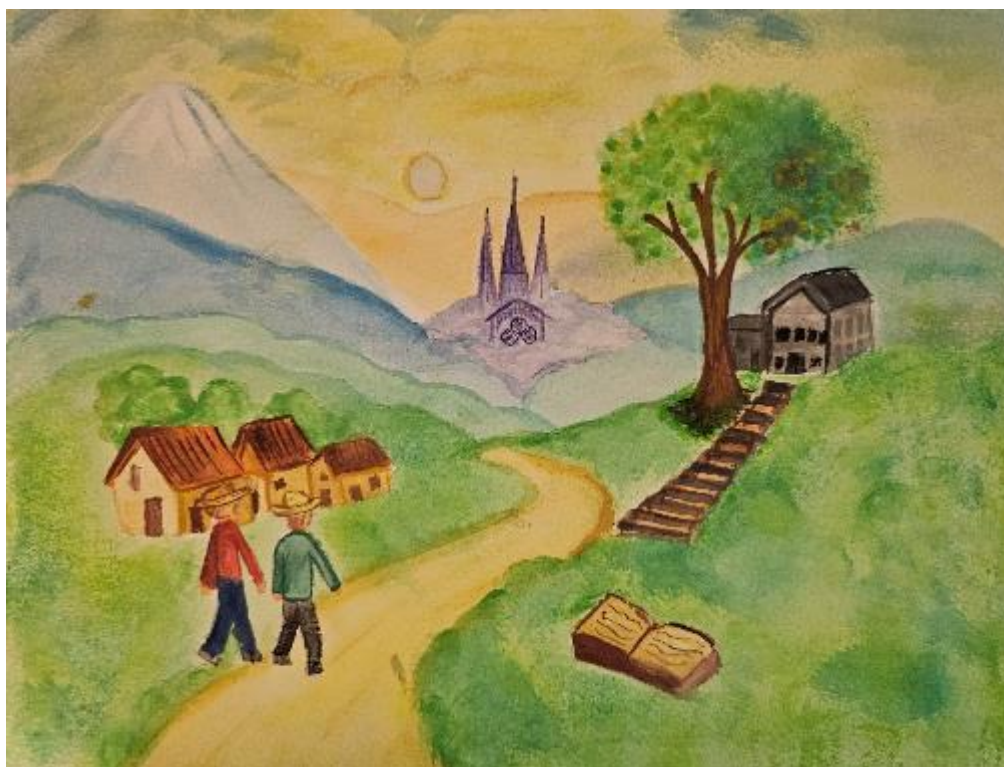


Ilustración 21 Paisaje de mi relato vital. Dibujo y pintura Elaboración propia

Capítulo I	Objetivo 1	Campos centrales	Resumen
Aporobiografía: <i>Paisajes de mi relato vital</i>	Narrar el sentido de las violencias y los olvidos en la construcción autobiografía del investigador.	Relato de vida Sentido de las violencias y los olvidos Memoria autobiográfica Interacciones con el otro Violencias vividas Educación como proceso ético	Este capítulo explora la narrativa autobiográfica del autor, entrelazando las huellas del pasado personal con las interacciones con otros, a fin de revelar el sentido de las violencias y los olvidos que han marcado su trayectoria vital. En este recorrido el autor construye un paisaje de amanecer que conecta su infancia con el presente, consolidando el horizonte de sentido de la investigación.

Este capítulo se construye para dar respuesta al Objetivo específico 1, Narrar el sentido de las violencias y los olvidos en la construcción autobiografía del investigador:

### 1.1. Fisuras en el tiempo

Los tiempos tiene fisuras, así nos los vendan como flechas, como círculos o espirales. Pasaban los años 80, cuando la tarde se difuminaba entre sombras, irrumpí en el mundo como una fisura en el tiempo, abriendo un instante que apenas comenzaba a ser propio. Durante años, ese momento me fue desconocido, como si el olvido hubiera sellado la puerta de mi origen, envolviéndolo en un silencio adquirido.

Mientras tanto, afuera, el mundo también cambiaba sus cartografías. Margaret Thatcher ascendía al poder en el Reino Unido, iniciando la era del neoliberalismo, las privatizaciones, y el desencanto obrero que incendiaba las calles de luchas sindicales. La Guerra Fría se tensaba aún más: la Unión Soviética entraba en Afganistán, y con ella, el atisbo de confrontación volvía a

recorrer el mundo. Una nueva cultura global emergía, tejida en la espuma del pop y la furia del rock que comenzaban a irrumpir a finales del siglo.

Colombia, bajo el mando de Julio César Turbay Ayala, endurecía su pulso con el controvertido "Estatuto de Seguridad", intentando sofocar las voces que, desde sindicatos, universidades y barrios populares, se alzaban contra el hambre, el desempleo y la represión. En la clandestinidad, crecían los grupos insurgentes: el ELN, el M-19 y las FARC.

En Manizales, donde mis primeros días respiraron. Un terremoto fisuró sus calles y sus memorias, y en medio de la reconstrucción espontánea de barrios, florecía la resistencia cultural: el Festival Internacional de Teatro abría el telón, el movimiento estudiantil de la Universidad de Caldas y de la Nacional Sede Manizales defendía, con luchas y sueños, la educación pública de la región y el país. Así nací, en una época partida entre la esperanza y la agitación, entre la convulsión de los sujetos y el movimiento de la historia.

“Narrarse es ya romper un paradigma. No es lo mismo escribir una teoría explicativa, exponerla, que ofrecer un testimonio sensible e inteligente. Cuando nos narramos afloran nuestra memoria histórica”. (Guarín, 2015, p. 15). Las primeras resonancias de violencia y olvido en mi vida familiar se entrecruzan con la historia de mi padre. Campesino de origen, se vio obligado a abandonar su finca junto a toda su familia siendo apenas un niño, huyendo de las amenazas silenciosas y permanentes de una delincuencia que arremetía con la tranquilidad en la ruralidad. Sin reparo alguno, llegaron a la ciudad como desplazados anónimos, en tiempos en los que ni el Estado ni la sociedad reconocían el dolor de quienes se veían desplazados de su tierra.

La vida de la ciudad los recibió con sus contrastes y hostilidades, obligándolos a reconstruirse en medio de la extrañeza. El olvido estatal frente a su tragedia no fue un hecho excepcional, sino una indiferencia que se convirtió en paisaje cotidiano, normalizada en el trasegar de una nación que aprendió a convivir con la desmemoria.

Mi niñez despunto al abrigo de una familia tradicional, con una madre que cuidaba el hogar y un padre que, desde muy joven, aprendió el rigor del trabajo. “La memoria a veces

difusa, a veces nítida, clara, de calles de infancia, de la adolescencia; el recuerdo de algo distante que de repente se destaca nítido frente a nosotros, en nosotros.” (Guarín, 2015, p. 17) desde pequeño, algo me murmuraba entre los silencios: la ausencia de mi abuela materna. Era un nombre apenas susurrado por las voces, un recuerdo velado por un olvido colectivo que parecía protegernos del dolor inabarcable de su pérdida. Ella desapareció cuando tenía apenas 28 años, dejando a mi madre, una niña de dos años, en el umbral del abandono. Nadie supo jamás dar razón de su destino. Ese vacío, esa historia interrumpida sin explicación, estuvo en mi infancia como un duelo silencioso, que aún hoy, resuena en lo profundo de mi memoria. Para González (2021, p. 40) “el autonarrarnos viene al rescate de muchos acontecimientos que parecen perdidos o inexistentes.”

Algo se aferra a mis recuerdos de infancia como una sombra, la toma del Palacio de Justicia, y con ella, la violencia desbordada que manchó de sangre los días de un país que ya conocía el dolor. La televisión se convirtió en un espejo roto que reflejaba el sufrimiento, la angustia y la impotencia de quienes, desde nuestras casas, éramos testigos atónitos de uno de los pasajes más oscuros de la historia reciente de Colombia.

Otros recuerdos, más difusos, pero igual de imborrables, flotan en la atmósfera de aquella época: los finales de los años ochenta, donde muchas heridas confluían y dejaban su huella en cada rincón del territorio. El narcotráfico desplegaba su manto de poder y muerte, los grupos guerrilleros multiplicaban su presencia, nuevas ideologías de izquierda prometían mundos diferentes y posibles, mientras el paramilitarismo nacía como un monstruo silencioso que complejizaba aún más la realidad que habitábamos.

En medio de este escenario distópico, mi padre, trabajador de fábrica, abrazaba la esperanza desde el movimiento sindical. Desde niño, me acostumbré a escuchar su voz y la de muchos otros, manifestándose contra las injusticias, soñando cambios, en un país donde la esperanza también era, a veces, un acto de resistencia.

En aquellos años, la esperanza caminaba de la mano de los sindicatos, de los trabajadores y campesinos que, a pesar de la violencia que desgarraba el país, creían todavía en la posibilidad de un cambio verdadero. Era una época donde las palabras se pronunciaban con la urgencia del radicalismo político, mientras el conflicto armado dejaba heridas en cada rincón del país y de la vida cotidiana.

La política, atravesada por la violencia, alcanzó uno de sus momentos más oscuros con el asesinato de varios candidatos presidenciales: Luis Carlos Galán, Carlos Pizarro León Gómez y Bernardo Jaramillo Ossa. Este último, nacido en la misma tierra que me vio crecer, Manizales, encarnaba las esperanzas de la Unión Patriótica, alternativa que mi padre abrazaba como una apuesta política renovada.

Recuerdo, como un hecho indisoluble, el día de su asesinato. La tristeza se dibujó en el rostro de mi padre con profundo pesar, una tristeza que no era solo por la pérdida de un hombre, sino por la muerte simbólica de un sueño, el de un país distinto, que se diluía en la circularidad de la historia de Colombia.

Posiblemente como un ritual de homenaje a las luchas de Bernardo Jaramillo, en un acto cargado de profundo simbolismo, mi padre me llevó al funeral del líder asesinado. Aquel día quedó grabado en mi memoria, el aire estaba impregnado de una tristeza profunda, mientras miles de personas hacían fila para darle el último adiós. Más tarde, con el tiempo y la conciencia histórica que sólo los años conceden, comprendí la importancia de esas luchas colectivas que en mi infancia apenas intuía.

Retomando a González “la autobiografía es donarnos un rodeo a lo que hemos sido la mayoría de los humanos, personas con dificultades económicas, sociales, políticas, psicológicas, pero con lugares comunes en sueños, esperanzas y utopías”. (2021, p. 49). Hoy, siento el peso de la historia y la injusticia, comprendo que aquellas batallas, casi invisibilizadas por la historia oficial, eran verdaderas prácticas de resistencia, experiencias de dignidad sembradas en la tierra fisurada de un país en conflicto.

### **1.2. La violencia encuentra múltiples formas de habitar la vida.**

No sólo se manifestó en el tiempo histórico que me tocó presenciar, sino también en el tiempo íntimo, ese tiempo fractal donde se tejen las historias más silenciosas. En el interior de mi casa, la tensión era un lenguaje habitual; la sombra de un actuar patriarcal y violento marcaba las relaciones, dejando huellas invisibles en la piel y en el alma. Fui castigado físicamente, como tantos otros niños de mi época, bajo la creencia de que el dolor forjaba el carácter, de que la dureza era una escuela necesaria para aprender a sobrevivir.

Pero aquellas marcas, más que fortalecer, sembraban silencios, miedo y una tristeza temprana que aprendí a cargar como parte de mi ser.

Para la década de los noventa y el inicio del nuevo milenio, Colombia, pese a haber dado a luz una nueva Constitución en 1991, parecía encaminarse hacia un horizonte donde el futuro se desdibujaba. La esperanza de renovación y un cambio social se vio rápidamente reprimida bajo la irrupción de nuevas violencias, las narrativas del narcotráfico invadían los espacios sociales, imponiendo una realidad donde la opulencia desmedida de unos pocos contrastaba de forma contradictoria con la miseria y la desesperanza de la mayoría.

El conflicto interno, lejos de menguar, se multiplicaba en guerras sin tregua. Las guerrillas tomaban pueblos enteros, incendiaban caminos, sembraban miedo; los paramilitares, en su cacería ciega, dejaban tras de sí rastros de muerte y desplazamiento. En mi memoria quedaron grabadas las heridas colectivas de masacres como las de Mapiripán, El Salado, Bojayá, y tantas otras que se perdieron en el limbo de la impunidad.

La promesa de un Estado Social de Derecho, proclamada en los documentos constitucionales, era apenas una realidad lejana. La institucionalidad, cada día más deteriorada, se desdibujaba ante mis ojos, incapaz de proteger la vida, la dignidad o la esperanza de un pueblo que aprendió, a fuerza de golpes, a resistir en medio del olvido.

Recuerdo aquellos años en que la sombra de la mal llamada "limpieza social" se extendía sobre las calles como una amenaza silenciosa. Un eslogan cruel y siniestro atravesaba las calles. *"Los niños buenos se acuestan temprano; los malos los acostamos nosotros."* Aquella frase, repetida con la presencia del miedo, enmarcaba el horizonte de mi generación que, al retumbar de un disparo, corríamos a buscar refugio en la fragilidad del hogar. La sociedad oscilaba entonces sobre una línea casi invisible entre el bien y el mal, donde la vida se decidía en segundos y la inocencia era apenas un destello perdido en las noches. "Ante acontecimientos críticos también se narran historias de crisis, que ayudan a superarlas integrándolas en un contexto que les dé sentido" (Han, 2023, p. 91).

Crecí en medio de esa violencia que marcaba los compases del día y de la noche. Quizá por eso, ahora, cada instante de tranquilidad se convierte para mí en un tesoro silencioso, que lo puedo entender como un acto simbólico de resistencia contra la herencia del miedo.

Las calles de la ciudad también tejían su propia historia secreta. Cada esquina podía esconder una amenaza, en algunos rostros era posible que se escondiera el peligro. Recuerdo a Jhon y a Pablo, mis amigos de infancia, arrebatados por la muerte, asesinados cuando todavía llevaban la vida floreciente en sus miradas. Aún conservo la imagen de sus sonrisas, esas que compartíamos entre juegos, relatos, en las canchas y en las aulas del colegio.

Sus muertes me obligaron, demasiado pronto, a repensar la fragilidad de la existencia. Las voces de la calle decían que algunos se habían perdido en el camino, absorbidos por la violencia, el consumo o la desesperanza, esa sombra que rondaba siempre cerca de nosotros. Vivir en aquellos años era un acto de intensidad, una lucha diaria por mantener la firmeza, por no ceder ante un territorio que parecía empeñado en desgastar la voluntad y acabar los sueños.

Forjé mi identidad en el borde de la esquina y el aula, entre el miedo que encogía el pecho y el goce que iluminaba los días. Crecí aprendiendo a vivir el instante, A pesar de todo, intuía un futuro que, aunque caminaba a ciegas, seguía latiendo en al interior de mi existencia. "En algún momento de nuestras vidas, hacemos memoria de algo impregnado en nuestros cuerpos, en

nuestra alma, en nuestro espíritu social, hacemos memoria de alguna frase, de alguna palabra que nos emociona y nos da valor, fuerza, esperanza”. (Guarín, 2015, p. 19)

Cada experiencia, cada recuerdo y cada olvido se transformaron en oportunidades donde cada día labraba mi destino, en la resiliencia que se forja cuando la vida es también resistencia. Es en ese ir y venir entre lo que la memoria que se va rescatando y lo que el olvido dispersa, donde se anuda la historia propia, un entramado de posibilidades, de recuerdos que se reescriben con cada gesto, con cada evocación. Existir en el mundo no es simplemente estar, es cargar con el peso de lo que aún no ha sido pronunciado, de lo que el olvido intentó callar, pero que, como un rizoma, sigue latiendo desde la raíz.

La educación pública abrió para mí la posibilidad de transitar el camino del bachillerato, aunque sus estructuras, frágiles y llenas de vacíos pedagógicos, a veces se sentían más como una suerte de estancia. El ambiente, en ocasiones, era un poco hostil, el matoneo, la violencia escolar, la crudeza de lo cotidiano marcaban los pasillos y las aulas.

### **1.3. Tejidos de alteridad que enlazan**

Sin embargo, en medio de esa dureza, encontré un territorio de diversidad que se volvió la riqueza del aprendizaje. Proveníamos de distintos lugares, de distintas experiencias, de familias que cargaban con geografías e historias diferentes.

De acuerdo con Guarín “Nos enfrentamos así a nuestras sensibilidades fundacionales, a nuestras emociones más silvestres, a nuestros sentimientos más originarios”. (2015, p. 18). Entre esas historias, recuerdo especialmente a Carlos Gañán, un compañero nuevo, de procedencia indígena. Nos acercamos con la empatía discreta de quienes reconocen en el otro una posibilidad de amistad, y así supe de su historia, la huida forzada de su tierra, el miedo adquirido por las amenazas de grupos armados, la pérdida de seres queridos, el desarraigo inevitable. Carlos me mostró otra manera de mirar el mundo. Un día me regaló una manilla que él mismo había tejido,

un pequeño vestigio de hilos entrelazados que guardaba la memoria de su pueblo. Desde entonces, el arte de tejer memorias se alojó también en mis manos y en mis afectos.

Carlos, así como llegó, un día partió, y jamás volví a saber de él. Su ausencia dejó preguntas abiertas en mi memoria de joven, ¿Por qué quienes cuidan y respetan la tierra deben ser expulsados de ella? ¿Por qué el mundo parece siempre empujar hacia el desarraigo a quienes más profundamente lo habitan?

#### **1.4. La literatura me acompaña**

Hay ciertos libros e historias que nos ayudan a transitar la existencia, que nos ponen a pensar en otras dimensiones. La literatura llegó como un manantial a mi vida, abriendo vertientes invisibles hacia los territorios de la memoria, y de genealogías. Fue ella quien encendió en mí el interés por las historias de los pueblos, por las geografías atravesadas de incertidumbre y esperanza, y quien silenciosamente comenzó a orientarme hacia mi futuro profesional. Larrosa plantea que la literatura “Esta doblado por un viaje interior, por un viaje que convierte al viajero en otro distinto al que había partido” (1996, p. 35)

Leer *La vorágine* fue cruzar el umbral de una selva densa, donde la explotación del caucho devoraba cuerpos y almas, donde la naturaleza era escenario de barbarie y el frágil sueño de la civilización se deshacía en el lodo.

Más adelante, *Cien años de soledad* me mostró el rostro cíclico de Colombia: una historia tejida de violencia, mestizaje, olvido y soledad, envuelta en la metáfora eterna de Macondo, ese pueblo donde cada esperanza nacía ya marcada por su propia devastación.

*La casa grande* llegó como un golpe seco, un eco de injusticia que narraba la masacre de las bananeras, recordándome que detrás de cada silencio impuesto hay una historia que clama ser contada.

Estos libros además de lecturas fueron brújulas secretas, mapas de luchas y resistencias, recordándome que la palabra, cuando es memoria viva, también puede ser un acto de dignidad.

Hubo un encuentro literario que vibró con fuerza en mi emoción: *Los hijos del viento*. Fue como abrir una puerta a un mundo olvidado, un ruido de la memoria ancestral que me devolvía al territorio sagrado de la Sierra Nevada de Santa Marta. En sus páginas, me sumergí en la cosmovisión indígena; la tierra como madre viva, la espiritualidad tejida en cada acontecimiento, los hilos invisibles que conectan a los hombres con los paisajes, los ríos, el viento y los espíritus.

Vi pasar ante mí los conflictos, la colonización, las resistencias de los pueblos originarios que, a pesar de todo, siguen siendo guardianes del misterio de la vida. El narrador, un hombre urbano, también cargaba una fractura, la separación dolorosa de la raíz profunda, el desgarramiento de quien intuye que ha perdido algo esencial y emprende el viaje hacia la reconciliación. En su búsqueda, encontré reflejada mi vida, el deseo de volver a tejer los hilos rotos con la tierra, de reconocer la pertenencia en la historia de una promesa todavía viva de sentido y pertenencia.

Aquel momento abrió una fisura en mi conciencia, comprendí que la historia oficial, esa que se repite en los libros y en los discursos, no es la única posible. Supe que, en los territorios olvidados, existen otras voces, campesinas, indígenas, afrocolombianas, voces de mujeres y de desplazados, que han sido sistemáticamente silenciadas, como si su memoria no mereciera ser contada. Según Larrosa (1996) La experiencia formativa de la lectura no debe entenderse como un objeto a explicar, es un espacio abierto a la escucha y al pensamiento, evitando reducirla a una narrativa histórica o una respuesta cerrada sobre la formación.

Descubrí, con una mezcla de dolor y claridad, que en Colombia la violencia y el olvido no son accidentes del destino, sino mecanismos tejidos en la estructura misma de los poderes. Son formas de despojar la palabra, de arrancar la raíz, de hacer de la desmemoria una forma de control y de perpetuación de la injusticia.

### **1.5. Caminos por territorios olvidados**

Al inicio de mis estudios en Licenciatura en Ciencias Sociales, el camino se bifurcó, tuve la fortuna de trabajar, paralelamente, para un centro de investigación que me llevó a recorrer los territorios olvidados del país. En el sur de Colombia, mis pasos me acercaron a las comunidades afrocolombianas, donde cada entrevista era el origen hacia un universo de dignidad resistente.

Allí comprendí que el currulao no es sólo una danza, es un latido ancestral, un cuerpo que recuerda y celebra sus raíces en cada movimiento. El sudor de la vida cotidiana se transformaba en alegría rítmica, acompañada del susurro profundo de la marimba y el golpe vibrante del cununo, instrumentos que conectan la tierra y el mar en un solo canto de identidad.

Descubrí en ellos la medicina que cura desde el saber antiguo, los alimentos que cuentan historias a través del biche y sus mezclas luminosas, las voces que no han permitido que el dolor robe su capacidad de sonreír. A pesar de la violencia, a pesar del despojo, siguen danzando sobre las experiencias límite, recordándole al mundo que la alegría también puede ser un acto de resistencia.

En el corazón del eje cafetero, mis pasos me llevaron a encontrar a los campesinos que habitan un "no lugar" en el mapa invisible del país. Hombres y mujeres, hijos del mestizaje colonial, que día tras día labran la tierra con manos curtidas y corazones buenos, sin descanso pero con amor.

Del campo comprendí de un saber que no cabe en los libros, su conocimiento es heredado de la tierra, el respeto consagrado por las riquezas que germinan del entorno, la dignidad de quienes, aún sin poseer legalmente la tierra que cultivan, luchan para que su trabajo, su vida y su derecho a la paz sean reconocidos.

Más adelante, mis pasos me llevaron a la comunidad Embera Chamí del resguardo Totumal. Allí, la vida se entrelazaba con la raíz profunda del ancestro, la lengua nativa resistía, las manos tejían historias en fibras multicolores que viajaban de generación en generación. La

agricultura sostenía la existencia, pero era más que un medio de subsistencia, era también su conexión con la tierra.

En su profundo sentido de comunitariedad, en su modo de habitar el mundo, encontré un ejemplo de aquello que la modernidad había querido olvidar, la certeza de que somos con los otros, de que la vida es un tejido que no se sostiene en soledad.

Esta experiencia vital me abrió los ojos a los senderos poco caminados que unen a tantas comunidades dispersas en el territorio colombiano, un lugar común marcado por el olvido, ese abandono estatal que desdibuja los derechos y convierte la dignidad en un horizonte cada vez más lejano. Para Guarín (2015, p. 18) “Lo que se busca al narrarse es objetivar los contenidos subjetivos con los cuales construimos significado de realidad social, histórica, cultural”.

Vivencí el vacío en lo esencial, el agua que no llega, los centros de salud que son apenas promesas de cada candidato político, las escuelas que se derrumban a pedazos, la vida soñada que se vuelve un esfuerzo titánico contra la inercia del abandono.

Comprendí que, más allá de las geografías distintas, las comunidades compartían problemáticas profundas, violencias físicas que desgastan los pueblos, violencias simbólicas que desgastan la dignidad. Ambas, alimentaban la tragedia del desplazamiento forzado y el abandono de la tierra, desarraigando sueños, rompiendo la herencia, arrancando de raíz la memoria de quienes alguna vez quisieron habitar en paz.

Mi vida académica abrió ante mí las geopoéticas del estar, un mapa diverso donde cada región posee su propia voz late con su propio ritmo, se tiñe de sus propios colores y arrastra también sus propios miedos. Aprendí que el rostro del otro, en su diferencia, no sólo se ofrece: desafía, interpela, transforma. "Las narraciones generan cohesión social. Aportan sentido y transmiten valores sobre los que se puede fundar una comunidad" (Han, 2023, p. 98).

Cada encuentro, cada mirada, extraña al principio, tan íntimamente cercana después, fue tejiendo en mí sentidos nuevos, reescribiendo los mapas internos que creía inmóviles. Compartir con los otros fue, y sigue siendo, un acto de reconocimiento profundo, aceptar que el mundo no

puede ser completo sin la experiencia ajena, sin el relato vivo de quien camina otros senderos, pero anhela las mismas utopías.

Este viaje a través de los territorios no solo amplió mi conocimiento, me sensibilizo por otras historias, las estéticas, las luchas invisibles de otros mundos. Entendí que la identidad no es un hecho aislado, sino un tejido vivo que se borda en colectivo, y que en esa pluralidad radica la fuerza secreta de toda convivencia verdadera.

La licenciatura y la maestría, más allá de las apuestas decoloniales, contrahegemónicas, de los estudios de juventud o de las filosofías de la diversidad, fueron ante todo un camino de encuentros. Cada rostro, cada paisaje, cada instante que tuve la fortuna de compartir se volvió una lección adquirida, afinando mi mirada, enseñándome a percibir el mundo como un entramado de voces, de memorias, de fragilidades y de esperanzas interconectadas. Como afirma González (2021, p. 41) “Comprender que la proximidad y lejanía nos interpela no sólo para nuestras intimidades, sino, también, para pensar en los distintos problemas de la humanidad.”

Hoy entiendo que vivir en colectivo no es simplemente habitar juntos un espacio, es un acto permanente de co-creación, un latido común que se sostiene en la escucha, en la empatía y en la decisión de caminar, a pesar de todo, hacia un futuro compartido.

### **1.6. Pedagogías de la memoria y la dignidad**

Mi vida profesional ha estado comprometida en la educación, en ese territorio vivo que es la escuela, donde se cruzan los imaginarios con los sueños colectivos. Allí he vivido un proceso ético, político y pedagógico, una apuesta permanente por priorizar el pensamiento crítico y por reconocer, en cada niño, niña y en cada joven, la dignidad irreductible del otro y de lo otro.

El oficio de maestro me llevó a recorrer los Llanos Orientales, a sembrar palabras en la ruralidad olvidada y en las zonas urbanas marginadas, a transitar colegios técnicos y espacios de vocación confesional. Cada aula fue un espejo de la memoria, un campo donde se sembraban preguntas en contextos marcados por la violencia, la desigualdad y el olvido.

En ese tejido silencioso, los estudiantes además de aprender de una disciplina también aprendieron a nombrar su propia historia, a ser conscientes de su territorio y de su cultura, a reconocer la existencia digna de aquellos que, durante tanto tiempo, fueron despojados de su voz, las minorías, los pueblos indígenas, las comunidades afrocolombianas, los campesinos.

El dar, en la escuela ha sido para mí un acto de responsabilidad ética, entregar no solo saberes y experiencias, también sueños y utopías, en el diálogo abierto con los estudiantes. Conversar con ellos sobre su barrio, su familia, sus historias y conflictos, sus ilusiones y esperanzas, ha sido una manera de tejer, día a día, una educación que no se conforma con repetir el mundo, sino que sueña con renovarlo. Una educación que cultive la comprensión, que abrace la diferencia, que despierte la creatividad adormecida y mantenga viva la esperanza.

Otro despliegue de mi caminar profesional fue la educación superior. Más que un destino laboral, fue y sigue siendo una apuesta vital y ética, acompañar procesos de formación en escenarios donde el pensamiento científico se conecta con la creación de comunidades de aprendizaje.

Mi esfera profesional en el contexto universitario se ha convertido en un territorio de diálogo con la diversidad y de permanente búsqueda de sentido. Ser docente en la formación de maestros en municipios de Caldas, Quindío y Risaralda fue abrazar el desafío de develar otras miradas de la realidad, de interrogar los paradigmas que la sostienen, de construir pensamiento desde los márgenes, y de acercarme, paso a paso, a la memoria colectiva de las comunidades. Cada territorio, cada encuentro, me fue develando una mirada más situada, más sensible, más reflexiva. En ese ejercicio de enseñar, también fui un aprendiente.

### **1.7. Tejer saberes con el otro**

En uno de mis encuentros de formación recuerdo, como un hecho fabuloso, aquel día en la biblioteca municipal de Riosucio, Caldas. Mientras revisaba información sobre las celebraciones culturales y los grupos étnicos del territorio inicié una conversación profunda con

un conocedor de la historia del pueblo. Fue así como llegué al encuentro del pueblo indígena Kumba, quienes, con una inmensa generosidad, me abrieron las puertas de su mundo y me acogieron con una amistad sincera, una amistad que, como un tejido, sigue creciendo hasta hoy.

Es así como los encuentros de formación en el municipio incluían un tiempo especial para conversar con los amigos Kumba. En tantos diálogos compartimos sus realidades, los conflictos, sueños, sus anhelos de llevar una vida digna y coincidimos en mi convicción de acompañar a la comunidad. Cuando se presentó la oportunidad de caminar el sendero doctoral, no tuve dudas, entendí que no bastaba con "incluir", que había que reconocer, legitimar, acompañar procesos de transformación real de las relaciones históricas de exclusión.

Pedí permiso a la comunidad Kumba para caminar junto a ellos esta búsqueda, y con la misma apertura que me habían extendido desde el primer encuentro, aceptaron mi propuesta. Así comenzó mi apuesta vital e investigativa, tejida al ritmo de sus historias y su autoafirmación. De acuerdo con González "Nuestras vidas son importantes, poseen claves sociales compartidas, contienen y contemplan un momento histórico simultáneo que bien revisado sirve de eslabón para que investigación no se convierta en un fenómeno del afuera" (2021, p. 49)

Al hacer una retrospectiva de mi vida, descubro que mi esfera profesional no es solo una elección, sino una forma de ser en el mundo. Enseñar desde las Ciencias Sociales es mi manera de habitar el sueño de un mundo más plural, más humano, donde la palabra y la memoria se convierten en actos de resistencia.

Escribir este trayecto existencial es, al mismo tiempo, un gesto de retorno y de creación: una arqueología de lo vivido, una excavación en los sedimentos de la memoria. Narrar el propio origen no es simplemente reconstruir: es también inventar, elegir, reinterpretar, dar sentido a los fragmentos dispersos que el tiempo y el olvido quisieron quebrar.

Y entonces me pregunto, con la voz íntima que interroga desde adentro: ¿Qué significa nacer en una geografía donde la memoria y el olvido se disputan el destino de quienes la habitan?

## CAPITULO II

### PAISAJES DEL OLVIDO: FRAGMENTOS DE LA MEMORIA KUMBA

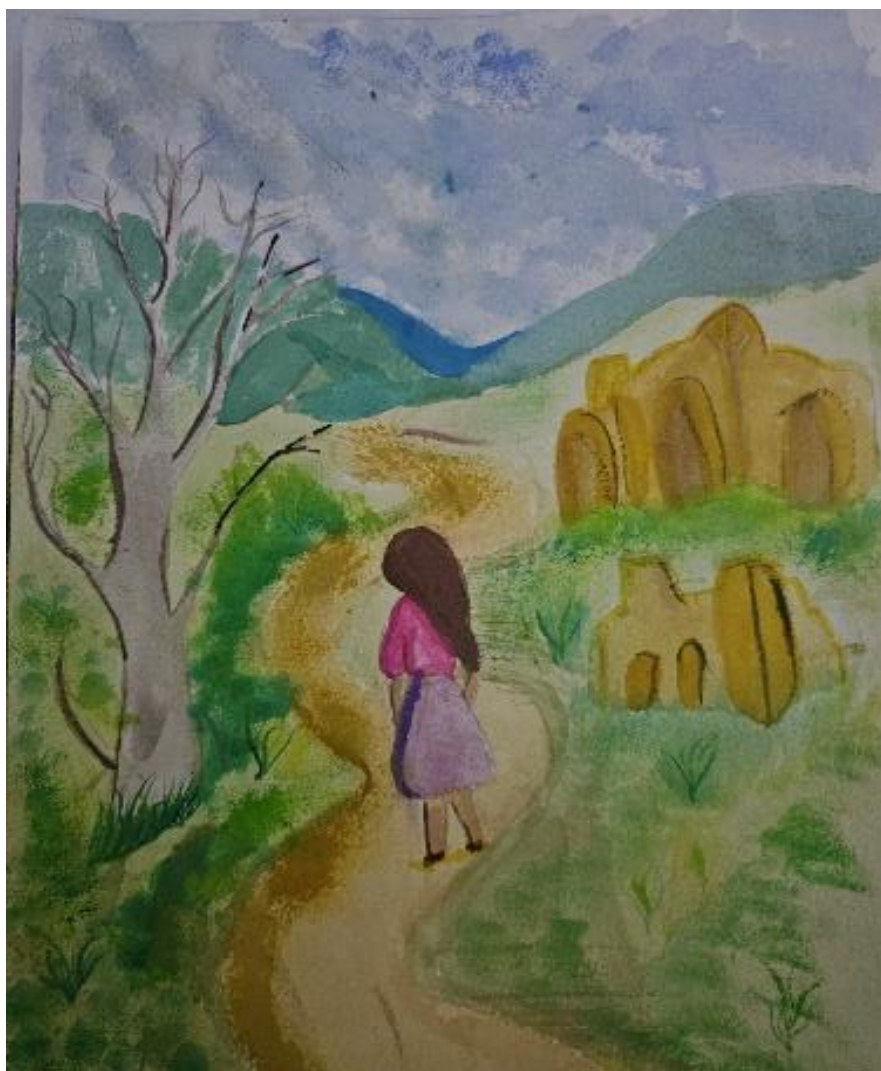


Ilustración 22 Camino De Olvido. Dibujo Y Pintura Elaboración Propia

Capítulo II	Objetivo 2	Conceptos centrales	Resumen
<i>Paisajes del olvido: Fragmentos de la memoria Kumba</i>	Comprender las experiencias de olvido sufridos por el pueblo indígena Kumba del Municipio de Riosucio, Caldas	Comprensión de las experiencias del olvido Territorio como espacio de sentido Olvidos sufridos Lugares de la memoria	Revela las formas en que la memoria y el olvido se manifiestan como una dicotomía de significado que construye la historia vital del pueblo indígena Kumba. A través de una mirada reflexiva, se reconfigura el territorio no solo como espacio geográfico, sino como un lugar cargado de sentido, donde la memoria se entreteje con el olvido, y ambos se expresan en símbolos, conflictos y procesos de reconstrucción identitaria.

El presente capítulo despliega el segundo objetivo específico. Comprender las experiencias de olvido sufridos por el pueblo indígena Kumba del Municipio de Riosucio, Caldas.

### **2.1. Primeras palabras. Un prelude al olvido y la memoria**

*Caminan los antiguos,  
pisan la tierra callada  
que antes cantaba su nombre,  
y ahora, en susurro del viento,  
cuenta una historia enterrada.*

Cristian Alzate

El olvido y la exclusión son fuerzas silenciosas que, de manera persistente, erosionan la memoria y el reconocimiento de aquello que fue esencial en la vida de una comunidad o un individuo. Los grupos sociales condicionan activamente lo que se recuerda y lo que se deja en el olvido, en este sentido, tanto la memoria como el olvido están profundamente estructurados por el entorno social y se configuran en la interacción con los otros.

Este capítulo tiene como propósito comprender las experiencias de olvido sufridas por el pueblo indígena Kumba, en el marco de un recorte interpretativo de su realidad histórica,

cultural y social. La intención es aproximarse a los sentidos que adopta el olvido en la vida colectiva de esta comunidad, reconociéndolo como ausencia de recuerdo y como una ruptura activa en la continuidad de la memoria.

Para ello, en una primera parte, se abordarán algunos enunciados teóricos sobre la memoria y el olvido, reconociéndolos como ejes centrales y multifacéticos del análisis. En este punto se integrarán los hallazgos provenientes tanto de la revisión de archivos sobre la historicidad del pueblo Kumba como de los encuentros dialógicos sostenidos con miembros y mayores de la comunidad. Estos insumos permitirán identificar acontecimientos clave que han dado lugar a olvidos tanto singulares como colectivos.

En una segunda parte, se reflexionará sobre el olvido como paisaje de existencia del pueblo Kumba, rastreando los fragmentos de vida que han sido atravesados por silenciamientos, borramientos o desplazamientos de sentido, entendidos como rupturas de la cadena de memoria. Se intentará, desde una mirada hermenéutica comprender la causa e implicaciones de dichas rupturas.

Finalmente, se establecerán las comprensiones emergentes desde las narrativas compartidas, las cuales permiten vislumbrar los sentidos profundos del olvido para el pueblo Kumba: su carga histórica, su efecto identitario y su potencial de reapropiación como forma de resistencia y reconstrucción simbólica.

## **2.2. Retrospectivas de memoria y olvido**

La memoria como capacidad de los sujetos y de las sociedades para almacenar, recordar y transmitir experiencias, conocimientos y hechos pasados, actúa como un hilo que integra el pasado en la experiencia vital del tiempo. La memoria es un espejo, a la vez es un río: no refleja pasivamente el pasado, sino que lo lleva consigo, lo transforma y, a veces, lo devuelve convertido en futuro.

Para abordar los olvidos, es necesario situarlos en relación con el concepto de memoria, el cual adopta múltiples matices y abarca tanto la dimensión individual como la colectiva. Siguiendo a Halbwachs (2004), la memoria está socialmente construida: se moldea a través de la interacción con los otros y se estructura a partir del entorno social en el que los sujetos viven. Así, recordar no es un acto aislado, es una actividad condicionada por los grupos sociales – la familia, la comunidad, la nación – que reelaboran el pasado en función de las necesidades del presente. Por tanto la memoria colectiva se forma entonces a través de la interacción de los sujetos con el entorno social, vinculándola a lugares, eventos y símbolos compartidos por una comunidad.

“Podemos hablar de memoria colectiva cuando evocamos un hecho que ocupaba un lugar en la vida de nuestro grupo y que hemos planteado o planteamos ahora en el momento en que lo recordamos, desde el punto de vista de ese grupo”. (Halbwachs, 2004, p. 36)

Aunque los sujetos recuerdan de forma individual, sus memorias están inevitablemente influenciados por lo colectiva. La sociedad provee los marcos, los lenguajes y símbolos a través de los cuales los sujetos evocan y comunican sus recuerdos. En este sentido, la memoria individual está entrelazada con la memoria social.

Además, la memoria está ligada a lugares específicos. Los llamados lugares de memoria – como la vereda, la casa o el cerro sagrado – funcionan como anclas simbólicas para el recuerdo. Estos espacios, cargados de significado colectivo permiten a los sujetos organizar su memoria y dotarla de sentido.

La memoria colectiva, vivida y compartida por los miembros de una comunidad, se distingue de la memoria histórica, que se reconstruye mediante documentos, registros y archivos. Mientras la primera es dinámica y se adapta a los cambios del presente, la segunda busca una reconstrucción más estructurada del pasado. No obstante, ambas pueden confluir en ritos, tradiciones y celebraciones que permiten recordar, resignificar y dar continuidad a la experiencia colectiva.

La memoria entonces no es una copia del pasado, sino una interpretación en función de la presente sujeta a los sesgos, omisiones y énfasis de quien recuerda. Es un proceso narrativo que equilibra el recuerdo y el olvido como mecanismos selectivos que configuran la identidad.

Desde esta perspectiva, el olvido no es lo opuesto a la memoria, sino una de sus dimensiones. Ricoeur (2004) sostiene que toda memoria colectiva es selectiva y, por tanto, lleva en sí una dosis inevitable de olvido. Este puede ser un recurso vital que ayuda a dar sentido al presente, a priorizar y a sanar.

Como señala Mèlich (2012, p.80) “es necesario olvidar. No podemos recordarlo todo. Esto es evidente desde un punto de vista psicológico, pero quizá también desde un punto de vista vital”.

No obstante, el olvido también es socialmente condicionado. Está influido por estructuras como la familia, la comunidad, la religión, el estado y los sistemas educativos. El olvido colectivo ocurre cuando una sociedad decide suprimir ciertos recuerdos que ya no se consideran útiles o deseables para el presente, ocultando hechos, voces o memorias que desafían el relato dominante.

En este proceso, los grupos sociales seleccionan lo que se recuerda y lo que se olvida, de acuerdo con sus intereses, valores y narrativas hegemónicas. Así, tanto la memoria como el olvido son procesos interdependientes: mientras la memoria guarda, el olvido relega, margina o borra.

Sin embargo, es fundamental distinguir entre un olvido inevitable y un olvido impuesto o deliberado. Este último puede alcanzar un carácter destructivo cuando niega o se borra el pasado, con fines ideológicos, políticos o coloniales. El olvido en estos casos se convierte en una forma de violencia simbólica, que interrumpe la relación con el otro, impide el reconocimiento del sufrimiento y bloquea los procesos de reparación y justicia.

### **2.3. Huellas borradas del tiempo:**

En la actualidad, la memoria del pueblo Kumba revela una profunda ruptura, marcada por el olvido de los registros históricos que alguna vez dieron cuenta de su existencia y trayectoria. Pareciera que la historia del pueblo Kumba hubiese sido borrada intencionalmente, como si al negar su pasado, se intentara también negar su derecho a existir. Indagar en la memoria de este pueblo se asemeja a caminar en silencio por los márgenes del relato oficial, como si buscar en los recovecos del recuerdo fuera una práctica que exige, sigilo, paciencia y resistencia.

La búsqueda de registros documentales sobre el pueblo Kumba se convirtió en una tarea titánica, especialmente en los inicios de esta investigación. Poner en cuestión la historia oficial de las parcialidades indígenas del municipio de Riosucio, Caldas, a través de una lectura crítica situada, fue y sigue siendo percibido por algunos actores como un acto de agravio al gobierno propio de comunidades indígenas que no son Kumba y que representan la mayoría étnica del municipio. Este silencio no es neutro: forma parte de un proceso sistemático de invisibilización y negación, donde el olvido opera como una forma activa de exclusión simbólica.

Así, el olvido se instala como parte de la narrativa de la comunidad como una historia borrada, interrumpida, fragmentada, que se reconstruye en escenas breves que reaparecen y vuelven a desvanecerse. La revisión documental realizada para este estudio permite comprender el presente epocal del pueblo Kumba como una narrativa en la que convergen el pasado y el presente, y en la que se reagrupan los acontecimientos que conforman su tiempo social, valorando las singularidades humanas que lo configuran.

En esta trama compleja de eventos, silencios y memorias, el acontecimiento histórico se revela como una posibilidad para recuperar el sentido de aquellas trazas que configuran la realidad vital del pueblo Kumba. Frente a la historia negada, esta reconstrucción narrativa emerge como un acto de dignificación y resistencia.

"La historicidad plantea que la realidad es un concepto de espacios de posibilidades que dan sentido a la capacidad de la práctica humana" (Zemelman, 2011, p. 41).

La historicidad del pueblo Kumba se configura en un entrecruce de huellas fragmentadas: algunos hechos históricos han podido ser recuperados a partir de memorias documentales y orales que permiten reconstruir parte de su trayectoria colectiva. En este ejercicio de recuperación, se han revisado documentos que reposan en la Alcaldía Municipal, la Notaría Única del municipio, la Biblioteca Banco de la República y archivos personales de algunos historiadores locales. A estos registros se suman las valiosas memorias orales de los mayores sabedores del pueblo Kumba Mario Guerrero Guerrero, Mario Guerrero Cañas y Alirio Diaz, quienes han conservado y transmitido parte del saber ancestral Kumba.

Sin embargo, la ausencia de documentación sistemática dificulta seguir las pistas de las complejas dinámicas sociales que caracterizaron la vida de los resguardos indígenas. En muchos casos, los registros coloniales y republicanos invisibilizaron deliberadamente la existencia de estos pueblos, negando su participación en los procesos históricos y desdibujando su identidad. Este vacío constituye una forma de olvido estructural, que cercena el origen de un pueblo cuando los archivos estatales lo reducen a una sombra sin documento, convirtiéndolo en un fantasma archivístico.

Algunas fuentes históricas permiten, sin embargo, rastrear huellas de esta presencia negada. En sus memorias, Jean-Baptiste Boussingault describe como hacia 1830, "llevó indígenas de la etnia Embera – Chamí al municipio de Riosucio para trabajar en la explotación de las minas de oro, en acuerdo con el cacique y el cura de la misión". (Boussingaul, 1985, p. 632).

A su vez, en la escritura No. 565 del 19 de enero de 1954 de la Notaría única de Riosucio – documento que además reposa en el Concejo Municipal – se hace referencia en la página 27, a una mención con fecha de 1701 "*los indios cudica mayor de cumba y pirsá que viven y residen*

*en Lomaprieta*” dejando constancia de una presencia indígena antigua con referencia directa al nombre “Cumba”.

Por otro lado, en el documento de Recomendaciones para la delimitación y titulación del resguardo de origen colonial Cañamomo y Lomaprieta. Sentencia T-530 de 2016 el Grupo de expertos señala que: “la comunidad Cumba no tiene el mismo reconocimiento histórico, jurídico y administrativo que la comunidad auto afirmada como Embera – Chamí” (Grupo de expertos. 2018, p. 190).

Estas memorias y documentos evidencian que el olvido ha operado como una forma de violencia simbólica, que trasciende el mero desgaste del tiempo. No se trata de una simple omisión, se trata de un proceso activo de invisibilización, mediante el cual se ha buscado borrar todo vestigio de la existencia del pueblo Kumba, negándole reconocimiento, pertenencia territorial y legitimidad histórica.

Cuando un pueblo o una cultura es excluido, no solo se les niegan derechos y oportunidades, sino que también se les expulsa de la narrativa compartida, condenándolo al silencio. Lo que no se nombra, lo que no se recuerda, se convierte en una sombra del pasado, debilitando su capacidad de incidir en el presente y de proyectarse hacia el futuro. En este sentido, el olvido puede convertirse en una forma destructiva de negación del otro, de su historia y de su identidad.

Ante este borramiento sistemático, la memoria del pueblo Kumba ha encontrado en la tradición oral su refugio y resistencia. Gran parte de su historia, cosmovisión y estructura cultural se han conservado gracias a la transmisión oral de generación en generación. Un ejemplo de ello es el documento titulado *El misterioso imperio espiritual de los Kumba*, donde se describe el mito de la creación Kumba. Este relato revela un cosmosentir profundo y complejo, que articula la relación entre lo sagrado y lo terrenal, concibe el tiempo fractal y cíclico, y establece la dualidad como principio fundador de la existencia.

Más allá de explicar el origen del mundo según la tradición Kumba, este mito fundamenta su identidad cultural y establece la transformación del territorio físico en territorialidad simbólica, reafirmando así la importancia de la resistencia cultural y la preservación de las tradiciones ancestrales.

Dentro de esta lógica, la tradición oral ubica a *los mayores*: las abuelas y abuelos, como custodios de la memoria. Ellos son los que han vivido, escuchado y comprendido, y asumen la misión transmitir la historia a las nuevas generaciones. La oralidad permite mantener vivos los mitos, los rituales que conectan a los elementales de la tierra, las luchas comunitarias y los valores que sostienen la identidad cultural.

No obstante, los olvidos emergen cuando estas narrativas se estancan en una sola generación y no logran transitar hacia las siguientes. En ese punto, se corre el riesgo de que los desafíos actuales conduzcan a eliminar elementos del pasado que son esenciales para el reconocimiento y afirmación colectiva. La interrupción de la memoria oral se convierte entonces en una nueva forma de olvido, una que atenta contra el tejido vivo de la comunidad.

#### **2.4. Fragmentos del olvido: tramas de la existencia**

Dice el adagio popular que “*olvidar es morir un poco*”, pero en el pueblo Kumba saben que hay olvidos que aniquilan. En su experiencia histórica, el olvido no es un accidente ni un descuido, sino una realidad persistente que ha configurado un paisaje de existencia, un territorio simbólico habitado por silencios impuestos, omisiones institucionales y fracturas en las narrativas que alguna vez transmitieron el devenir de su memoria colectiva.

Los olvidos que sufren los pueblos indígenas y en particular el pueblo Kumba, no son espontáneos: representan un proceso sistemático de borramiento cultural, impulsados por estructuras de poder colonial, que operan como mecanismos de silenciamiento o desplazamiento de sentido. Este proceso es multifactorial y multiescalar, puede ser tanto individual como colectivo, intencionado o involuntario, interno o impuesto de afuera.

Entre las causas estructurales del olvido se encuentran la marginalización social, política y económica de la población indígena, especialmente de aquellas comunidades como el pueblo Kumba que aún no cuenta con reconocimiento jurídico pleno por parte del Estado. Esta falta de reconocimiento no solo invisibiliza los sus derechos culturales y territoriales, sino que limita su acceso a recursos, servicios y representación, profundizando su exclusión histórica.

En este sentido, Aníbal Quijano plantea que “cada forma de control del trabajo estuvo articulada con una raza particular” (2000, p. 205), lo que evidencia cómo la colonialidad del poder no solo impuso una jerarquía racial, sino que vinculó directamente las formas de organización del trabajo y acceso al territorio. Esta afirmación puede extenderse al contexto del pueblo Kumba, cuya subsistencia y economía han estado tradicionalmente ligadas a la tierra como espacio de vida, producción y espiritualidad.

Sin embargo, las restricciones sobre el acceso y control del territorio – producto de políticas estatales, conflictos de tierra, despojos por intereses extractivos o falta de titulación – han afectado la economía local. Esto ha llevado a muchos miembros del pueblo Kumba a desplazarse en busca de oportunidades económicas, lo que ha generado procesos de desterritorialización y desarraigo cultural.

Como afirma Walter Mignolo “el territorio no es simplemente un espacio físico, sino un locus epistémico desde donde se producen y reproducen saberes otros” (2010, p. 57). En esta perspectiva, el despojo territorial no solo implica la pérdida de medios de vida sino de la interrupción de la memoria, del conocimiento ancestral y del vínculo espiritual con el mundo.

El olvido que nace del destierro no solo implica dejar atrás el lugar físico, sino también la memoria inscrita en él: los rituales, los relatos, los nombres de los cerros sagrados y los ríos, el saber de la siembra, las prácticas comunitarias. Así, el desplazamiento forzado o por necesidad no solo transforma el paisaje geográfico, sino que fragmenta el paisaje simbólico, configurando una forma de olvido que desdibuja la identidad cultural.

La subvaloración de las prácticas culturales también ha contribuido a que las nuevas generaciones abandonen sus tradiciones, como afectaciones del poder colonial que plantea Quijano “En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación racial que aún persisten entre los pueblos, ocasionando señalamientos, lugares y urgencias por nuevas identidades” (2000, p. 202). A esto se suma el despojo territorial por macroproyectos extractivos, que desconectan a las comunidades de sus sitios sagrados, rompiendo la relación espiritual y simbólica con el territorio.

Así mismo, la educación formal, los medios de comunicación y las políticas públicas homogeneizadoras han reforzado una narrativa hegemónica que invisibiliza las historias, lenguajes y formas de ser de los pueblos indígenas. Estas estructuras, lejos de reconocer la diversidad cultural, han promovido modelos universales de ciudadanía y conocimiento que excluyen otras formas de comprender el mundo.

Como consecuencia, muchas comunidades indígenas se han visto obligadas a ajustar sus relatos, símbolos y cosmovisiones al discurso dominante, debilitando así el tejido simbólico, la transmisión intergeneracional y el vínculo con el territorio y la comunidad.

Un ejemplo de esta situación se observa en la escuela del territorio Kumba. Aunque dicha institución se rige bajo un modelo etnoeducativo o de educación propia, este se encuentra anclado en la identidad cultural Embera, reproduciendo así una lógica de exclusión. De este modo, niños, niñas y adolescentes Kumba son inscritos en un modelo pedagógico ajeno a su cosmogonía, lo que condena al olvido su pertenencia cultural y pone en riesgo la pervivencia de su identidad cultural.

Esta forma de olvido no es solo una omisión: es una imposición simbólica que busca subsumir una identidad en otra, borra la singularidad del ser Kumba y lo reconfigura según los parámetros de otra familia étnica reconocida por el Estado. La escuela, entonces se convierte en un escenario de silenciamiento que, bajo la apariencia de inclusión, reproduce mecanismos de homogeneización cultural y epistemológica, que perpetúan la colonialidad del poder.

Las implicaciones de los olvidos son profundas y dolorosas. En el plano identitario, el olvido interrumpe la continuidad del ser, como señala Jorge Larrosa, parafraseando a Mèlich (2012, p.81) “en el olvido radical el ser humano sería incapaz de situarse en su tradición, en su tiempo y en su mundo; sería incapaz de saber quién es”. Abandonar la propia identidad empuja a los pueblos a desarrollar identidades impuestas que descomponen y desestructuran el sentido comunitario.

De igual manera, esta desconexión con la identidad y con el territorio implica una desconexión total con la historia, con la espiritualidad y con la cultura viva. Se olvidan los relatos, se pierde la lengua, se debilita la cohesión social y desaparece el sentido de pertenencia.

El olvido conduce a la pérdida del patrimonio intangible y representa una amenaza real de desaparición. Olvidar es romper la cadena de la memoria que conecta a los vivos con sus ancestros. Es dejar de narrar la vida, extinguir los recuerdos, aniquilar la cultura. Así, el olvido no es solo ausencia, es una forma activa de desposesión: una violencia que niega la construcción del recuerdo, dando paso al desarraigo, la fragmentación y la descomposición del ser colectivo.

En su obra *La memoria, la historia, el olvido* (2004), Paul Ricoeur presenta el olvido como un fenómeno complejo, que puede tener tanto aspectos destructivos como funciones necesarias en la vida humana. Para el autor, el olvido no es solamente la negación del recuerdo, sino una dimensión constitutiva de la memoria. Dado que no todo puede recordarse, el olvido cumple una función fundamental en la selección y organización de los recuerdos.

Como señala Ricoeur: “El perdón, si tiene un sentido y si existe, constituye el horizonte común de la memoria, de la historia y del olvido” (2004, p. 585). En este horizonte, la memoria se convierte en un acto selectivo, en el cual ciertos aspectos del pasado necesariamente se desvanecen para que otros puedan tener presencia y sentido.

Desde esta perspectiva, el pueblo Kumba ha transitado también formas de olvido selectivo, que no niegan la memoria del dolor ni la historia de las violencias vividas, sino que permiten resignificarlas. Este tipo de olvido ha funcionado como parte de un proceso de

reconciliación, sanación colectiva y reconstrucción simbólica, que evita que el grupo social quede atrapado de forma perpetua en el sufrimiento.

Se trata de un olvido activo, no impuesto ni pasivo, sino elegido un acto de supervivencia cultural y emocional. Este ejercicio ha permitido atenuar ciertos recuerdos dolorosos, dejando espacio a nuevas formas de vida, sin borrar las huellas del pasado, pero evitando que estas memorias de violencias determinen por completo el presente o bloqueen el tiempo por - venir.

Como afirma Joan – Carles Mèlich: “[...] es verdad que sin recuerdo la vida humana es imposible, pero sin olvido, sin lo que podríamos llamar *terapia del olvido*, la existencia humana llegaría a ser insoportable”. (2012, p. 80). Este planteamiento da sentido a las estrategias del pueblo Kumba para procesar colectivamente el daño vivido, sin renunciar a la memoria ni a la dignidad de su historia.

En este contexto, el olvido selectivo o intencionado ha sido también una herramienta para reconfigurar el pasado violento y construir narrativas que no estén exclusivamente ancladas en el trauma, sino también en la esperanza, la dignidad y la posibilidad de futuro. Este tipo de olvido, lejos de negar la alteridad, permite un diálogo más cercano con ella, y constituye un paso necesario para la evolución de las memorias compartidas, evitando que las violencias narrativas neutralicen las fuerzas vivificantes de la identidad.

## **2.5. Comprensiones narrativas del olvido profundo**

Este paisaje de olvido, más que una metáfora, se asienta en la experiencia concreta del pueblo Kumba. Se manifiesta en la ausencia de reconocimiento jurídico, en la marginalidad simbólica dentro del relato nacional y en la imposición de genealogías identitarias que niegan la posibilidad de narrarse desde sus propias raíces. El olvido niega así el derecho a ser recordados, a inscribirse en la historia compartida y a construir un presente con dignidad.

*“Nosotros como pueblo indígena ancestral estamos solicitando al ministerio del interior el registro y el reconocimiento de parte de la oficina de asuntos indígenas desde el 2010*

*que inició el proceso. Pero entonces, hay una situación que el mismo ministerio del interior nos lleva desconociendo, el reconocimiento desde esa misma época por una situación de que nosotros como pueblo indígena estamos viviendo en el territorio, supuestamente de la comunidad de Embera chamí De Cañamomo y Lomaprieta y que tenemos que pedir como que el permiso, la autorización o dirimir el conflicto con ellos para poder obtener el reconocimiento.* Alirio Díaz. Kurikamayo del pueblo Kumba (Entrevista 2022)

Los olvidos existenciales del pueblo Kumba también ocurren cuando se rompe el vínculo sagrado con el territorio, cuando se interrumpe la transmisión oral de sus mitos, saberes y memorias, y cuando las estructuras externas les obligan a adoptar formas de vida ajenas, convirtiéndolos en extranjeros en su propia tierra. Esta imposición se profundiza con la negación de su la identidad cultural, obligándoles a asumir una pertenencia étnica impuesta, que disuelve el tejido simbólico Kumba. En esas prácticas se esconde una forma profunda de violencia que incluye forzar el olvido identitario, un borramiento que busca disolver el tejido simbólico que les sostiene como pueblo.

Como narra El Kurikamayo Alirio Díaz Entrevista (2019)

*Antiguamente Nuestro Pueblo conservaba una forma de Gobierno propio presidido por Nau Kurikamayo El Cacique o jefe de Tribu, Naún Tunarkamá Consejo de Sabios, Naún Taujarák Sacerdote, Naún Duma Kúmba Pueblo de la Vasija Sagrada. En la actualidad Nuestro Pueblo se ve obligado a regirse por una forma de gobierno fusionada con una autoridad de carácter europeo denominada cabildo quedando de la siguiente forma: Gobernador, Gobernador Suplente, Regidor, alcalde, secretario, Vocales, Consejo de Sabios, Pueblo indígena.*

Desde la perspectiva de la colonialidad del poder como plantea Aníbal Quijano (2000), este patrón global de dominación se hace manifiesta cuando se desconoce y deslegitima como práctica ancestral el ejercicio del gobierno propio de los pueblos indígenas. En el caso del pueblo

Kumba, esta imposición eurocentrada se presenta como única forma válida de organización, bajo la lógica del “criterio único de verdad” que caracteriza el pensamiento colonial moderno. Esta subordinación reconfigura sus estructuras políticas, niega y margina sus epistemologías, cosmogonías y modos de conocimiento.

Así los procesos de invisibilización al sistema de gobierno ancestral Kumba, debe comprenderse el olvido profundo y arraigado que busca sustituir los saberes propios por estructuras impuestas, naturalizadas en nombre del progreso, la legalidad o la institucionalidad. Frente a ello, narrativas como la del Kurikamayo permiten recuperar y dignificar formas de autoridad y organización profundamente enraizadas en su historia espiritual y territorial.

El consejo de sabios, conformado por los ancianos más experimentados del pueblo Kumba, no solo toma decisiones sobre la vida cotidiana o la defensa del territorio. Este cuerpo ancestral resguarda la integridad de los relatos, sostiene el equilibrio espiritual y simbólico de la comunidad y garantiza la transmisión fiel de la memoria colectiva, su autoridad no proviene únicamente del tiempo vivido, sino de la legitimidad del saber compartido, de la conciencia de que cada palabra tiene un poder restaurador y sagrado.

Ellos saben que una historia mal contada puede desviar el curso de los acontecimientos, que olvidar una narración podría romper la cadena de la memoria que los conecta con sus ancestros. Por eso, cada palabra pronunciada por los sabedores lleva la fuerza de una historia encarnada, tejida entre el mito, la experiencia y el territorio.

Sin embargo, cuando un anciano muere sin haber transmitido sus conocimientos, se fractura un puente entre generaciones. En la actualidad, este puente se encuentra debilitado por las sorderas simbólicas de algunos jóvenes, influenciados por prácticas foráneas, por lógicas del postmodernismo que despojan de valor las narrativas tradicionales. Dice Mario Guerrero Cañas *Hay canciones que ya nadie canta, remedios de plantas que ocultan en secreto, historias que vagan sin dueño por el monte, buscando oídos que las escuchen y corazones que las sostengan* Entrevista (2024).

La memoria, al final, no es lo que fue, es lo que sigue siendo y lo que puede ser. Es una perspectiva viva, dinámica, que habita en la palabra dicha y en el silencio compartido, en los rituales, en la tierra y en las huellas del tiempo.

Una de las formas más sutiles de olvido se da a través de la deslegitimación de la lengua propia. Así lo narra Mario Guerrero Cañas (Entrevista 2020) recordando con claridad una escena escolar profundamente dolorosa:

*La profesora de castellano doña Rosangel nos decía “ah, es que ustedes hablan muy raro, dejen de hablar así vea es que ustedes...” nos decía así “es que ustedes maltratan el castellano” imagine como nos lo decía de agresivo, como así profe maltratamos el castellano, ah es que ustedes hablan muy raro, yo no sé qué será eso de turrucáo, dejen de hablar así y yo me ponía a pensar y que de malo tiene eso si es el cotidiano de nosotros.*

Esta historia de vida revela una de las formas más sutiles y dolorosas de olvido: la deslegitimación del habla propia. Cuando se prohíbe o se desprecia la lengua cotidiana, se erosiona algo más que el habla: se quiebra la raíz simbólica del sujeto, se niega su pertenencia al mundo y se vulnera su identidad colectiva.

Como afirma Humberto Maturana “los seres humanos somos humanos en el lenguaje, y al serlo, los somos haciendo reflexiones sobre lo que nos sucede” (2002, p. 43). El lenguaje es territorio ontológico, y cuando se impone una lengua sobre otra, se corrompe la oralidad, se rompe la ritualidad del habla, el vínculo con los ancestros, con la tierra, con las formas de nombrar lo sagrado y lo cotidiano. Los olvidos de la lengua son también olvidos del ser. porque allí donde se prohíbe una palabra, se mutila una experiencia en el mundo.

Privilegiar el español sobre la lengua propia no fue solo una estrategia pedagógica: fue una forma de romper sistemática la tradición, de interrumpir la transmisión del mundo desde el cosmosentir Kumba. Este tipo de olvido es un olvido que pesa, que hiere más hondo, que deja cicatrices profundas.

Así, el pueblo Kumba se organiza en torno a la palabra, a la narración, a la tradición oral que es su fortaleza y su morar. Mantienen vigente la fuerza de su historicidad, conscientes de que su existencia, su estar-siendo en el mundo, depende de esa persistencia, de la transmisión de los relatos que explican su pasado, y su razón de ser en este rizoma y la complejidad de la incertidumbre que los invita a la reflexión permanente.

Ser líder de una comunidad indígena no es simplemente un cargo o una función administrativa. El Kuricamayo, en el pueblo Kumba, representa una figura profundamente espiritual, política y cultural. su misión va más allá del presente institucional: vela por la memoria colectiva, resiste al olvido impuesto y garantiza la cohesión y la pervivencia de la identidad comunitaria.

Es este sentido, su rol no consiste en definir qué narrativas legítimas y cuales deben silenciarse, sino en custodiar la palabra ancestral, defender del territorio sagrado como archivo vivo de la memoria y tejer futuros posibles desde las raíces profundas de la tradición oral. Es por esto por lo que los sabedores insisten en contar la historia, aun cuando nadie la escuche.

Dice El Kurikamayo Alirio Diaz (Entrevista 2022)

*Así queremos seguir propiciando la libre identidad de nuestras gentes, sin ser menospreciados por nuestra calidad de indígenas y respetando el pensamiento de los que como nosotros piensan en un mejor mañana lleno de buenos propósitos para todos.*

El liderazgo indígena no se mide por el ejercicio del poder, sino por la capacidad de mantener viva la memoria en un mundo que quiere convertirla en ruina. En palabras del poeta mapuche Elicura Chihuailaf (2000): “la memoria es un árbol que crece en el territorio de los sueños de nuestros antepasados”.

Este árbol simbólico – hecho de raíces, palabras y silencios – habita la dignidad del pueblo que se niega a desaparecer. El Kuricamayo no solo guarda el pasado: sostiene el presente y cultiva el provenir desde la memoria viva como ejercicio de resistencia y como acto de amor colectivo.

Otro de los olvidos a los que se enfrenta el pueblo Kumba tiene que ver con el desplazamiento voluntario por causas económicas. Esta forma de migración trasciende el fenómeno de la violencia armada para convertirse en un abandono del territorio impulsado por la necesidad de buscar oportunidades laborales y mejores condiciones de vida. Sin embargo, esta decisión representa una ruptura simbólica, espiritual y cultural que afecta directamente el tejido identitario y comunitario del pueblo.

Cuando los jóvenes migran, se debilitan los lazos con la tierra, la lengua, los mayores y las prácticas sagradas, generando un vacío intergeneracional que fractura el itinerario de la memoria. Se desdibujan los topónimos sagrados, se interrumpen los rituales ligados al territorio y erosiona el sentido de pertenencia. La comunidad se fragmenta y la identidad se torna frágil, desplazada.

Así lo expresa Steycy, cultora de la comunidad Kumba. (Entrevista 2021):

*“Es triste que los mismo de por acá se avergüencen y sientan esas ganas de salir del territorio. Pues uno si sabe que por aquí pues no hay mucho, es poco lo que uno puede obtener económicamente. Y, pues dicen que en las ciudades es donde están las oportunidades de trabajo y pues de salir adelante”*

Desde la perspectiva de la colonialidad del poder Aníbal Quijano sostiene que “la inferioridad racial de los colonizados implicaba que no eran dignos del pago de salarios” (2000, p. 2007). Esta lógica colonial persiste hoy en la forma en que se devalúa la vida indígena dentro del territorio, mientras se exalta el progreso urbano y globalizado. Migrar entonces, aparece como única alternativa válida de supervivencia, pero al mismo tiempo obliga a los Kumba a vivir un desdoblamiento identitario: ya no son “completamente indígenas” en la ciudad, ni “suficientemente indígenas” para su propia comunidad.

La migración se convierte así en un dispositivo de olvido. La imposición de un modelo económico extractivo y la ausencia de reconocimiento estatal hacen que los pueblos se desvinculen de sus saberes, lenguas y memorias. Como señala Catherine Walsh, “la colonialidad

no es un pasado, sino una lógica que sigue estructurando nuestras formas de pensar, vivir y resistir” (2005, p.11). Esta lógica empuja a abandonar el territorio, a buscar una vida afuera que muchas veces exige negar las raíces para poder sobrevivir.

Lo confirma de nuevo Steycy en su memoria emotiva sobre su tía. (Entrevista 2021)

*Mi tía es buena, lleva ya por ahí 25 o 26 años trabajando en Medellín. En casas de familia. Cuando ella viene por acá es la mujer más feliz del mundo. [...] y cuando ya le quedan poquitos días, dice: ¡ay no que pereza volverme por allá! [...] Y las amigas la llaman y dicen que cuando va a ir. Y ella dice: ah no, yo acá estoy feliz, dichosa, respirando aire puro. Mejor dicho, estoy que no me cambio de la vida. Y la verdad es por porque estoy porque estoy acá. Qué relajado. O sea, es la vida muy diferente de estar ¿no? al aire libre.*

El regreso, aunque sea momentáneo, revela que la paz del territorio no se olvida del todo, pero también muestra cuánto ha sido desplazada la vida cotidiana de lo propio.

Como advierte Walter Mignolo, la colonialidad ha operado históricamente en la construcción de un “pensamiento único que legitima el conocimiento moderno occidental y desplaza, invisibiliza o inferioriza formas de saber” (2007, p. 66). Esta jerarquización epistémica se reproduce en las ciudades, en la escuela, en el trabajo, y al interior de las propias comunidades, cuando se privilegia el afuera como espacio de valor y se desvaloriza la vida comunitaria.

Al perder el contacto cotidiano con su tierra, los Kumba corren el riesgo de que sus memorias se desvanezcan, que su historia sea fragmentada y su identidad absorbida por otras culturas dominantes. Así, el olvido deviene no solo en silencio, sino en pérdida de futuro, porque sin memoria del territorio y de las raíces, se debilita también la posibilidad de proyectarse como pueblo.

### **CAPITULO III**

## **PAISAJES DEL DESPOJO: VIOLENCIAS VIVIDAS POR EL PUEBLO KUMBA**



Ilustración 23 Paisajes del despojo. Dibujo y pintura elaboración propia

<b>Capítulo III</b>	<b>Objetivo 3</b>	<b>Conceptos centrales</b>	<b>Resumen</b>
<i>Paisajes del despojo: Violencias vividas por el pueblo Kumba</i>	Identificar las experiencias y memorias de violencia que han desplegado la gran historia del pueblo indígena Kumba del Municipio de Riosucio, Caldas.	Identificación de las experiencias y memorias de violencia Violencias entrelazadas Violencias silenciosas Territorio como archivo Ontología del estar	Retoma, desde una mirada retrospectiva, reflexiva y situada, los sucesos de violencia que se han entrelazado a lo largo del tiempo en el territorio Kumba. A través de relatos de la comunidad, se desentrañan las huellas profundas que estas violencias han dejado en la memoria colectiva y en la vida cotidiana de la comunidad.

El presente capítulo despliega el objetivo específico 3, Identificar las experiencias y memorias de violencia que han desplegado la gran historia del pueblo indígena Kumba del Municipio de Riosucio, Caldas.

### **3.1. Apertura al relato**

La violencia, tanto en su dimensión histórica como contemporánea, ha impactado profundamente al pueblo indígena Kumba, generando desplazamientos, pérdida de vidas y desintegración social. Este entramado de violencias ha puesto en riesgo la identidad cultural, las tradiciones ancestrales y la cohesión comunitaria, erosionado progresivamente los fundamentos que sustentan su existencia colectiva.

Es precisamente en esta compleja realidad de violencias donde el acontecimiento histórico se revela como una posibilidad para recuperar el sentido de lo humano, al reconocer la presencia de la finitud y la fragilidad que caracterizan la experiencia del Pueblo indígena Kumba. La necesidad de develar los conflictos, silencios y acontecimientos que han marcado su trayectoria se convierte en una tarea esencial para configurar esas huellas sutiles que entrelazan a los sujetos con sus circunstancias y con su historia.

La aniquilación física y simbólica, el epistemicidio, la aculturación forzada y la sistémica violación de derechos han sido parte de las formas de violencia que han atravesado su historia.

Estas violencias tienden a naturalizarse culturalmente, reforzadas por la incapacidad del Estado para ejercer una autoridad legítima y efectiva en los territorios más transgredidos, así como la imperancia de gobiernos que han renunciado, de facto, a garantizar la soberanía que posibilite una verdadera presencia institucional en las regiones habitadas por pueblos indígenas como el Kumba.

El presente capítulo adopta la “la Gran historia”, una apuesta ampliada desde los estudios decoloniales en Rodolfo Kusch, como marco analítico para explorar los procesos de violencia contra el pueblo Kumba. Este Enfoque se justifica epistemológicamente en su capacidad de descentrar el archivo escrito como fuente privilegiada, trasladando la investigación hacia inscripciones del territorio. Revelar las experiencias de violencias, no como acontecimientos discretos, sino como marcas que constituyen el paisaje corporal y simbólico. Permite identificar epistemologías de resistencia que perviven frente a la relación no extractiva con el territorio. En tanto, una historia convencional maniobra a través de una temporalidad lineal que fragmenta la experiencia indígena, la historia crítica, al concebir el espacio como principio de memoria viva, permite reconstruir la historicidad del pueblo Kumba desde su propio horizonte de sentido, donde el pasado se renueva en las luchas actuales por la autodeterminación territorial. Esta aproximación pone en tensión los sesgos coloniales de las narrativas dominantes y reconoce en el pueblo Kumba la reconstrucción de sus memorias.

Otro momento de este apartado propone un acercamiento al concepto de Violencia, interrogando cómo ha sido construido, definido y legitimado a lo largo del tiempo. Este ejercicio permite realizar una lectura situada en la que el concepto mismo se desplace, se transforme y se enriquezca, en diálogo con las experiencias históricas y simbólicas del pueblo Kumba. Comprender la violencia desde esta perspectiva crítica y decolonial implica revelar los mecanismos que han permitido su negación o justificación, así como cuestionar las formas dominantes de nombrarla.

Esta aproximación busca alejarse de las fuentes que muestran únicamente los acontecimientos evidentes en los archivos oficiales, para dar lugar a la percepción de formas más sutiles, estructurales o simbólicas de violencia. De este modo, se hace posible tejer una comprensión más profunda, situada y compleja, fiel a la experiencia vivida por el pueblo Kumba.

### **3.2. Memoria Kumba: trazas de una historia fragmentada**

“La tierra no es el escenario de la historia, sino su texto primordial. Lo que el Estado llama recursos naturales, los pueblos originarios lo leen como páginas de un cuerpo sufriente y resistente”

(Rodolfo Kusch, 1976)

Los procesos históricos de violencia que han impactado al pueblo Kumba demandan un abordaje que supere los despliegues tradicionales de interpretación, frecuentemente surgidos de fuentes escritas y en concepciones lineales del tiempo. En este sentido, “La gran historia” se constituye en una herramienta analítica adecuada, al posibilitar la comprensión de cómo las huellas de violencia se han inscrito, tanto en lo material como en lo simbólico, dentro de territorio. Este último se revela, así como un espacio de memoria apropiada, que actúa a la par como archivo viviente y como un escenario de disputa de saber frente a las formas hegemónicas de producción de conocimiento histórico.

Esta apuesta decolonial, se entiende como una forma de hacer historia con un enfoque crítico y político. Se apoya en conocimientos fragmentados para examinar como se han configurado históricamente los discursos de dominación. Revelando las tramas del poder que los atraviesan. Se conciben en la relación entre la historia y la memoria, explorando la naturaleza de la memoria y su ejercicio de uso y abuso (Ricoeur, 1981) La existencia de una historia y epistemología arraigada en el cuerpo, la tierra y lo sagrado que subvierte la racionalidad

europea. (Kusch, 1976) la historia no es una verdad universal, sino un relato de poder que silencia otras formas de memoria (Mignolo, 2000)

La gran historia permite comprender que el territorio Kumba no debe entenderse únicamente como un escenario inmóvil donde se desarrollan hechos de violencia, sino como un entramado significativo en las que se inscriben tanto las marcas del despojo como las dinámicas de resistencia. La historia en términos decoloniales abre la posibilidad de una lectura más compleja de la historicidad al evidenciar que las actuales solicitudes de autodeterminación con el territorio se justifican en formas ancestrales de vinculación con el espacio, las cuales perduran y reconfiguran el presente.

La decolonialidad histórica apuesta por la descolonización de los archivos historiográficos aplicados al pueblo Kumba, recalcando que su memoria no se encuentra solamente en documentos escritos, también se conserva en las prácticas y subjetividades que constituyen su cultura. Este enfoque permite trascender las interpretaciones fragmentadas del pasado, para visibilizar la continuidad entre las formas históricas de pervivencia.

La historia como el campo de batalla fundamenta dónde se define la identidad indígena, marcada por la lógica del “ser” (la pequeña historia occidental) sobre el “estar” originario (gran historia profunda) su propuesta de “salto atrás” es un movimiento histórico deliberado para recuperar lo que fue negado por la historia dominante. Allí, reconoce una gran historia que se encuentra siempre presente para una autentica cultura a través del proceso de fagocitación.

Kusch (1976)

La lógica del “ser”, impuesta históricamente a través de proceso de colonización, se manifiesta en formas de violencia multifacética que ha atravesado la experiencia histórica del pueblo Kumba. Se articula al dominio, la utilidad y la negación de los diverso. El “ser” ha buscado imponer una forma única de habitar el mundo, que se sustenta en el control, la racionalización del territorio y de los saberes. El “ser” busca dominar, explotar, transformar la naturaleza, está ligado al mito del progreso y al avance lineal. Se asocia con la pulcritud, tiende a

reprimir, expulsar, negar y despreciar todo lo que no corresponda a su característica, lo que considera hedor o sucio. Kusch (2000)

En el caso Kumba, esta narrativa se actualiza en diferentes formas de violencia que operan en lo territorial, lo institucional y lo simbólico, en el despojo de sus tierras ancestrales, la negación de su existencia jurídica y los intentos de obligarlos a una animalización forzada. De este modo, la violencia histórica que ejerce la lógica del “ser” sobre el pueblo Kumba, sigue operando bajo formas modernas de colonialidad, “con modificaciones y adaptaciones, la política del período colonial, de asimilación y de discriminación cultural negando así la legitimidad de estar en mundo” (Quijano, 1996, p. 700)

El “estar” tensiona la dialéctica con el “ser” al proponer una forma de habitar el mundo. No persigue dominar ni transformar el entorno, sino convivir con él desde la aceptación de la finitud, la incertidumbre y el dolor, sin pretender ocultarlos ni superarlos. Kusch denomina la gran historia aquella que vive detrás de la cultura profunda de las comunidades, que simplemente “está allí” la carga irracional que cambia la historia. La gran historia germina en la pequeña historia a pesar de los intentos de coartarla. El “estar” es el componente originario del territorio latinoamericano, es un conocimiento conectado con el medio ambiente, que ve la naturaleza como sagrada y no busca dominarla. El “mero estar” se asocia con el hedor, lo sucio, el subsuelo. Este ligado a la comunidad, los pueblos, las masas anónimas, a la vida misma. Kusch (2000)

La historia profunda se teje en la cultura enraizada de las comunidades, en sus prácticas diarias, en el ámbito ancestral y biológico que sigue resistiendo pese a los intentos de violentarla, la gran historia como la Kumba, reconfigura el sentido del pasado desde la experiencia vivida y no desde el relato hegemónico. El Estar implica el arraigo, la contemplación, la comunidad, los silencios y la resistencia. Para Kusch “la verdadera resistencia no está en los discursos, sino en el terco modo de permanecer siendo a través del estar” (1976, p. 203) El pueblo Kumba, cuya

historia no ha sido reconocida oficialmente, ha sido de la sobrevivencia, la resistencia en medio del olvido, y la afirmación desde sus luchas.

### **3.3. Configuraciones históricas de la violencia: una lectura situada desde el pueblo Kumba**

El concepto de violencia es complejo y abarca diferentes dimensiones según el contexto, diferentes autores han tratado de explicarlo desde varias la disciplina. El término violencia ha sido usado para describir el uso de la fuerza física o simbólica para dañar, someter o controlar a otras personas, grupos o entidades. No obstante, este concepto puede ampliarse dependiendo de los enfoques filosóficos, sociales y culturales. La violencia no se limita al daño físico directo, sino que incluye otras formas de daño que operan a través de sistemas simbólicos, estructurales, culturales y epistemológicos. Estas formas de violencia están profundamente entrelazadas con las relaciones de poder en la sociedad y perpetúan desigualdades sociales, raciales, de género y económicas.

La violencia se ha descrito en varias dimensiones propuestas desde los autores que acompañan este transitar, entre los cuales he decidido considerar los siguientes:

La violencia desde la perspectiva de Joan-Carles Mèlich, ésta fundamenta su enfoque desde la ética y la filosofía de la finitud. Mèlich plantea que la violencia debe entenderse desde su dimensión física, y desde un plano simbólico, ético y existencial. Incluye las formas simbólicas, epistemológicas y estructurales que niegan la diferencia, la alteridad y la vulnerabilidad del ser humano. En su enfoque describe que, la Violencia estructural no se limita al daño físico, sino que se manifiesta en las estructuras sociales y las relaciones humanas. De esta manera, la violencia puede estar inscrita en las normas, instituciones y lenguajes que imponen jerarquías y marginaciones. Estas formas de violencia son menos visibles, pero igualmente devastadoras en términos de dominio, exclusión y deshumanización. “En la violencia el otro es destruido por ser él” (Mèlich, 2014, p. 117).

Para Mèlich, la violencia del conocimiento totalizante es una forma de violencia donde se da la imposición de una visión totalizadora del mundo que no deja espacio para la alteridad o la diferencia. La pretensión de entender y definir completamente al otro, sin reconocer su singularidad y su "infinita" alteridad, es una forma de violencia epistemológica. Esta idea tiene una correlación profunda en la relación con el otro, la cual debe basarse en el respeto a su diferencia radical. “La dignidad, entonces, es la categoría que marca la diferencia entre el respeto y el desprecio o, todavía mejor, es la categoría que justifica y legitima una relación de respeto o de desprecio” (Mèlich, 2014, p. 181).

También recoge la noción de violencia simbólica, entendida como el proceso mediante el cual ciertos grupos o sujetos imponen sus significados, interpretaciones y valores sobre otros. “Nacer significa heredar un «mundo interpretado»” (Mèlich, 2014, p. 181). Esta violencia no es física, pero tiene un impacto profundo en la identidad y la subjetividad de los sujetos. Implica la negación o subordinación de otras formas de vida y pensamiento.

De igual manera, la condición finita y vulnerable del ser humano es central. Reconocer la finitud implica aceptar que somos seres incompletos y limitados, y que toda pretensión de certeza o control total sobre el otro es una forma de violencia. La violencia surge cuando no se respeta esta vulnerabilidad y se intenta imponer una lógica totalizadora o absolutista.

“Una lógica de la crueldad es «cruel» porque intenta dar cuenta de la totalidad del mundo y de la vida, de la totalidad del ser, [...] en la que todo lo racional es real y todo lo real es racional” (Mèlich, 2014, p. 132).

Es así como la violencia se manifiesta en cualquier intento de imponer un orden totalizador que no respete la complejidad y la finitud de la vida humana.

El concepto de violencia según Boaventura de Sousa Santos está profundamente vinculado a su crítica de la modernidad occidental y a su teoría de la epistemología del Sur. Sousa Santos sostiene que la violencia no puede entenderse únicamente como un acto físico o individual, sino que está imbricada en las estructuras políticas, económicas y culturales que

sostienen la opresión y la exclusión en diversas sociedades. “La violencia implica destrucción física, material, cultural y humana” (De Sousa, 2003, p. 27).

Señala que la Violencia epistemológica surge cuando ciertos conocimientos y saberes, generalmente los occidentales, se imponen sobre otras formas de conocimiento, marginando las epistemologías indígenas o locales y negando su validez. “La violencia se extiende desde la prohibición del uso de lenguas nativas en espacios públicos y la adopción forzada de nombres cristianos, la conversión y destrucción de lugares ceremoniales y símbolos, hasta todas las formas de discriminación racial y cultural” (De Sousa, 2014, p. 27). Plantea entonces, que la epistemología del Norte ha impuesto un conocimiento hegemónico que margina otras formas de saber, como los conocimientos indígenas, africanos o populares. Este monopolio del saber occidental constituye una forma de violencia epistemológica, ya que niega la validez de otras formas de conocimiento y cosmovisiones, perpetuando una jerarquía intelectual que oprime a los pueblos del Sur.

De Sousa Santos, considera que la violencia está enraizada en la colonialidad del poder, una estructura de dominación que sigue vigente después del colonialismo formal. Esta violencia se manifiesta en la explotación económica, la racialización de los sujetos y la exclusión política de grandes sectores de la población mundial. La colonialidad del poder genera violencia tanto en términos físicos, como simbólicos, económicos y culturales. También sostiene que la violencia es un acto individual, que se manifiesta en estructuras como el Estado, el capitalismo y el racismo. Estas estructuras crean condiciones de vida desiguales y producen un sistema que genera exclusión, pobreza y marginación. Así, la violencia estructural se ve en la forma en que las instituciones y sistemas perpetúan la injusticia social y la inequidad.

Esta violencia es un producto de la colonialidad del poder y de un sistema global que impone jerarquías de conocimiento y poder sobre las poblaciones subalternas. La lucha contra la violencia implica la creación de una ecología de saberes que permita el reconocimiento de las múltiples formas de conocimiento y existencia que han sido históricamente oprimidas. “La idea

práctica de la no violencia y de la no cooperación, a la que Gandhi dedicó toda su vida, son las características más notables de la desfamiliarización política y cultural con respecto al Norte imperial” (De Sousa. 2003, p. 427).

El concepto de violencia desde la perspectiva de Johan Galtung introduce una comprensión amplia y estructural de la violencia que va más allá de la agresión física. Incluye cualquier forma en que un grupo o sujeto sea privado de sus necesidades básicas y su dignidad humana, ya sea a través de sistemas estructurales injustos o de ideologías que legitiman esa injusticia. La violencia estructural y cultural son más insidiosas, pues a menudo no son percibidas como violencia, pero producen tanto sufrimiento como la violencia directa.

Este enfoque expande la comprensión de la violencia más allá de lo inmediato y visible, permitiendo una visión más integral y profunda de las causas y efectos del sufrimiento humano en las sociedades.

En el pensamiento de Galtung la Violencia directa es la forma más evidente y visible de violencia, que implica daño físico o psicológico infligido a sujetos o grupos. Incluye la violencia física, como guerras, asesinatos, torturas y abusos, así como violencia psicológica, como el maltrato verbal, las amenazas y la intimidación. Es lo que comúnmente asociamos con el concepto de violencia y es el tipo que ocurre en actos concretos y visibles. “La violencia directa, física y/o verbal, es visible en forma de conductas” (Galtung, 1998, p.15)

Galtung introduce el concepto de violencia estructural para referirse a las desigualdades y opresiones que están inscritas en las estructuras sociales, económicas y políticas. Este tipo de violencia no es necesariamente visible, pero afecta a grandes grupos de personas al perpetuar la pobreza, la discriminación y la desigualdad. La violencia estructural se da cuando las instituciones y sistemas sociales generan condiciones de vida injustas, por ejemplo, la falta de acceso a salud, educación o recursos básicos debido a la estructura de poder de una sociedad. “La violencia estructural es la suma total de todos los choques incrustados en las estructuras sociales

y mundiales, y cementados, solidificados, de tal forma que los resultados injustos, desigualdades, son casi inmutables” (Galtung, 1998, p. 16).

Adicional a ello, propone el concepto de violencia cultural para referirse a los aspectos de la cultura que se utilizan para legitimar la violencia directa o estructural. Esta violencia está inscrita en creencias, valores, ideologías y prácticas culturales que justifican el uso de la violencia o la perpetuación de la desigualdad. “La violencia cultural es la suma total de todos los mitos, de gloria y trauma y demás, que sirven para justificar la violencia directa”. (Galtung, 1998, p. 16). Un ejemplo de ello sería cómo ciertas narrativas religiosas, ideológicas o patriarcales justifican la opresión o la dominación de ciertos grupos.

Galtung señala que estas tres formas de violencia están interrelacionadas y se refuerzan mutuamente. La violencia directa es el resultado visible de un contexto en el que ya existe violencia estructural y cultural. Por ejemplo, la pobreza (violencia estructural) y las creencias racistas o machistas (violencia cultural) pueden llevar a la violencia directa en forma de crímenes de odio, abuso o conflicto.

El concepto de violencia de Pierre Bourdieu se centra en la idea de "violencia simbólica", un concepto fundamental en su teoría sociológica que expone cómo las estructuras sociales y los sistemas de dominación se reproducen a través de mecanismos culturales y simbólicos sin que necesariamente exista una coacción física directa. Para Bourdieu, la violencia puede ser ejercida de manera sutil y silenciosa a través de los significados y valores que la sociedad considera "naturales" o "legítimos", pero que, en realidad, refuerzan las relaciones de poder y subordinación.

De esta manera, la violencia simbólica se refiere al poder de imponer significados y normas culturales que perpetúan la dominación social sin que los dominados se den cuenta. Este tipo de violencia no opera mediante la fuerza física, sino a través de la legitimación de prácticas, creencias y estructuras sociales que parecen naturales pero que, en realidad, son el resultado de relaciones de poder. Un ejemplo típico es el sistema educativo, que legitima las desigualdades

sociales al valorizar ciertos conocimientos y habilidades sobre otros, favoreciendo a quienes ya tienen más capital cultural. “Violencia ejercida con la complicidad de las víctimas y capaz de dar a la arbitraria imposición de determinadas necesidades”. (Bourdieu, 1979, p. 163).

En este marco, Bourdieu destaca el papel del capital simbólico (prestigio, reconocimiento, estatus social) como una herramienta clave en la perpetuación de la violencia simbólica. Los actores sociales que poseen más capital simbólico son capaces de imponer su visión del mundo, sus gustos y su estilo de vida como los más valiosos o "correctos", mientras que los grupos subalternos adoptan esas normas como propias, sin cuestionarlas, lo que perpetúa la desigualdad.

El habitus, que es el conjunto de disposiciones y esquemas de percepción que los sujetos adquieren a lo largo de su vida social, también juega un papel crucial en la perpetuación de la violencia simbólica. El habitus de las personas es moldeado por su posición en la estructura social y determina cómo perciben el mundo y a sí mismos. “Los estilos de vida son así productos sistemáticos de los habitus que, percibidos en sus mutuas relaciones según los esquemas del habitus, devienen sistemas de signos socialmente calificados”. (Bourdieu, 1979, p. 171). Así, la violencia simbólica se normaliza a través del habitus, ya que las personas aceptan las relaciones de dominación como "naturales" o inevitables.

La violencia simbólica está íntimamente ligada a la reproducción social, es decir, al modo en que las relaciones de poder y las desigualdades de clase se perpetúan a través del tiempo. Al imponer un sistema de valores y normas que legitiman estas desigualdades, las instituciones sociales, como la escuela o la familia, reproducen las condiciones de dominación de manera que estas parecen legítimas y justas, aunque en realidad refuercen la jerarquía social.

### **3.4. Cartografías del dolor: memorias territoriales y persistencia de la violencia**

Desde la mirada decolonial de la historia, permite visibilizar lo que ha sido excluido de los archivos oficiales. Los quiebres, los silencios y las resistencias. Es en este marco donde adquiere fuerza discursiva los escenarios fundamentales del análisis de la gran historia. El análisis de la violencia colonial contra el pueblo Kumba requiere un marco conceptual que trascienda las narrativas historiográficas tradicionales.

El enfoque de simbolismo popular vincula la lógica del “estar” asociada al componente originario, con un sistema complejo de significados simbólicos expresados en prácticas cotidianas, mitos, rituales asociados al territorio. Kusch (2000) El simbolismo popular permite comprender formas de expresión y los lenguajes a través de los cuales el pueblo Kumba experimenta, entiende, recuerda y transmite impactos de violencias e injusticia.

El enfoque de conexión con el territorio Kusch (2000) lo relaciona a la lógica del “estar” con “volver al suelo” el territorio no es solo un espacio físico, es un espacio espiritual y un reservorio de la memoria y la experiencia. La conexión Kumba con el territorio y las huellas que allí permanecen, contribuyen a reconstruir la historia de violencia poniendo de manifiesto que el territorio ha sido escenario central y clave para identificar las formas de violencia, que además de afectar las personas quebranta la conexión espiritual y cultural con el territorio.

Hacer una lectura de las violencias desde apuestas simbólicas y del territorio ofrecen herramientas epistemológicas para comprender los mecanismos de dominación como estrategias de conservación de la identidad. Frente a esta narrativa metafísica o supra historia, la gran historia propone una mirada disociativa, dispersa y crítica, capaz de desestabilizar toda pretensión de unidad y esencialismo.

### **3.5. El territorio como archivo de violencia y re-existencia**

Abordar las violencias sufridas por el pueblo Kumba desde una mirada del territorio implica reconocer que este, no es un simple soporte físico de la historia. Se reconoce como un espacio donde se inscriben las memorias del despojo, la resistencia y la continuidad del pueblo Kumba. "No hay otra universalidad que aquella condicionada por el estar caído en el suelo, aunque se trate del altiplano o de la selva. De ahí el arraigo y, peor que eso, la necesidad de arraigo porque, si no, la vida no tiene sentido" (Kush, 2007, p. 74). En esta perspectiva permite rastrear además de los impactos de la violencia, las resistencias en el tiempo. En este apartado Las entrevistas, narrativas orales y fuentes documentales revelan que el territorio Kumba ha sido históricamente fracturado por distintas formas de violencia.

Esta mirada del territorio como archivo viviente de la violencia Kumba permite cartografiar heridas territoriales que ha dejado la violencia, En él se marcan las huellas del despojo, pero también las apuestas del estar conectado a la tierra.

### **3.6. El filo del despojo: memorias del cuerpo y la tierra violentada**

La violencia directa en el pueblo Kumba se despliega como una manifestación de dominación que ha operado mediante el uso sistemático de la fuerza física, la coerción corporal y la agresión explícita contra la comunidad. Para Galtung "la violencia directa es aquella donde hay un actor claro o agentes identificables que realiza acciones físicas o verbales que dañan a otros" (1969, p. 168) Esta forma de violencia se ejerce a través de mecanismos concretos de sometimiento, buscan quebrantar la integridad física y psicológica de los sujetos.

El primer escenario de violencia directa que afecta el Pueblo Kumba, perturbó varias de las familias indígenas que compartían el valle de los Pirsas, hoy departamento de Caldas. Los caciques de los pueblos sometidos por los colonizadores intentaron engañarlos, persuadiéndolos de que en otra región podía haber más oro que en la provincia de Anserma. Sin embargo, cuando

el oidor Juan de Vadillo descubrió el engaño, tomó represalias severas contra los indígenas bajo su dominio.

Este episodio se conoce como "la violencia en el Valle de los Pirsas". El capitán Mujica, hombre de confianza de Vadillo, lideró, acompañado por un grupo de soldados, el ataque y asesinato por la espalda de un gran número de indígenas. Algunos fueron capturados, mientras que otros lograron escapar.

Relato Archivo de indias

*El hierro de la lanza se ensangrienta Con presurosa voz de ide Santiago!*

*Peones con espada violenta En indios hacen no mejor Estrago;*

*Creció la crueldad sanguinolenta, Tanto que en el suelo hacen lago,*

*Algunos desamparan los tumultos, Y otros quedaron como vanos bultos.*

*Pero muy poca gente quedó viva Con el ciego furor y turbulento,*

*Desta mucha parte fue captiva Que del lugar no hizo movimiento,*

*Al campo la victoria se deriva, De que vadillo tuvo gran contento,*

*Y ansi nunca más de este rebato Hubo bravosidad ni desacato*

La barbarie y la violencia ejercida por los colonizadores españoles, contra los pueblos indígenas de la región, resalta la brutalidad y el exceso de la fuerza empleada, así como las trágicas consecuencias para estas comunidades.

En el siguiente relato de la tradición oral de uno de los mayores sabedores del pueblo Kumba. narra Mario Guerrero Guerrero

*Las mujeres como los hombres sometidos al trabajo forzado en las minas de oro, los ancianos en las granjas agrícolas de los amos y los niños los obligaban a cortar como también cargar leña, agua o cargar el material de las minas hasta donde hubiera agua, para el proceso del lavado del oro; las niñas más bonitas en su mayoría hijas de Kurikamayo (jefes indígenas) sometidas a vejámenes por los españoles.*

*Memorias tradición oral*

“El sufrimiento trasciende nuestro tiempo y nuestro espacio, nuestras tradiciones, nuestras historias, y nos relaciona con otros tiempos y espacios, con otras tradiciones e historias”. (Melich: 2010, p. 194). En muchos relatos como los anteriores, se narra con crueldad los pueblos asesinados, despojados de vida y dignidad, dejados como simples restos sin significado para los colonizadores.

Bajo el yugo de la encomienda, el pueblo Kumba fue forzado a trabajar en condiciones inhumanas, obligados a extraer el oro que enriquecía a los invasores mientras sus propias vidas se consumían en el agotamiento y la desesperanza. El territorio que alguna vez les fue dado se convirtió en un No lugar para su existencia, y la comunidad enfrentó un sometimiento casi salvaje. donde la dignidad de su líder espiritual el Kurikamayo fue pisoteada.

Otra situación que marco un escenario de Violencia directa fue la Llegada de colonos de ascendencia blanca y mestiza, con la firme intención de arraigarse en la región, no solo como colonos pasajeros, sino como dueños de las tierras y los recursos. Para tal cometido, violentaron y asesinaron muchos de los líderes indígenas con el propósito de menguar su organización colectiva. A continuación un fragmento de archivo oficial.

Referenciado en Escritura 79 de 1936

*“Hacia más de 150 años, que la Parcialidad de Indígenas de Cañamomo está en quieta y pacífica posesión del terreno de su resguardo con cultivos de sementeras árboles de cacao, mangos, aguacates, naranjas y otros árboles frutales, cortes de madera y leña para el laboreo de las salinas y panela, construcción de casas, habitación, enramadas, cercos y encerramientos para la cría de ganado mayor y menor”. Y que, aunque habían vivido en relativa tranquilidad, esta se había roto cuando llegaron “blancos y los ricos que han pretendido quitarle sus tierras para lo cual han apelado a medios violentos haciéndoles conducir a la cárcel, pero no han podido hacer que los indígenas desocupen el resguardo aun en medio de esta baraúnda”.*

El documento anterior devela otros mecanismos de violencia directa que se han empleado contra las comunidades indígenas a lo largo de la historia y evidencia estrategias de resistencia. El texto histórico describe cómo, tras años de ocupación pacífica, los grupos indígenas enfrentaron nuevas formas de agresión, apelaron a medios violentos, haciéndoles conducir a la “cárcel” e intentos permanentes de despojo.

Despojarlos de la tierra para Galtung constituye “violencia directa económica” (1980, p. 144) al buscar la destrucción de su autonomía alimentaria como condición para un despojo total de la tierra. Frente a esta situación, los Kumba y otros grupos étnicos desarrollaron lo que Galtung nombra “resistencia pasiva activa” (1996) expresada en la negación a abandonar el territorio pese al peligro. Esta resistencia entra en diálogo con Kusch (1976) y su concepto de estar-siendo territorial. Donde la permanencia física deviene de un acto político de conservar su identidad.

Colombia ha sido un escenario en el que con frecuencia el uso de la fuerza se ha utilizado para validar posiciones políticas y presionar a las personas a alinearse con dispositivos de “verdad absoluta”.

El municipio de Riosucio, donde se encuentra el pueblo Kumba, no fue la excepción. La presencia de estos grupos guerrilleros trajo consigo una nueva complejidad a la ya de por sí complicada situación territorial y social. La lucha por el control de la tierra se intensificó, y los pueblos ancestrales y la sociedad civil, quedaron atrapados en medio de este conflicto armado.

Relato Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos

*“Los primeros síntomas comenzaron en 1985, con las primeras acciones del Ejército Popular de Liberación - EPL, enfocadas en el reclutamiento forzoso y la extorsión. La espiral de violencia no tuvo pausa, pero sí más protagonistas hasta el año 2003, cuando se registraron más de nueve ataques de diferentes grupos armados solo en San Lorenzo.”*

Así, las décadas que siguieron vieron al pueblo indígena enfrentarse a una nueva época de violencia directa, una donde la violencia guerrillera se mezclaba con sus antiguas luchas por conservar el territorio. Zuleta señala “No es verdad que el que vence convence; la fuerza no demuestra por sí misma la validez de un argumento [...]. Por el contrario, la creencia en que la victoria corresponde a la verdad hace parte de cultura de la violencia.” (2015, p. 41) generando un escenario en el que la supervivencia y la resistencia seguían siendo sus únicas armas frente a una realidad cada vez más compleja y devastadora.

Nota tomada convenios justicia y fuerza

*“En Riosucio operó el frente 47 de las Farc, que llegó proveniente de Antioquia a la región. Después se consolidó el frente Aurelio Rodríguez ante la concentración del frente 47 hacia el norte y oriente del departamento, según el Observatorio Para Los Derechos Humanos Del Gobierno Después de la desmovilización del EPL en Caldas surgió el frente Óscar William Calvo, al mando de Francisco Caraballo, que tuvo presencia en los municipios de Riosucio y Anserma, dice el mismo informe.”*

La presencia de estos grupos guerrilleros sembró el terror y provocó el desplazamiento de una parte importante de la población de los resguardos indígenas. Los habitantes tuvieron que presenciar el asesinato de muchos de sus familiares y amigos, lo que generó un profundo sentimiento de desesperanza.

A este ya convulsionado escenario se sumó un nuevo actor que vino a sembrar aún más violencia en los territorios. los grupos paramilitares, grupo que realizo crímenes de lesa humanidad, los paramilitares ejercieron la violencia de manera sistemática, dejando una huella de terror y muerte.

Cita tomada de rutas del conflicto

*“En la noche del 24 de noviembre de 2001 miembros del Bloque Central Bolívar, Bcb, llegaron a dos resguardos ubicados en el municipio de Riosucio, Caldas. Luego de intimidar a la población y exigirles su identificación, los paramilitares asesinaron a*

*siete indígenas y desaparecieron a un menor de edad. [...] En un sitio conocido como La Rueda, localizado en el Resguardo Cañamomo y Lomapieta, los ‘paras’ asesinaron a tres hombres, entre ellos a Luis Fernando Ladino Cataño y Víctor Manuel Asprilla, miembros del Consejo Regional Indígena de Caldas, Cridec. Luego entraron por la fuerza a la vivienda de Luis Ángel Chaurra, ex gobernador del resguardo y fundador de la Organización Indígena de Colombia, ONIC, lo torturaron y lo asesinaron al igual que a su yerno. En el Resguardo Escopetera-Pirsa, otros dos indígenas perdieron la vida. De acuerdo con la Defensoría del Pueblo, estos hechos provocaron el desplazamiento de más de 380 indígenas.”*

Los resguardos indígenas de Riosucio- caldas y el territorio Kumba, no escaparon a esta práctica recurrente. Los grupos paramilitares y grupos guerrilleros veían en estas comunidades como un obstáculo, y amenaza a su control territorial. Cualquier intento de proteger su tierra o de mantener viva su cultura fue aplastado con violencia, dejando a los Kumba en una situación de extrema vulnerabilidad.

Cuenta el Kurikamayo Alirio Díaz (Entrevista 2020)

*“En ese tiempo, eso fue una cosa muy horrible, no podíamos salir, estábamos amenazados. Me acuerdo todas las personas que sacaban de las casas o por el camino y los mataban aquí en el territorio. En un enfrentamiento del ejército con la guerrilla cayó un material de ellos. Encontraron una libreta con los nombres de los que seguían para asesinar, eso fue terrible. Estaba el nombre mío con el de otros vecinos. Yo hay me salve.”*

En este contexto, la vida cotidiana del pueblo Kumba se convirtió en una lucha constante por proteger a sus familias, su vida y su territorio de la brutalidad y la represión del conflicto. Sin embargo, a pesar de la violencia sin tregua, el pueblo Kumba no tenía otro camino que seguir resistiendo, aferrándose a su memoria colectiva y a la fuerza que les había permitido re-existir tanto tiempo.

Narra Diego (*Entrevista 2023*)

*Aquí una vez, un amigo de la familia, de mi papá, él era el papá de los primos de nosotros, y lo único es que nosotros estábamos muy niños, ese día la guerrilla no le importó, sacarlo de la tienda, y eran cuatro hijos, y él tenerle que decir, no niños, quédense acá, yo ya no voy a regresar, recuerdo los niños llorando, diciéndole que no, que dejaran el papá, a esta gente no le importaba, imagínense que vinieron armados hasta la tienda, era una escuadra del Aurelio Rodríguez, y eran como quince guerrilleros, a matar a un señor que no tenía ni un cortón para defenderse, y ahí lo cogieron, y llegó un punto en la carretera. Sonaron los disparos y pues ya está, los asesinaron.*



Ilustración 24 Presencia Grupos Armados En La Vereda La Iberia.  
Foto Archivo Personal Mario Guerrero Cañas

Narrar la violencia desde esta perspectiva implica reconstruir la historicidad del territorio con texto político y afectivo, y reconocer que la disputa por el suelo es también una lucha por el sentido, por la palabra, por el derecho a estar desde otras posibilidades del mundo. Así, las entrevistas y relatos además de ser fuentes testimoniales son actos de memoria y conexión con el territorio que marca en el pueblo Kumba su voz y su ligar de dignidad

Narra Diego (Entrevista 2023)

*El día que mataron al rector y al coordinador, de acá del colegio, fue uno de los momentos más duros para la comunidad, eso fue hace 25 años ya. ahí es donde le digo que eso es muy duro, es por eso, porque es que nosotros como pueblo indígena no podemos reclamar nada, porque como eso lo manipulaba otra gente, que también eran de la guerrilla, entonces estaba el comandante del frente 47 el Aurelio, eran los que andaban en este sector, y él tenía todo el poder en ese tiempo, entonces cualquier plancha que se iba a lanzar diferente mataban un líder, y con los profesores fue así, los profesores empezaron a enseñar que nosotros éramos Kumbas.*

Narra Steycy (Entrevista 2023)

*Cuando mataron los dos profesores de acá del colegio pues me tocó yo estaba en sexto, hay dos calvarios. Ahí fue donde los mataron a ellos y pues desafortunadamente esa imagen se quedó en mí porque en el momento yo debía desplazarme para acá para mi casa y estaba muy pequeña y claro pues cuando pasé ahí los vi con mis propios ojos, ahí estirados y claro pues uno a los gritos y a los lamentos y uno queda como con esa imagen, porque en ese entonces sí se vivía todo eso.*

*Uno sabía que esa gente se mantenía por ahí para arriba y para abajo como por su casa se entraban a los colegios y era el temor de uno porque uno recibiendo clases y cuando menos acordaban se iban metiendo allá*

Estos hechos de violencia directa evidencian lo que Galtung define como “violencia decapitadora selectiva” (1996). En el contexto del pueblo Kumba, algunos miembros de la comunidad tienen en el territorio una condición de líderes comunitarios y transmisores de la identidad cultural. La ejecución pública de ellos cumple una función “ejemplarizante”, al seguir patrones de acción sistemáticos en el exterminio de liderazgos comunitarios.

El territorio queda marcado por cicatrices: el espacio educativo, el camino y el lugar de encuentro se transforman en una huella de trauma y los senderos habituales se convierten en paisajes de peligro. Así, la memoria espacial de territorio se fija con imágenes traumáticas que afectan la cotidianidad comunitaria. Dentro del “estar” y la conexión profunda con el territorio, lo político se encarna en la vida cotidiana, quedando inscrito como una marca permanente en el paisaje colectivo

### **3.7. Subalternidad territorial: dominación, olvido y resistencia frente al poder mayoritario**

La violencia estructural se llevó a cabo mediante la implicación de diversas instituciones de carácter colonial. Según Quijano “América Latina, fue la primera nueva identidad histórica de la colonialidad del poder y sus poblaciones colonizadas los primeros “indígenas” del mundo” (2010, p. 858) Entre ellas la desarrollada en la “provincia de Anserma”, institución que existió en la región desde el siglo XVI hasta comienzos del Siglo XVIII. Durante la época colonial, el encuentro entre los pueblos indígenas y el mundo eurocéntrico tuvo como primera consecuencia la modificación del territorio y el exterminio de la población originaria. Que Quijano nombra “etnocidio fundacional” (2000) una forma de violencia que elimina la identidad cultural, social y política de los pueblos indígenas. Bajo el régimen de la mita y la encomienda, se instauraron formas sistemáticas de explotación laboral y fragmentación de las comunidades que consolidaron el orden colonial a través de dispositivos de control económico, político y cultural.

Grupo de expertos ANT 2019

*“En la década del cincuenta del siglo XVI se encuentran evidencias de repartimiento de encomiendas en el territorio tanto para el pueblo Pirza como para los Sopías. [...] los pueblos Cumbas, Umbras, y Tabuyas”.*

Para entender la llegada de estos últimos al territorio más que consideraciones legales se deben tener en cuenta las de carácter económico. El sistema Colonial de encomienda fue uno de

los dispositivos fundacionales de violencia estructural. En el tiempo de dominación a los pueblos indígenas, la encomienda fungió como una institución política, jurídica de exclusión. Lo que legitimó el sistema colonial. Para Rivera “los mecanismos específicos de exclusión-segregación que caracterizan la estructura política [...] que están en la base de las formas de violencia estructural más profundas y latentes”. (2010, p. 37) Lo que generó un sistema de subordinación histórico que se reproduce en estructuras políticas y estatales contemporáneas. Se manifiesta en el despojo territorial y marginalización del pueblo indígena Kumba.

“En el antiguo Caldas el proceso de desintegración de los resguardos tiene algunas peculiaridades por las condiciones propias de la región y está férreamente ligado al fenómeno de colonización [...] un fuerte deseo por las tierras pertenecientes a los ocho pueblos de indios de la región: San Lesmes de Supía, San Lorenzo, Cañamomo, Guática, Tachiguí, Quinchía, Montaña y Tabuya. (Valencia, 2000, p. 157)

A finales del siglo XVII, aunque los territorios indígenas estaban constituidos formalmente como resguardos, las comunidades no poseían autonomía real sobre ellos. Tras la dominación colonial, la República continuó con la lógica de despojo al desconocer la posesión legítima y la autonomía que debían tener las comunidades sobre la tierra y los recursos. Para Rivera, “los hechos generadores de violencia, el que una minoría criolla de origen occidental monopolice desde hace siglos el poder del Estado y la capacidad rectora y ordenadora sobre el conjunto de la sociedad” (2010, p. 37) En este contexto, el territorio se convirtió en moneda de cambio al servicio de los intereses de los nuevos colonos y elites emergentes, perpetuando así las estructuras de exclusión y subordinación territorial iniciadas con la colonia.

Las tierras ricas en oro se convirtieron en un escenario de disputa constante, donde las presiones externas intentaban despojar a los indígenas de sus derechos y recursos.

Refiere Mario Guerrero Guerrero (Entrevista 2020)

*Llega entonces con estos cambios generacionales de nuestra historia a partir del año de 1850 la inmigración Antioqueña en busca de la explotación de minas, ocasionada por*

*los ingleses, alemanes y franceses, los que dejaron como descendencia los apellidos: Gardner, Cok, De La Roche, Bayer, y comienzan a establecer su dominio terrasguero en aquellas estancias que hasta el momento habían sido otorgadas a los naturales, comenzando así una nueva forma de invasión, he intrusión en territorios reservados para los nativos.*

El territorio se tornó aún más complejo cuando comenzaron a asentarse familias de ascendencia europea y seguía convocando colonos de diferentes lugares, trayendo consigo grandes capitales y una visión diferente del manejo de la tierra. Estas familias, motivadas por la oportunidad de generar riqueza a largo plazo, vieron en las tierras del poblado y de parte de los resguardos una fuente inagotable de oportunidades.

En el siglo XX, el Estado colombiano impulso una serie de reformas territoriales bajo el discurso de la “modernización” del país. Estas medidas incluyeron la verificación de la legalidad y vigencia de los títulos de propiedades, en especial aquellos de origen colonial, así como la promulgación de leyes orientadas a redefinir el funcionamiento de los resguardos indígenas. “existe la visión común de que la cultura indígena es un *obstáculo* para el progreso social.” Rivera (2010, p. 46) Aunque presentadas como acciones de ordenamiento y progreso, dichas reformas respondieron principalmente a la necesidad de reorganizar el uso del suelo con fines económicos, favoreciendo intereses extractivos y agroindustriales. Desde una perspectiva crítica, estas transformaciones pueden ser entendidas como expresiones de violencia estructural, en la medida que consolidaron la marginalización histórica de los pueblos indígenas al someter sus formas tradicionales de tenencia de la tierra a criterios jurídicos estatales, ajenos a sus lógicas culturales y territoriales. Lejos de garantizar la autonomía o reparación, estas políticas continuaron los procesos de despojo iniciados en la colonia, profundizando la exclusión legal, económica y territorial de las comunidades originarias.

DECRETO No 1.421 DE 1940 (18 de julio) Por el cual se toman algunas medidas tendientes a facilitar la división de los Resguardos Indígenas. EL PRESIDENTE DE LA

REPÚBLICA DE COLOMBIA, en uso de las facultades extraordinarias de que está investido por la Ley 54 de 1939 D Art. 14. El Ministerio de Economía Nacional, declarará, previo el correspondiente estudio, si un Resguardo existe o ha dejado de existir, de acuerdo con las leyes que rigen estas instituciones. La respectiva providencia administrativa tendrá fuerza obligatoria mientras no sea rectificada por medio de sentencia judicial ejecutoriada.

Frente a esta situación, el resguardo inició acciones concretas para demostrar la titularidad legítima de su territorio.

Respuesta del Resguardo al Decreto 1421 de 1940, en el mismo año:

“El Concejo, sin saber nuestra precaria situación se dirigió al Ministerio, porque quiere acabar con la Parcialidad de Cañamomo y Lomaprieta, para aumentar el número de campesinos parias, sin hogar y sin tierra, que vayan a servir a los latifundistas como peones, con jornales de miseria, en las mismas tierras que son de nuestra Parcialidad. La labor de los concejales, todos capitalistas y varios de ellos terratenientes que nos han quitado grandes extensiones de nuestras tierras, es una labor interesada”.

A pesar de las innumerables formas de violencia histórica-colonial, republicana y contemporánea, las comunidades indígenas en especial el pueblo Kumba han sostenido procesos continuos de lucha y defensa de sus territorios, apelando a la resistencia histórica. Demostrando que la autoorganización y la capacidad de trabajo colectivo han sido fundamentales para la protección y permanencia en la tierra por siglos.

### **3.8. Resonancias del Tiempo**

En los últimos años, el Resguardo de Cañamomo y Lomaprieta ha sido habitado por dos comunidades indígenas. Por un lado, la familia Embera Chamí, que constituye la población mayoritaria y ha logrado asentarse en todas las parcialidades indígenas del municipio de

Riosucio; y por otro, el pueblo Kumba, asentado principalmente en la vereda la Iberia, que representa una minoría en el resguardo.

A partir de la promulgación de la constitución política de 1991, se produjo un cambio sustancial en el marco jurídico que regula los derechos de los pueblos indígenas en Colombia. Esta reforma reconoció el principio de autonomía y autodeterminación, permitiendo a los pueblos indígenas ejercer control sobre sus asuntos internos, su territorio y su identidad colectiva.

Se cita informe grupo de expertos ANT 2019

*“Parte del cambio institucional, provocado por la nueva carta magna, se sintió cuando en 1994 el Instituto Geográfico Agustín Codazzi emitió el “Informe de límites. Resguardo indígena de Cañamomo y Lomaprieta. Municipios de Riosucio y Supia. Departamento de Caldas”; En este se acogió los linderos de la escritura 565 de 1953 fruto de las pruebas supletorias de 1936, [... Este fue en adelante punto de referencia tanto para el cabildo Cañamomo Lomaprieta como para distintas prácticas institucionales del gobierno local y nacional.”*

El resguardo de Cañamomo y Lomaprieta ha sido históricamente un territorio compartido por diversas comunidades, dando lugar a una compleja dinámica social y multicultural. No obstante, en el proceso de formalización territorial para el reconocimiento de la autodeterminación y el acceso a recursos mediante la ley de transferencias, el Estado registró el resguardo exclusivamente como pueblo Embera Chamí, desconociendo su carácter pluriétnico. Esta omisión invisibilizó la presencia del pueblo Kumba en la Iberia, generando tensiones en torno al reconocimiento, la participación y distribución equitativa de recursos. Para Rivera “los mecanismos específicos de exclusión – segregación que caracterizan la estructura política y estatal del país y que están en la base de las formas de violencia estructural más profundas y latentes”. (2010, p. 14)

Con la entrada en vigor de la Ley 60 de 1993, el Gobierno Nacional inició la transferencia de recursos a los resguardos indígenas, lo que permitió contar con presupuesto para la organización territorial. Sin embargo, este manejo de recursos también implicó una concentración de poder político dentro del resguardo.

Testimonio realizado grupo de expertos ANT 2019

*“Para MG, perteneciente a la comunidad Cumba, la llegada de dinero dio un poder a los gobernadores que empezó a afectar a quienes no comulgaban políticamente con él, como sucedió en 1995 cuando: “Ya cuando llegó Arnulfo (Hernández), que ya empezó a haber la plata y todo, porque antes de eso había estado Aristóbulo Chaurra también como Gobernador, bueno en este periodo, ya llega Arnulfo y ya andaba con un carriel empacado en billete, ya se veía más o menos el cambio que iban dando las cosas, entonces ya la gente con esa plata que se va llegando, ya la izquierda empezó a crecer, porque ya todo el mundo con la necesidad , fulano de tal cosa y de tal otra, allá ustedes tienen que hacer lo que nosotros nos importa, entonces ahí empezó a haber como un roce político.”*

Con el tiempo, surgieron tensiones internas en el resguardo de Cañamomo y Lomaprieta debido a las diferencias políticas y culturales entre el pueblo Kumba y la comunidad Embera Chamí. La consolidación del control político por parte de esta última, en calidad de mayoría, favoreció una lógica homogeneizadora que invisibilizó la identidad y las prácticas del pueblo Kumba. Según Rivera “los mecanismos de violencia estructural que lo amenazan desde un trasfondo histórico y estructural profundo” (2010, pág. 37) Ante esta situación, los Kumba iniciaron un proceso de reafirmación identitaria para preservar su herencia ancestral, su cosmosentir y su autonomía como pueblo originario, diferenciándose de la hegemonía cultural impuesta por los Embera Chamí.

A partir de estas tensiones, en el año 2009, el pueblo Kumba decidió conformar su propio cabildo, el *Cabildo del Pueblo Kumba*,

Diario la Patria: Conflicto entre Kumbas y Emberas Chamí

“Un grupo de indígenas de la comunidad Kumba de Riosucio llegó a la Fiscalía en Manizales el pasado lunes a denunciar agresiones y amenazas de miembros de los Embera Chamí. [...] Diana Yulieth Ríos Reyes, gobernadora Kumba, hizo parte de los denunciantes. Aseguró que el día de la confrontación la golpearon en el rostro. "Yo tenía que estar con mi gente. Ella está en embarazo.”



Ilustración 25 Publicación Periódico La Patria Año 2014

Este hecho evidencia un conflicto persistente entre las comunidades Kumba y Embera Chamí, el cual ha escalado en los últimos años hasta alcanzar niveles de agresión física y amenazas directas. Aunque hace aproximadamente seis años ambas partes firmaron un acuerdo de no agresión, la actual situación revela la fragilidad de dicho pacto y la tensión latente que subsiste en el territorio. El principal foco de disputa parece ser el uso del territorio, cuya significación cultural y simbólica lo convierte en un bien invaluable para ambas comunidades.

Esta situación genera en el pueblo Kumba una persistente sensación de vulnerabilidad, lo que refuerza su necesidad de defender y preservar el territorio como fundamento de su identidad colectiva y continuidad histórica. No se trata únicamente de una disputa territorial, sino de un escenario en el que emergen formas de violencia estructural y cultural ejercidas por el grupo mayoritario.



Ilustración 26 Publicación Periódico La Patria Año 2017

Diario la Patria “A pasante del Mincultura la retuvo la guardia indígena en Riosucio” “Durante unas tres horas, la guardia indígena del Resguardo Cañamomo y Lomapieta, de Riosucio, retuvo a Silduly Alejandra Giraldo Moncada, pasante del Ministerio de Cultura y de la Biblioteca Nacional de Colombia. Según se conoció, unos 30 guardias abordaron a la mujer en el sector de Miraflores, cuando iba en un campero como pasajera. Ella, junto a un compañero de labores, regresaba de La Iberia, zona del pueblo Kumba, donde desarrollaba una investigación sobre mitos y leyendas de la zona rural del municipio.”

La retención de la pasante del Ministerio de Cultura, por parte de la guardia indígena Embera Chamí del Resguardo Cañamomo y Lomapieta, tras su visita al territorio Kumba en La Iberia, evidencia tensiones territoriales y simbólicas entre comunidades indígenas en Riosucio. Aunque se puede entender como un ejercicio de soberanía para proteger normas y costumbres, también revela los límites de la autodeterminación cuando se superponen autoridades y proyectos culturales distintos.

Desde la perspectiva del pueblo Kumba, este acto constituye una vulneración simbólica de su autonomía territorial. Al no haberse consultado con sus autoridades. El hecho se inserta en una historia más amplia de violencias estructurales, por la desigual distribución del poder, y simbólicas, que buscan invisibilizar su identidad y negar su lugar en el territorio.

Ante estos intentos de homogenización, la resistencia Kumba representa una defensa firme de su singularidad cultural, su memoria y su derecho a existir como pueblo originario. Su lucha no solo es territorial, sino profundamente simbólica, configurándose como una forma de re-existencia frente a silenciamiento y al despojo.

Diario La Patria. Emberas impidieron reunión de la ANT con kumbas en Riosucio

“En el auditorio de la Estación de Bomberos de Riosucio, y no en la comunidad de La Iberia como estaba programado, se cumplió el martes la reunión para socializar y concertar el plan de trabajo para la delimitación y titulación del Resguardo de origen colonial Cañamomo Lomapieta.

A la comisión que llegó de la Agencia Nacional de Tierras (ANT) para este proceso, indígenas embera chamíes no les permitieron la entrada a La Iberia, zona del pueblo Quimbaya Kumba, que sostiene un conflicto étnico y político con los embera chamíes. Los Kumbas no se consideran miembros del Resguardo, y reclaman el territorio como reserva ancestral heredada por los abuelos.”



Ilustración 27 Publicación Periódico La Patria Año 2019

Cuenta Alirio Diaz Kurikamayo (Entrevista 2024)

*“Nosotros como pueblo indígena ancestral estamos solicitando al ministerio del interior el registro y el reconocimiento de parte de la oficina de asuntos indígenas desde el 2010 que inició el proceso. Pero entonces, hay una situación que el mismo ministerio del interior nos lleva desconociendo, el reconocimiento desde esa misma época por una situación de que nosotros como pueblo indígena estamos viviendo en el territorio, supuestamente de la comunidad de Embera chamí De Cañamomo y Lomaprieta y que tenemos que pedir como que el permiso, la autorización o dirimir el conflicto con ellos para poder obtener el reconocimiento. El caso es una controversia muy grande, porque pues a través de la sentencia T530 en estos momentos el mismo INCODE en su momento dijo que la comunidad de Embera chamí no tenía territorio. Entonces nosotros estamos viviendo en un territorio compartido colectivamente con los afrodescendientes de Guamal que ya les hicieron el reconocimiento como consejo comunitario, Entonces lo único que nos hace falta para ese reconocimiento, es que la corte constitucional en el*

*numeral 113. las consideraciones de la misma sentencia declararon o reconoció al pueblo Kumba como pueblo afectado.”*

El consejo de sabios, Los líderes comunitarios y el Kurikamayo encabezaron un proceso de autoafirmación del pueblo Kumba, orientado a favorecer su organización social y recuperar su identidad ancestral frente a la hegemonía de las comunidades indígenas mayoritarias. Este esfuerzo colectivo buscaba preservar su cultura y asegurar un futuro digno para sus descendientes como herederos legítimos de un territorio ancestral.

Con esta convicción, la comunidad emprendió una ardua gestión institucional para lograr el reconocimiento legal del cabildo Kumba y del Kurikamayo como autoridad tradicional. Sin embargo, intereses políticos y económicos aliados con sectores dominantes han negado sistemáticamente su legitimidad, reproduciendo lo que Walter Benjamin (1989) llamó los entramados del poder que impiden la irrupción de verdades históricas negadas.

Ante esta exclusión, el pueblo Kumba ha desplegado múltiples formas de resistencia. Organizándose frente a la violencia estructural; reafirmado su lengua, cosmosentir y prácticas culturales frente a la violencia simbólica; exigiendo su derecho a la autodeterminación ante la violencia política; y reivindicando su historia oral y saberes ancestrales frente a la violencia epistémica. Su lucha trasciende lo jurídico. Es una afirmación existencial por habitar con dignidad, autonomía y memoria su territorio ancestral.

### **3.9. Lenguaje Simbólico frente a la violencia: memorias vivas del territorio**

El simbolismo popular constituye un sistema semiótico esencial para comprender la memoria histórica del pueblo Kumba desde sus propios códigos culturales. Como señala Kusch (2000) lo que se manifiesta en su ancestralidad, sus toponimias, y expresiones culturales o artísticas que en algunas circunstancias recopilan experiencias de violencia colonial. Estos símbolos operan como dispositivos de memoria que preservan las narrativas orales y los rituales que se contraponen a la historia hegemónica.

En este sentido, las narrativas del pueblo Kumba se constituyen en un dispositivo del simbolismo popular que permite preservar su cosmo sentir frente a las manifestaciones de violencia. “La trama se enraíza en el pre – comprensión del mundo de la acción: de sus estructuras inteligibles, de sus recursos simbólicos y de su carácter temporal. Estos rasgos se describen más que se deducen” (Ricoeur, 2004, p. 116) Para la comunidad, los símbolos no son abstracciones descontextualizados, sino experiencias vividas y compartidas que se manifiestan en relatos orales, rituales ceremoniales y en la conexión profunda con los elementos naturales y míticos. Lejos de concebirse como universales, los símbolos Kumba están íntimamente ligados a lugares del territorio.

Narra Mario Guerrero Cañas (Entrevista 2019)

*Tenemos una responsabilidad porque vivimos en un sitio sagrado, en la montaña, hace presencia el elemental del aire, por eso la protección de la tierra, tengo una conexión desde los abuelos, por eso el territorio abraza. Por eso cuando estamos conectados nos sentimos en el aire.*

La narrativa evidencia elementos del cosmo sentir Kumba que operan como dispositivos simbólicos de protección frente a la violencia colonial. La montaña sagrada simboliza arraigo y responsabilidad de cuidado, oponiéndose a las prácticas extractivistas impuestas. El elemental del aire representa una fuerza espiritual protectora, que desafía la mirada instrumental sobre la naturaleza propia de la colonialidad del saber. La conexión con los abuelos sostiene la pervivencia espiritual frente al olvido que ha impuesto la violencia. Estas formas de relación configuran una ontología del estar que resiste a la violencia epistémica.

Hace algunos años el destino me brindó la fortuna de un encuentro que dejó una huella profunda en mi espíritu: conocí al *Kurikamayo* Kumba, Alirio Díaz. Un hombre con rasgos indígenas marcados, cuya piel dorada cuenta historias entre el sol y la tierra, de trabajo arduo y de una conexión inquebrantable con el territorio que lo vio nacer.

A pesar de los muchos recuerdos de lucha que guarda en su memoria, Don Alirio habla del futuro con esperanza. Él sabe bien lo que ha sido enfrentar las adversidades, las frustraciones, las luchas perdidas y ganadas, pero también sabe que el camino aún es largo, y que hay más por hacer.

Cuenta el Kurikamayo Aliro Diaz (Entrevista 2022)

*Hay pesadillas que me han dado, vea tuve dos pesadillas que me impresionaron yo me levante, me senté en una y quede perplejo yo sudando, juagado en sudor, porque es que lo que yo vi fue una cosa muy impresionante, viéndome al medio de una montaña con unas casitas, chozas, algo pues las casas antiguas y modernas, barbados de pelo largo y entonces me decían “te entrego mi territorio, protéjelo” los bosques estaban acabándolos y que eso tenía que volver a la normalidad nuevamente, que no permitiéramos que siguiera la tala de los bosques nativos y dije yo no pero eso si está muy duro porque cómo por donde se comienza.*

Esta narrativa recoge elementos centrales del simbolismo Kumba y se configura como un acto simbólico de transmisión de memoria y responsabilidad ancestral. En ella, el territorio no se piensa como propiedad, sino como mandato espiritual y colectivo. La imagen del suelo devastado por la tala de bosques representa la violencia ecológica ligada al extractivismo que han soportado por años. El bosque, como entidad viva y espiritual, está profundamente vinculado al estar del pueblo. Su destrucción constituye una violencia contra el espacio que sostiene la comunidad, el simbolismo evidencia la tensión de proteger el territorio frente a la violencia que es histórica y estructural.

Narra Mario Guerrero Guerrero (Entrevista 2020)

*Estos médicos fueron verdaderos sabios quienes tenían una mente prodigiosa como también una espiritualidad única manejando muy bien las ciencias ocultas, siendo grandes conocedores de los secretos de los elementales, como también de la sabiduría de la madre naturaleza con sus secretos de animales y plantas.*

Este tipo de conocimiento representa una forma de resistencia frente a la violencia epistémica, que históricamente ha negado, ridiculizado o invisibilizado los saberes indígenas al imponer una racionalidad científica occidental como única forma válida del conocimiento. Como refiere Quijano “la población colonizada fue despojada de sus saberes intelectuales y de sus medios de expresión exteriorizantes u objetivantes. (2000, p. 322) La deslegitimación sistemática de estos médicos sabios, que se presentan como personas de alta autoridad espiritual, evidencia una forma de violencia simbólica y cultural. Que se muestra al atacar los fundamentos del cuidado, la salud y la vida en la comunidad Kumba. Su desplazamiento o exterminio histórico, resultado de procesos desde la colonia debe entenderse como el proceso más amplio del despojo cultural y territorial. En la actualidad el reconocimiento de los médicos ancestrales es un acto de memoria y de defensa en el equilibrio de lo humano y natural.

Las narrativas analizadas revelan que el simbolismo popular del pueblo Kumba no es un hecho folclórico ni un artificio cultural, representan una forma de conocimiento, resistencia y protección frente a las múltiples violencias impuestas por la colonialidad. A través de sus símbolos del territorio, espirituales y oníricos, el pueblo reconfigura su vínculo con la memoria y el cuerpo, renovando los sentidos que han sido negados por los poderes del despojo.

## CAPITULO IV

### PAISAJES DE RESISTENCIA: MEMORIA VIVA Y PERVIVENCIA CULTURAL DEL PUEBLO KUMBA

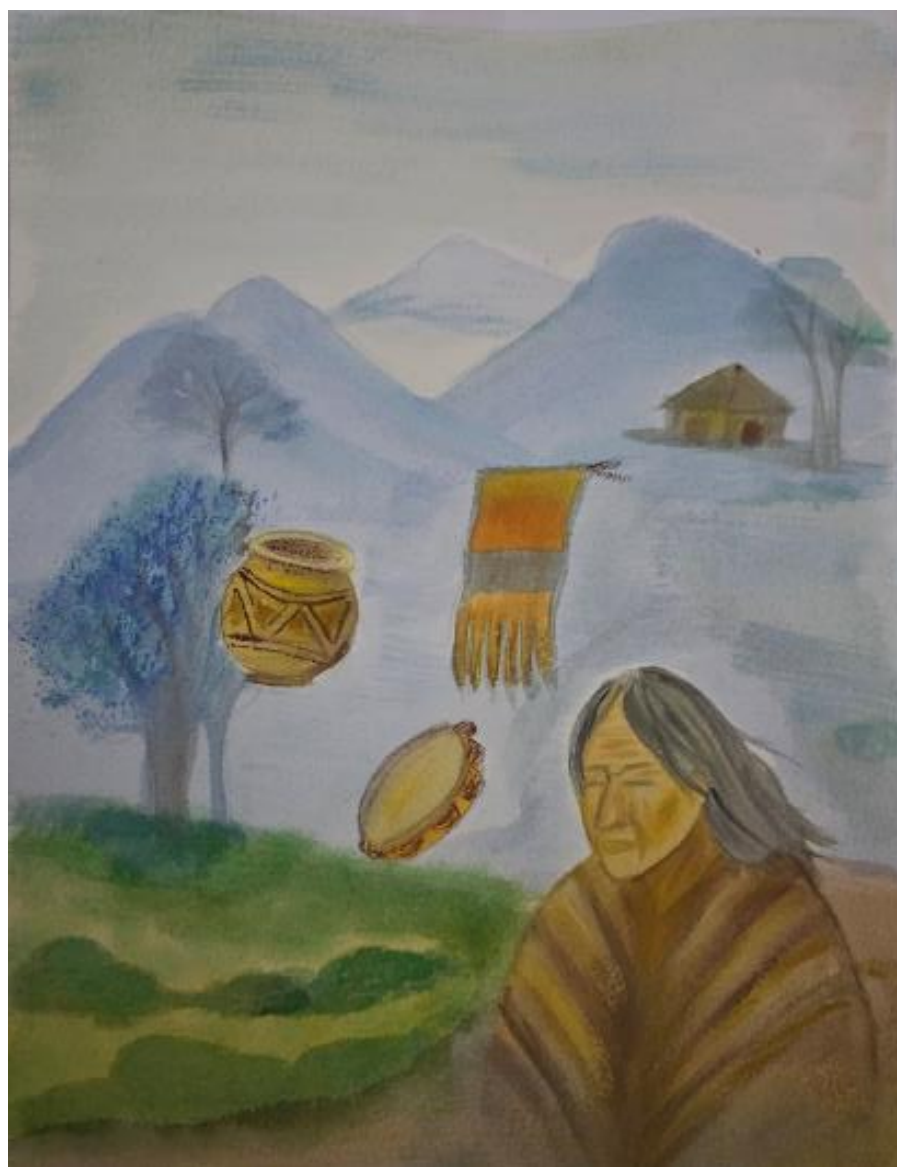


Ilustración 28 Conexión Ancestral. Dibujo Y Pintura Elaboración Propia

Capítulo IV	Objetivo 4	Conceptos centrales	Resumen
<i>Paisajes de resistencia: Memoria viva y pervivencia cultural del pueblo Kumba</i>	Develar las memorias silenciadas que han sostenido la identidad cultural del pueblo indígena Kumba	Revelación de memorias silenciadas Identidad cultural y prácticas tradicionales Cosmosentir Kumba Prácticas de resistencia	Retoma las experiencias y prácticas que la comunidad Kumba ha gestado para resistir frente a las violencias y los olvidos. En él se recoge el sentido espiritual, estético y cosmogónico que atraviesa la vida de la comunidad, permitiendo construir un relato que revela la huella de sus luchas por la pervivencia como pueblo ancestral.

En el presente capítulo se desarrolla el objetivo específico 4 Develar las memorias silenciadas que han sostenido la identidad cultural del pueblo indígena Kumba

#### 4.1. Preludio a la pervivencia: Introducción a la memoria Kumba

##### ***Resistencia Indígena***

*Nuestra resistencia es fuerte como la tierra que nos sustenta*

*Nuestra historia es rica como el oro que nos atesora*

*Somos pueblo originario de este territorio ancestral*

*Nuestra cultura es ancestral y nuestra lengua es sagrada.*

*Somos resistencia contra toda opresión*

*Somos resistencia contra toda injusticia*

*Seguimos luchando por nuestros derechos*

*Seguimos luchando por nuestra tierra*

*Seguimos luchando por nuestra libertad.*

*¡Somos resistencia!*

*Leo Ibáñez*

Resistir, más que una alternativa, constituye una condición vital para los pueblos históricamente marginados. Es el eco constante que trae de regreso a la memoria de aquellos que han sido silenciados, pero que se niegan a ser vencidos. En este contexto, resistir se erige como una forma de existencia, una manera de caminar con la esperanza de tejer la propia emancipación. Representa la fuerza que sostiene la dignidad y una acción permanente que desafía la exclusión. En los pueblos vulnerados y minimizados, resistir es un acto de vida.

Este apartado tiene como propósito develar las memorias silenciadas que han sostenido la identidad cultural del pueblo indígena Kumba. En este sentido, recupera las vivencias y acciones que el pueblo Kumba ha tejido como formas de resistencia frente a las múltiples expresiones de violencia y olvido. En él se revela la dimensión espiritual, estética y cosmogónica que configura su cotidianidad, permitiendo la construcción de un relato que da cuenta de las huellas profundas de su lucha por la pervivencia como comunidad ancestral. Dicho relato enlaza su identidad cultural con las prácticas tradicionales, ubicando en el centro del análisis el valor simbólico que éstas contienen, al reconocerlas como pilares fundamentales para la continuidad de su memoria colectiva.

Para Kusch, la fagocitación representa un tercer término en la dialéctica entre el “ser” (la racionalidad moderna impuesta desde la colonización) y el “estar” (la raíz vital vinculada al territorio y lo comunitario). (2000) Este enfoque propone una acción ontológica de “salto atrás”, un retorno a lo originario que permite digerir lo ajeno sin perder la esencia propia. “Pero esta oposición entre ser y estar se da en el plano de la vida o, también de la historia, y plantea el problema de una dialéctica, porque esto es lo que sugiere siempre la oposición de dos realidades” Kusch (2000, p. 193) La fagocitación no es imitación, es un proceso de asimilación crítica donde lo ancestral se reafirma. Esta dinámica se manifiesta con claridad en las prácticas del pueblo Kumba, donde cada acto cultural es al mismo tiempo resistencia y recreación.

#### **4.2. Raíces que no se Rinden**

En la voz de Catherine Walsh emergen los conceptos de *resistencia y re-existencia* como formas en las que las comunidades indígenas y afrodescendientes que se oponen a la opresión, a la vez que generan nuevas formas vida, saber y existencia desde sus propios referentes culturales, históricos y espirituales. Para Walsh (2008) mientras la resistencia alude a la confrontación frente a los sistemas de dominación, la re – existencia implica un proceso activo de reconstrucción de horizontes de vida digna, anclados en los conocimientos ancestrales, la memoria colectiva y las prácticas de comunidad. Así, re – existir es mucho más que sobrevivir, es recrear el mundo desde los márgenes, desde otras epistemologías, territorios y espiritualidades.

Desde esta perspectiva, para el pueblo Kumba resistir es enfrentar las violencias y los olvidos que han marcado su historia y afirmar su proyecto cultural mediante formas propias de re – existencia. En este sentido, la resistencia Kumba se manifiesta en la lucha ininterrumpida por mantener su lengua, sus prácticas rituales, su cosmo sentir y su vínculo con el territorio, pese a las múltiples formas de negación e invisibilización sufridas.

Cada acto de resistencia del pueblo Kumba constituye, al mismo tiempo, una afirmación de vida: una forma de renovar su identidad, de continuar tejiendo memoria, de construir comunidad y de proyectarse hacia el futuro desde su cosmo sentir. La resistencia entonces se convierte en una estrategia de subsistencia simbólica y política que, al reconfigurarse en clave de re – existencia, potencia su capacidad de autodeterminación y pervivencia cultural frente a un entorno históricamente adverso.

La participación directa en estas prácticas me permitió trascender la posición de observador para vivir una experiencia inmersiva en la cotidianidad del pueblo Kumba. Esta vivencia propició una comprensión encarnada y situada, donde las expresiones culturales dejaron de ser objeto de análisis para convertirse en formas compartidas de existencia. Desde esta cercanía, prácticas como la celebración del Kañarí – fiesta tradicional que se manifiesta

como potencia de reafirmación identitaria – se revelan como formas estéticas y espirituales de resistencia que configuran una memoria viva.

Así mismo, expresiones como la música, la pintura y la danza se erigen como lenguajes de resistencia simbólica a través de los cuales se narran historias, se recuperan memorias y se fortalece el sentido de comunidad. La espiritualidad Kumba, profundamente entrelazada con la Madre Tierra, se manifiesta en rituales que honran a los ancestros y renuevan el pacto sagrado con el territorio. Este vínculo espiritual constituye una fuente de sentido, y un fundamento ético y político para su lucha por la autonomía y el reconocimiento.

#### **4.3. Semillas de permanencia: Estéticas de la resistencia Kumba**

La resistencia del pueblo Kumba se ha configurado a través de la preservación y revitalización de sus prácticas culturales, la creación artística, la producción de narrativas propias y la reivindicación de su lengua y costumbres ancestrales. En este sentido, la identidad ha devenido en un territorio simbólico de resistencia activa.

Estas expresiones no surgen de manera aislada, sino que se sostienen en la acción colectiva, la cual constituye un eje fundamental en la afirmación de su dignidad y la consolidación de una identidad compartida. A través de estas prácticas, el pueblo Kumba se empodera, reafirma su memoria y redescubre el valor intrínseco de su existencia como comunidad originaria.

##### *4.3.1. Fiestas Tradicionales: El Kañarí: Expresión Tradicional Y Cultural Kumba*

En el corazón de las prácticas de resistencia del pueblo Kumba se encuentra el Kañarí, su celebración más emblemática. Más que un evento festivo, esta festividad constituye un acto de reivindicación cultural, un ritual colectivo donde se reaviva la memoria ancestral, se afirma la identidad y se proyecta un horizonte comunitario. Bailes, cantos y símbolos del Kañarí narran la

historia de un pueblo que ha resistido las violencias y los olvidos, manteniendo viva su esencia como comunidad ancestral.

Las fiestas tradicionales, como lo señala Estermann (2006), son expresiones de “cultura viva”, en tanto permiten a los pueblos reinterpretar y adaptar su universo simbólico según sus necesidades actuales. En el caso del Kañarí, se articula lo espiritual, lo político y lo estético, ofreciendo un espacio que renueva los vínculos comunitarios. Los ornamentos, las máscaras y la música que lo configuran son portadores del cosmo sentir que conecta al pueblo Kumba con sus ancestros y con el territorio.

Celebrado cada dos años, el Kañarí constituye una práctica de resistencia frente a la amenaza constante de desarraigo. Su periodicidad garantiza la renovación de los sentidos compartidos y fortalecimiento del tejido comunitario. Como lo afirma Zemelman (2012), el pensamiento histórico transforma al sujeto cuando este es capaz de reconfigurar los significados establecidos y recuperar las experiencias que fundan su existencia. El Kañarí, en este sentido, permite al pueblo Kumba decir y hacer desde su propia matriz simbólica.

Así la fiesta tradicional se transforma en un dispositivo cultural que conserva la memoria, reafirma la identidad y desafía los intentos de homogeneización cultural. Lejos de ser una tradición estática, el Kañarí es un acto de creación permanente, donde las narrativas se renuevan sin perder lo esencial. La continuidad de esta celebración proyecta una afirmación colectiva de existencia, revelando que la resistencia del pueblo Kumba se sustenta, sobre todo, en la fuerza de su identidad y en la dignidad de su memoria.

#### *4.3.1.1. Génesis del Kañarí*

El Kañarí tiene sus orígenes en las prácticas rituales indígenas, estas prácticas estaban estrechamente entrelazadas con el cosmo sentir del pueblo Kumba. El simbolismo de esta práctica originaria estaba cargado de sentido ya que era un ritual que conectaba a los indígenas con sus dioses y con la naturaleza.

El mayor sabedor Mario Guerrero Guerrero (Entrevista 2022) narra sobre el origen del Kañarí:

*“Los pueblos aborígenes tenían marcados en sus calendarios los rituales, festines, ceremonias, acontecimientos y fiestas de ofrendas a cada una de sus deidades, según el contexto habitacional que cada uno poseía, en nuestro caso los Kumba que en nuestra lengua significa vasija sagrada, [...] cuyo festín principal era el Kañarí o fiesta de la abundancia que era referenciado como kañá símbolo de las cosechas. [...] haciendo los Kumba una ceremonia ritual ofrendando comidas, bebida a Sinifaná, consumiéndolas como también ofreciendo las sobras a la tierra, el fuego, el viento y el agua como agradecimiento por permitirles consumirlos. [...] dedicado a la cosecha o abundancia permitida por su deidad agrícola o Tupinambá en el caso de los Kumba, al cual en muchos casos compararon los invasores como el diablo, deidad antropozoomorfa con apariencia humana, animal y vegetal como dios principal creador de todo lo circundante junto a su acompañante Kimaná diosa del dulce y la sal.*

Actualmente, el Kañarí se celebra cada dos años, en los años pares, como una manifestación que pese a las transformaciones del contexto, mantiene vigente el espíritu ancestral del pueblo Kumba. Esta festividad articula elementos tradicionales y contemporáneos en una dinámica viva de reconfiguración cultural. Como lo indica Mario Guerrero Cañas, el Kañarí es la manifestación de los Kumba a su deidad Tupinambá, dios de las cosechas, estableciendo un vínculo espiritual con la tierra y el ciclo agrícola.

En consonancia, Bajtin sostiene que “las fiestas tienen siempre una relación profunda con el tiempo, pues en ellas convergen las concepciones cósmicas, biológicas e históricas” (2003, p. 10). En el Kañarí, esta convergencia se expresa en prácticas como la preparación y el consumo de comidas típicas – especialmente aquellas basadas en el maíz – que actúa como ofrendas simbólicas de memoria, encuentro y abundancia.

Así mismo, las expresiones artísticas tienen un papel central. Las cuadrillas teatrales, integradas por danzantes y músicos, no solo recrean escenas festivas sino que también denuncian, con humor y simbolismo, eventos y tensiones históricas vividas por la comunidad. A través de estas representaciones estéticas cargadas de sentido, el Kañarí se convierte en una plataforma de resistencia narrativa, donde la memoria y la identidad se encarnan en el cuerpo, el canto y la palabra.

#### *4.3.1.2. Kañarí simbología y construcción de sentido*

El Kañarí recobra su sentido en varias expresiones, símbolos que se asocian directamente con esta festividad y que lo hacen en su sentido especial. Como señala Sepúlveda constituye “el subsuelo donde se gestan y decantan las imágenes y los símbolos con los que un pueblo dice su modo de ser en el mundo. De él brotan las manifestaciones que encarnan el sentir – comprender de una cultura” (2001, p. 7)

Dentro de la simbología del Kañarí es posible describir lo siguiente

#### ***Efigie de Tupinambá***

En el centro simbólico del Kañarí se encuentra la efigie de Tupinambá, deidad ancestral que representa la fertilidad y la abundancia de la naturaleza. Según la tradición oral del pueblo Kumba, esta figura posee una configuración antropozoomorfa – con rasgos humanos, animales y vegetales – que remite a una imagen similar a la de un diablo, reinterpretada como símbolo de vida, alegría, sátira y renovación. Durante la festividad, la efigie es instalada con solemnidad junto a la casa comunal de la vereda La Iberia, convirtiéndose en guardián espiritual del evento y mediador entre lo sagrado y lo cotidiano.

### ***Las cuadrillas***

Destacan también las cuadrillas, manifestaciones artísticas que conjugan música, danza, teatro y sátira en una estética profundamente popular. Estas representaciones teatrales, tanto de adultos como de niños, abordan con agudeza crítica los conflictos sociales, económicos y políticos que atraviesa la comunidad, funcionando como vehículo de memoria colectiva y protesta simbólica. Como señala Bajtin “Este cuerpo colectivo del drama satírico es inseparable del mundo y del cosmos”. (2003. p. 70), lo que enmarca las cuadrillas como expresiones de una crítica encarnada de risa, la poesía popular y la celebración.

Las cuadrillas constituyen, así, una poderosa herramienta de resistencia cultural, donde el arte se convierte en lenguaje político y la tradición en un acto de transmisión intergeneracional. Al unir a niños y mayores en la creación colectiva de estas puestas en escena, se fortalece el tejido comunitario y se perpetúa el legado simbólico del pueblo Kumba frente al olvido y la estandarización cultural.

### ***Voceo y el convite***

El voceo es una de las prácticas tradicionales más representativas que cobran vida en las calles de la vereda La Iberia durante la celebración del Kañarí. Es un acto ritual de palabra compartida: es un llamado, una invitación colectiva, una forma poética de convocar al pueblo a participar activamente del encuentro cultural y festivo que constituye el corazón de esta celebración.

A través de versos improvisados o memorizados, los voceadores recorren los caminos del territorio anunciando eventos, despertando la memoria y la emoción de quienes escuchan. Esta práctica de voz a voz popular invita a las festividades, a la vez que cumple una función comunitaria más amplia: moviliza, organiza y reafirma el sentido de pertenencia.

El voceo es, en esencia, una herramienta de cohesión social. Representa la manera en que la palabra se convierte en acción y en la que la comunidad se reconoce a sí misma como un solo

cuerpo cultural. Su carácter oral, performativo y afectivo hace de esta práctica un medio poderoso para mantener viva la memoria, fortalecer los vínculos comunitarios y reafirmar la identidad del pueblo Kumba.

Narra Don Mario Guerrero Guerrero:

*“También para este festín (refiriéndose al Kañarí) fueron utilizados voceadores que convidaban durante estos tres días de fiestas a todos los disfrazados, tomando luego los Kumba esta forma como medio para convocar a los trabajos colectivos de su comunidad, conocido como convite”*



Ilustración 29 Fiesta Tradicional Pueblo Kumba. Fuente Propia

#### 4.3.2. La Lengua Propia Como Práctica De Resistencia

Una lengua propia es mucho más que un conjunto de signos y reglas; es la expresión más íntima de una comunidad, el reflejo de su historia, su identidad y su manera de habitar el mundo.

Como señala Ferdinand de Saussure, “La lengua existe en la colectividad en forma de suma de acuñaciones depositadas en cada cerebro, más o menos como un diccionario cuyos

ejemplares, idénticos, fueran repartidos entre individuos. Es pues, algo que está en cada uno de ellos, aunque común a todos y situado fuera de la voluntad de los depositarios”. (1945, p. 46)

Para el pueblo indígena Kumba, su lengua autóctona constituye un lazo indisoluble con sus ancestros, su territorio y su cosmosentir. Es a través de ella que se preservan los rituales, los mitos, los conocimientos ancestrales y las prácticas que sostienen su forma de vida. La Unesco (2021) reconoce que “Las lenguas autóctonas son una herencia insustituible para la humanidad y esos aportes culturales suponen un patrimonio altamente valioso para la sociedad. Con ellas se vincula un relato milenario, heterogéneo, plural, rico y diverso”.

La lengua Kumba es una forma de existencia. En cada palabra se encuentra la espiritualidad, la conexión con los cerros tutelares, los dioses, los saberes medicinales y los vínculos comunitarios. Como afirma Heidegger reconoce que “El lenguaje en este caso es el acontecimiento de aquel decir en el que nace históricamente el mundo de un pueblo”. (1958, pp. 53 – 54), una afirmación que cobra plena vigencia en el caso Kumba.

La transmisión intergeneracional de la lengua ha sido sostenida principalmente por las madres, quienes desde los espacios cotidianos enseñan palabras, historias y valores. Ellas son, como lo evidencian testimonios comunitarios, las guardianas silenciosas de la lengua. Como indica Gadamer “Aprendemos a hablar repitiendo lo que oímos y nunca en toda nuestra vida nos liberamos de lo que aprendimos así” (1998, p. 101), destacando la fuerza constitutiva de la lengua materna en la configuración identitaria.

Mario Guerrero Cañas (entrevista 2021) relata:

*“La lengua estaba ahí viva y la maestra nos decía esto es como un rompecabezas entonces hay que coger las fichas y armando”.*

La lengua no solo vive en la palabra hablada, también habita la escritura ancestral. El pueblo Kumba ha desarrollado su propio sistema simbólico, mediante el cual inscribe su memoria y su visión de mundo. Aunque, como sugiere Gadamer, “la escritura significa la pérdida de la inmediatez del habla” (1998, p. 188), en el contexto Kumba, la escritura representa una

forma de resistencia que completa la oralidad, reafirmando su existencia ante la amenaza del olvido.

El plan de decenal de lenguas nativas 2022 – 2032 “Las lenguas indígenas son un Idioma propio que, en caso del pleno ejercicio de esta, contribuye a la pervivencia de los pueblos, es una herramienta comunicativa basada en la cosmovisión de cada pueblo, además de ser un mecanismo de protección y resistencia, incluye simbología ancestral, cultural y propia”. (2022, p. 34)

Preservar la lengua es preservar el mundo. Para el pueblo Kumba, la defesa y revitalización de su lengua constituye un acto de re – existencia frente al silenciamiento histórico. Es su forma de seguir narrando su historia con su propia voz, de sostener su identidad cultural y de continuar habitando el mundo desde sus raíces.



Ilustración 30 Procesos De La Lengua Propia. Fuente Mario Guerrero Cañas

### 4.3.3. *Espiritualidad Y Cosmosentir*

La espiritualidad del pueblo Kumba se fundamenta en una concepción relacional y sagrada del mundo, en el cual cada elemento de la naturaleza está vinculado a un entramado cósmico que da sentido a la existencia. Esta espiritualidad no se establece como una doctrina abstracta, sino que es una práctica cotidiana enraizada en los cuatro elementales esenciales: fuego, agua, tierra y viento, que constituyen la base de su cosmosentir.

En el mito de la creación Kumba, los dioses ancestrales actúan como guardianes del equilibrio vital. Shamalak, dios del fuego, serpentea como luz por el universo, llevando consigo la chispa vital que enciende la vida; Nazak, diosa del agua renueva la vida con su abrazo líquido; Kuyarak, diosa de la tierra sustenta toda forma de vida; y Tutumak, dios del viento conecta los planos visibles e invisibles mediante su aliento espiritual. Estas deidades encarnan principios ontológicos que otorgan sentido y propósito a cada ser viviente dentro del ecosistema sagrado.

Desde esta visión, no existen jerarquías entre los seres: todos participan de una comunicación profunda, simbólica y no verbal, en la que se reconoce una comunidad de vida interdependiente. Gadamer señala que “la comunidad reconoce sus símbolos, y se afirma en el conocimiento de ellos”. (1998, p. 149). lo cual remite a la dimensión vivencial y simbólica de la espiritualidad indígena, sostenida en reciprocidad con el entorno natural y sus manifestaciones.

Heidegger también aporta a esta comprensión al señalar que “El hombre se hace consciente de su destino histórico, de su dependencia de los dioses que pueden conferirle o negarle su gracia. Este mundo no es un mundo abstracto como forma de inteligibilidad de todo lo existente. Se trata de una pluralidad de mundos concretos, que son como la atmósfera espiritual que influye en la vida de cada pueblo, cada época, cada momento histórico” (1958, p. 10). Para el pueblo Kumba, ese mundo espiritual no es una construcción fragmentada, sino una atmósfera que se encarna en los rituales, en la palabra, en el cuerpo y en el territorio.

Comprender su espiritualidad implica ingresar a un archivo vivo de tradiciones que se transmiten de generación en generación como memoria colectiva. En este sentido, la naturaleza

deja de ser un recurso, para convertirse en la Madre, el corazón pulsante de toda la existencia. Honrarla es un acto de resistencia y de reafirmación identitaria. La tierra, los ríos, los cerros y los animales son parte del mismo tejido sagrado donde la espiritualidad constituye un eje que articula la vida comunitaria, cultural y política.

Así la espiritualidad Kumba no se limita a creencias religiosas: es una forma de habitar el mundo en relación con el todo. Es una práctica que sostiene el equilibrio entre el ser humano, la naturaleza y lo sagrado, y que da sentido a su existencia como pueblo ancestral, reafirmando su conexión con el universo y con sus raíces más profundas.

#### 4.3.3.1. *Ritualidad Kumba: territorio, espíritu y naturaleza*

Para el pueblo indígena Kumba, la relación con la naturaleza no constituye una práctica ocasional, es un ritual permanente, vivido cotidianamente como expresión espiritual y existencial. Esta conexión se materializa en los territorios sagrados, donde la tierra es concebida como sujeto vivo que acoge las intenciones de quienes la habitan y donde se renueva el vínculo con *Nuyarak*, la madre tierra.

El acceso al ritual exige más que una presencia física: demanda una disposición interior que habilite la sintonía con la energía espiritual y la apertura al diálogo con el entorno. En este proceso, los elementos naturales – fuego, aire, agua y tierra – se convierten en mediadores esenciales. *Shamalak*, se manifiesta en el calor corporal que activa el espíritu; *Tutumak*, purifica al llenar los pulmones de energía vital; *Nazak* limpia y revitaliza y *Nayarak* sostiene y arraiga, permitiendo a cada ser reconocerse como parte del entramado cósmico. Esta vivencia transforma la percepción del mundo, reconociendo que cada ser participa en un ciclo de reciprocidad donde dar y recibir son actos de equilibrio y sanación.

Como lo afirma Estermann “las culturas consideradas “indígenas” contienen una “carga” religiosa, porque no es posible separar espiritualidad y ritualidad de las demás manifestaciones culturales”. (2010, p. 70). Esta fusión se expresa tanto en los grandes rituales como en los

gestos cotidianos: abrazar un árbol, cuidar una planta, hablar con los animales. Cada uno de estos actos es una forma de comunión, donde la energía del ser humano fluye con la naturaleza, revitalizando la existencia.

Mario Guerrero Cañas sabedor Kumba (Entrevista 2023), lo expresa así:

*“Los rituales o los ceremoniales que nosotros hacemos son de condensación energética; si usted lo hace sin el propósito que debe ser, se descompensa su relación con el cosmos. Y ahora es más bonito porque han venido familias que involucran a los niños, porque son ellos los que heredan nuestras tradiciones”*

Esta relación espiritual encuentra continuidad en la transmisión oral, mediante la cual las enseñanzas, los mitos y las prácticas rituales se preservan entre generaciones. Lévi- Strauss señala que “todo mito tiene una estructura que dirige la atención y resuena en la memoria del oyente. Esta es, además, la razón por la cual los mitos pueden transmitirse por tradición oral” (1989, p.66). Así, la palabra hablada sostiene la memoria colectiva del ritual y garantiza la renovación del cosmosentir en la espiritualidad Kumba.

Los rituales ceremoniales como los encuentros con los elementos son expresiones de un saber ancestral que articula lo espiritual, lo simbólico y lo material. Como sugiere Heidegger, “la palabra que nombra a los dioses siempre es una respuesta a tal invocación” (1958, p.66); y en cada acto ritual, los Kumba responden a esa invocación cósmica, afirmando su lugar en el mundo y su pertenencia al tejido sagrado de la vida.

#### 4.3.3.2. *El abrazo de Nuyarak: relato vital del encuentro espiritual con el territorio.*

*El día del ritual, la vereda La Iberia amaneció envuelta en una lluvia intensa. Nazak parecía recordarnos que el agua no solo fertiliza la tierra, sino que purifica y prepara caminos sagrados. Aun así, la lluvia se tornaba amenaza: el acceso al territorio ceremonial estaba en duda. En medio de la espera, los sabedores guardaban silencio. Todo parecía depender de una señal del paisaje mismo, de una respuesta espiritual del territorio.*

*La respuesta llegó cuando Shanuk disolvió las nubes y dejó caer su resplandor sobre los caminos húmedos. Fue entonces que comprendimos que la naturaleza nos concedía el paso. El ascenso hacia el cerro Tabuyá – cerro tutelar sagrado de carácter ceremonial – comenzó en silencio, con respeto y gratitud, marcando el inicio de un tránsito hacia lo sagrado, guiado por la palabra de los mayores y por los elementos que nos rodeaban.*

*A medida que subíamos, el bullicio urbano se desvanecía. La montaña ofrecía una atmósfera serena, un silencio denso y vibrante que solo la naturaleza en su plenitud puede otorgar. El viento – Tutumak – hablaba entre los árboles, y las ondulaciones del terreno formaban círculos ceremoniales donde los antepasados realizaban rituales en honor a Shanuk, dios solar y Sinifaná diosa lunar. Aquellas depresiones naturales no eran casualidad: eran huellas vivas del pasado, espacios de encuentro entre lo humano y lo divino, cargados de una energía que aún vibraba bajo nuestros pies.*

*Cada paso nos acercaba a un punto de mayor intensidad simbólica: el espejo de agua. Esta formación rocosa, más que un accidente geológico, era un símbolo ancestral. Allí la piedra – material inmutable – servía como vínculo con el cosmos, con los elementos, y con la memoria del pueblo. En el reflejo del agua, el cielo se unía con la tierra, y la espiritualidad indígena se hacía carne.*

*En ese instante, los sonidos de los instrumentos tradicionales interpretados por Mario Guerrero resonaron con una fuerza envolvente, en medio de cánticos ancestrales en lengua que clamaban a los dioses por la conexión espiritual, como voces de los ancestros, vibraciones del territorio, pulsaciones de Nuyarak. Aquella esencia musical agudizaba los sentidos, centraba la atención y conectaba el cuerpo con su entorno natural. Lo sagrado no estaba distante ni abstracto; era una experiencia corporal, tangible, vivida.*

*Sentado frente al agua, comprendí la profundidad de esta espiritualidad: no se trataba de buscar a los dioses en otro plano, sino de reconocerse parte del mismo tejido que conforma todo lo vivo. Cada elemento, cada símbolo y cada palabra pronunciada en lengua originaria*

*era parte de un acto de resistencia: mantener viva la identidad, habitar el mundo desde la memoria, y reafirmar la dignidad.*

*Este ascenso al cerro Tabuyá no fue solo un recorrido físico, sino un tránsito ontológico: del yo que observa, al yo que siente, que se funde con la comunidad, con los dioses, con el territorio. Así entendí que la espiritualidad Kumba no se enuncia, se encarna; no se explica, se vive. Y en ese vivirla, se sostiene la historia, se cura el olvido y se preserva el alma de un pueblo ancestral.*



Ilustración 31 Perspectivas De Territorio. Fuente Propia

#### 4.3.3.3. *La relación sagrada del pueblo Kumba con los ciclos de las cosechas*

Para el pueblo Kumba el territorio es un ser vivo con el cual se establece una relación de carácter espiritual, ético y simbiótico. La tierra – *Nuyarak* – diosa fecunda y materna, representa el fundamento de la existencia, la fuente de vida y el sostén del cuerpo y del alma. En esta perspectiva, la conexión con el territorio implica tanto la comprensión de los ciclos naturales como la práctica de una ética del cuidado basada en la reciprocidad.

La vivencia del territorio está entrelazada con una sabiduría ancestral transmitida oralmente, donde las condiciones climáticas, los ritmos del crecimiento y los equilibrios ecosistémicos son entendidos como parte del tejido cósmico. Como plantea Heidegger, “la tierra, como salvaguarda, tiende siempre a internar y retener en su seno al mundo” (1958, p. 39), una idea que se alinea con el cosmosentir Kumba, en el cual los elementos son sagrados y deben ser honrados.

En este entramado simbólico, los alimentos que la tierra ofrece son sustento material y dones sagrados, resultado de la generosidad de la madre tierra y del pacto espiritual con *Tupinambá*, dios de la agricultura y de la luz. Esta visión impone una responsabilidad: devolver a la tierra con respeto lo que se recibe, a través del trabajo cuidadoso y los rituales de agradecimiento, como lo han hecho los ancestros como forma de protección de la madre tierra. Como afirma Lévi – Strauss, los rituales no solo preservan prácticas observacionales antiguas, sino que articulan el presente con la memoria de los ancestros, dando sentido a la continuidad cultural (1997, p. 35).

Los ciclos agrícolas, en este marco, no son procesos técnicos, sino rituales vividos. Cada etapa – desde la siembra hasta la cosecha – es una ceremonia de comunión con las deidades y con el entorno. Estas prácticas no responden a un calendario fijo, sino a la escucha atenta de las señales de la tierra. En este sentido, Rivera destaca cómo “los rituales agrarios no son solo formas de espiritualidad, sino también ejercicios de soberanía simbólica que permiten interpelar al orden colonial y afirmar la legitimidad cultural de los pueblos originarios” (2010, p. 45).

El ritual agrícola del pueblo Kumba garantiza la sostenibilidad ambiental y fortalece la identidad cultural y ética de la comunidad. A través de la práctica del dar y recibir, el pueblo reafirma su pertenencia a la tierra y su papel como guardianes de la vida. Así, el ciclo de la cosecha se convierte en un acto de memoria, una reafirmación del pacto ancestral con la tierra, y una expresión concreta del compromiso con la continuidad de la vida.

#### 4.3.4. *Cosmosentir Kumba emergencia ontológica del yo que observa al yo que siente*

El *cosmosentir* constituye una forma de conocimiento encarnado y relacional que trasciende las categorías racionales occidentales. No se trata de un saber abstracto, sino de una experiencia profunda de conexión entre los seres humanos, la naturaleza y las fuerzas espirituales que habitan el universo. Es sentir y dar sentido: una sensibilidad relacional que permite comprender el mundo no desde la mirada, sino desde el cuerpo y todos los sentidos, la emoción y la afectividad. Como afirma Estermann, “en la sensibilidad y sensibilidad andinas no dan preferencia al ‘ver’, y por lo tanto, la racionalidad cognoscitiva no es en primer lugar ‘teórica’ (theorein), sino más bien emocio-afectiva”. (2006, p. 114).

En el pueblo Kumba, el *cosmosentir* estructura una percepción donde el universo es concebido como una red viva de relaciones sagradas entre seres humanos, animales, montañas, plantas, astros y espíritus. En este marco, la justicia ecológica y social no se reduce a derechos o normativas externas, sino que emerge de la conciencia que toda forma de vida es parte de un equilibrio que debe respetarse y cuidarse.

El tiempo en esta cosmovisión no es lineal, sino espiralado. Pasado, presente y futuro coexisten en ciclos sagrados que se actualizan a través del ritual. Los rituales, entonces no solo preservan la identidad cultural sino que permiten restaurar el equilibrio cósmico y garantizar la continuidad de la vida. Estermann lo explica al señalar que “en la relación ceremonial-ritual, el runa/jaqi se siente ‘parte’ de la realidad, y la ‘realidad’ se revela como un conjunto ‘holístico’ de símbolos significativos para la vida cotidiana”. (2006, p. 107).

Así, el *cosmosentir* Kumba se configura como una forma de espiritualidad que encarna, sintiendo desde adentro todas las conexiones que se tejen con el otro y con lo otro, dando sentido a las relaciones que se tejen con el universo, con la madre tierra, con la comunidad. Como forma de resistencia el *cosmosentir* configura entra en comunión con los ritmos de la vida, honrando la reciprocidad que sostiene el equilibrio cósmico.

#### 4.3.5. *Las Resistencias Que Se Manifiestan En El Arte*

Las prácticas rituales y ancestrales del pueblo Kumba son expresiones fundamentales de identidad y memoria. A través de ellas, la comunidad honra a sus antepasados y reafirma su pertenencia cultural. Sin embargo, más allá de los rituales, la estética ocupa un lugar central como práctica de resistencia y afirmación espiritual. En este contexto, el arte no es mera representación sensible, es una forma de habitar y expresar el *cosmosentir*. Como afirma Heidegger (1958), “el arte es histórico y como tal es la contemplación creadora de la verdad” (p.55).

La música, mediante instrumentos ancestrales y cantos ceremoniales, canaliza historias colectivas y vibraciones espirituales. Cada melodía se convierte en un puente entre el pasado y el presente, fortaleciendo el tejido comunitario. Del mismo modo, la pintura y la danza son actos de enraizamiento: sus trazos y movimientos reafirman la conexión con elementos naturales y con las fuerzas sagradas del universo.

Estas expresiones son actividades artísticas, que representan ofrendas simbólicas. A través de ellas, el pueblo Kumba transforma la estética en un lenguaje vital que celebra y protege su cultura frente a los intentos de invisibilización. Cada forma de arte deviene en acto político y espiritual, en resistencia encarnada. En palabras de Heidegger, “La manera como el hombre vive el arte debe dar una explicación sobre su esencia. La vivencia no es solo la fuente decisiva que da la norma para el goce del arte, sino de la creación artística”. (1958, p. 57)

El juicio estético en este contexto trasciende el gusto. Siguiendo a Estanislao Zuleta, quien se pregunta si el juicio estético es un juicio de gusto o es el juicio de un sujeto trascendental” (2020, p. 210). En el caso del arte Kumba, se trata de una estética que emerge de una ontología relacional: la obra no solo conmueve, sino que revela la verdad del mundo con red de vida.

En suma, la estética Kumba no se limita a lo visual o lo sonoro; es una manifestación del alma colectiva, un espacio donde se actualiza la interdependencia entre los seres humanos, los

elementos naturales y lo sagrado. Es una estética viva, ritual, que comunica una filosofía de la existencia en equilibrio con el todo.



Ilustración 32 Manifestaciones Del Arte Kumba. Fuente Propia

#### 4.3.5.1. *La Música: En La Construcción De Las Historias Kumba*

La música para el pueblo Kumba, constituye mucho más que una expresión estética: es una práctica cultural integral que articula la memoria, espiritualidad y resistencia. En esta tradición sonora, el arte musical más que entretenimiento constituye una manifestación viva del *cosmosentir*, es decir, del modo en que se experimenta la vida y se da sentido al mundo desde una sensibilidad profunda y relacional. Como plantea Heidegger “El arte como instauración es esencialmente histórico”. (1958, p. 56), y en este sentido, la música cumple una función de instauración de la verdad y sentido colectivo.

Desde tiempos ancestrales, los Kumba han fabricado instrumentos a partir de materiales locales: flautas, tambores, sonajeros, los cuales siendo objetos musicales son portadores del poder espiritual. El tambor, por ejemplo, simboliza el latido de la Madre Tierra, encarnando la conexión entre el ser humano y el cosmos. Como señala Boecio “Se presentan los saberes

musicales [...] para ponderar la implicación de la música en la ordenación general del universo y en todas las esferas de la vida humana” (2009, p.19), y en el caso de los Kumba, este principio se expresa mediante la imitación de sonidos naturales y sacralización del acto musical.

La música Kumba es también una herramienta pedagógica y política. A través de cantos en lengua originaria, se transmiten historias, saberes ecológicos, normas de convivencia y valores comunitarios. Este aprendizaje se realiza de forma vivencial, y refuerza el vínculo intergeneracional. Además, entonar canciones en lengua indígena es un acto de resistencia frente a los procesos de asimilación cultural. En cada melodía se afirma la identidad y se reivindica el derecho a existir desde el cosmosentir propio.

Los músicos de la comunidad Kumba han desarrollado un saber musical empírico, interpretando flautas de caña, tamboras y redoblantes con notable destreza. Este conocimiento transmitido oralmente dio origen a las primeras chirimías campesinas, agrupaciones que acompañaban las celebraciones rituales y trabajos comunitarios, integrando así lo musical con la organización social, actuando como dice Boecio como parte de la vida de la comunidad. “la música es inseparable de la vida humana, ni siquiera aunque queramos, podemos estar privados de ella”. (Boecio, 2009. P. 11)

Estas chirimías animaban las fiestas y convites, a la vez que fortalecían la identidad colectiva a través de melodías que evocaban el cosmosentir Kumba. Tal impacto han tenido estas chirimías que incluso desde 1985 han alcanzado reconocimiento nacional en certámenes como en Festival mono Núñez, gracias a su carácter autóctono, otros certámenes como el Festival de pasillo colombiano y el Festival de la Colombianidad han destacado su trayectoria artística por obras inéditas como el pasillo *Atardecer*, compuesto por Mario Guerrero Cañas.

Con el paso del tiempo, el movimiento artístico – musical de La Iberia ha evolucionado sin perder su esencia. A las sonoridades tradicionales se han incorporado ritmos andinos y bailables, ampliando así el repertorio y abriendo un diálogo cultural con expresiones musicales

de países vecinos de alta influencia indígena como Perú, Ecuador y Bolivia. Esta fusión sonora no diluye la identidad, sino que la enriquece y proyecta hacia nuevos escenarios.

En suma, la música en el pueblo Kumba es una forma de narrar la historia, de resistir al olvido, de enseñar a los más jóvenes y de celebrar el tejido simbólico que da sentido a la existencia. El movimiento musical representa testimonio de vitalidad cultural. desde sus raíces empíricas hasta su proyección contemporánea, la música sigue siendo un medio de cohesión, formación y orgullo comunitario, una expresión del alma colectiva que resiste, transforma y celebra la vida.

#### *4.3.5.2. La danza tradicional como resistencia estética*

La danza, en el contexto del pueblo indígena Kumba es una forma de resistencia cultural y afirmación identitaria. Como señala Ivelic, “La danza es una clase de arte que pone en evidencia la necesidad profunda entre corporeidad y espiritualidad en el ser humano” (2008, p. 27). A través del movimiento, los danzantes actualizan el pensamiento mítico ancestral y revitalizan la memoria colectiva, comunicando con el cuerpo aquello que no puede decirse solo con palabras.

Cada coreografía constituye una expresión simbólica donde los pasos evocan rituales agrícolas, actos de gratitud hacia los dioses y la comunión con los elementos. Así, la danza no solo celebra la vida, sino que expresa una relación viva con lo sagrado y con la tierra. En este sentido, se convierte en un medio para mantener vivas las prácticas rituales, reafirmando los vínculos entre comunidad, territorio y espiritualidad.

La danza Kumba también desempeña un rol pedagógico esencial. En ella, niños aprenden movimientos y formas de vida, valores y fragmentos de su historia ancestral. En palabras de Ivelic “La dinámica corporal de la danza está siempre abierta a plasmar nuevos sentidos que revelan los sentimientos humanos” (2008, p.32). Esta práctica se transmite en espacios

cotidianos como la escuela, la casa comunal y el hogar, lugares donde la tradición se cultiva y se vive.

En cada presentación, los cuerpos danzantes se convierten en archivo viviente de una memoria colectiva de movimiento. Cada gesto expresa la conexión con la tierra, el susurro de los ancestros y la voluntad de preservar la cultura frente a las amenazas externas. En palabras de Marín “El hombre primitivo danzaba cuando era profundamente incitado a moverse” (1965, p. 2), afirmando que el impulso de danzar surge de una necesidad vital de conexión con lo trascendente.

Bailando al ritmo de tambores, flautas y sonajas, el pueblo Kumba transforma la danza en una forma de comunicación y resistencia. Cada representación es una oferta simbólica, un lenguaje ancestral que reafirma la identidad, transmite la historia y prepara el futuro. De este modo, la danza no solo es arte: es un acto de continuidad cultural, un vínculo vivo entre generaciones y una celebración del *cosmosentir* que sustenta su existencia.

#### 4.3.5.3. *La pintura resistencia estética y afirmación cultural*

Para el pueblo indígena Kumba, la pintura constituye una práctica ancestral profundamente ligada a su espiritualidad, a su entorno y su identidad colectiva, Más allá de su dimensión estética, esta manifestación artística actúa como una herramienta de resistencia cultural, preservación de saberes y denuncia frente a las múltiples formas de exclusión. Como señala González “Pintar es también un acto de construir memorias” (2019, p. 67)

Las pinturas evocan ceremonias, narrativas míticas, escenas de la vida cotidiana y denuncias sobre los impactos de la deforestación, la minería ilegal o la violación de los derechos territoriales. Así, la pintura se convierte en lenguaje visual y archivo colectivo, medio de expresión identitaria y de crítica sociopolítica. En palabras de González “En la práctica de la pintura es posible materializar sensaciones, documentar lo que se piensa con el cuerpo en el proceso de experimentar algo” (2019, p. 67).

Incluso en contextos urbanos, donde muchos jóvenes Kumba se han desplazado por razones económicas, la pintura sigue siendo un vehículo de resistencia cultural. En estos escenarios, la creación artística adopta lenguajes contemporáneos sin abandonar la esencia ancestral, visibilizando así la vitalidad y adaptabilidad de su herencia. Los artistas indígenas que fusionan elementos de *cosmosentir* Kumba con técnicas modernas, desafían las fronteras impuestas por el arte hegemónico y reivindican su derecho a narrarse desde sus propios símbolos.

La pintura entonces en el pueblo Kumba es representación de la naturaleza o de la historia: es un acto de comunión espiritual, una forma de documentación visual de su memoria y una declaración estética – política que afirma su existencia, su territorio y su cultura.

#### 4.3.5.4. *El muralismo indígena: narración de historias colectivas*

Los murales que embellecen las paredes de la comunidad indígena Kumba trascienden el arte visual para convertirse en relatos vivos que narran su historia, mitología y vínculo espiritual con el territorio. Cada trazo y color constituye una forma de memoria pictórica, en la que se expresan el *cosmosentir* y el orgullo colectivo de un pueblo que resiste. Como señala Vygotsky el arte puede entenderse “como una técnica social para suscitar y operar emociones y al hacerlo, socializarlas, hacerlas comunes y compartidas” (1970, p. 69), lo que se refleja en estos murales como espacios de memoria colectiva.

Estas obras visuales representan tanto las heridas del despojo y la colonización, como los momentos de fortaleza y unión comunitaria. En ellas se evocan las luchas históricas por la defensa del territorio ancestral, al tiempo que se celebran las prácticas culturales, la espiritualidad y la perseverancia del pueblo Kumba. De este modo, los murales no solo comunican estéticamente, sino que funcionan como herramientas pedagógicas y políticas, reafirmando el derecho del pueblo a existir, narrarse y permanecer.

#### 4.3.6. *La educación en Simbiosis de la identidad del pueblo Kumba*

El reconocimiento del carácter pluriétnico y multicultural de Colombia en la Constitución Política abrió camino a una educación que respeta la identidad, lengua y cosmovisión de los pueblos indígenas. En este marco, la Ley General de Educación (1994), a través de su capítulo III, introdujo el enfoque de educación para grupos étnicos, promoviendo una formación que articule los saberes ancestrales con los contenidos curriculares de las áreas fundamentales.

Para el pueblo indígena Kumba, la educación es un proceso integral de transición cultural. Más allá de la escolarización formal, constituye un espacio vital de resistencia contra la imposición de modelos etnoeducativos que no corresponden a su cosmogonía. La lengua materna, la historia oral, los rituales y el cosmosentir son ejes fundamentales en este proceso educativo.

Esta forma de educación no se limita entonces a la escuela, permea la vida comunitaria y familiar, integrando sabedores, mayores, padres y líderes espirituales. En ella se cultivan valores colectivos, el respeto por la naturaleza, las prácticas agrícolas tradicionales, y se garantiza la continuidad de la memoria cultural.

La educación Kumba enfrenta desafíos estructurales como la dispersión geográfica, la precariedad de infraestructura y violencia simbólica, que han dificultado la consolidación del currículo propio. No obstante, la comunidad ha construido espacios alternativos de formación autónoma, articulando prácticas pedagógicas con su visión espiritual del mundo. Esta forma de "fagocitación" - según Kusch – no implica sumisión, sino la apropiación creativa de lo externo para apropiarse lo interno.

En este contexto, la educación Kumba es una herramienta de resistencia frente a la fragmentación identitaria. Es un proceso emancipador que no busca el éxito individual, atiende el bienestar colectivo, el fortalecimiento de la lengua y la reivindicación del territorio y los saberes ancestrales. La educación, entonces, se convierte en un medio de continuidad cultural, donde lo ancestral y lo moderno coexisten en tensión creativa.

Finalmente, una pedagogía del cosmosentir expande la noción del “otro” hacia la naturaleza y el mundo espiritual, reafirmando que la supervivencia del pueblo Kumba depende de un equilibrio dinámico entre tradición y transformación. Como plantea Levinás. “En su relación con el otro, el sujeto tiende a identificarse con él, abismándose en una representación colectiva, en un ideal común”. (1993, p. 137), de esta manera, en el caso Kumba, este “otro” es la comunidad, la tierra y la memoria.

#### *4.3.7. La tradición oral como vínculo formativo*

En el pueblo indígena Kumba, la tradición oral constituye el eje central para la preservación de saberes ancestrales, valores comunitarios y formas de vida que dan sentido a su existencia. Como afirma Lévi – Strauss, “de una historia sin archivos, sin documentos escritos, apenas existe una tradición oral” (1998, p. 69); en ese marco, los relatos, mitos, cantos y rituales transmitidos de generación en generación configuran una memoria colectiva viva. Esta memoria, en palabras de Benadiba, es “aquella visión del pasado reconocida por una comunidad y construida como un conocimiento cultural compartido” (2007, p.91).

Los sabedores y ancianos Kumba son los custodios de este legado. A través de la narración oral y la práctica cotidiana enseñan lecciones espirituales, conocimientos agrícolas, saberes medicinales y principios del buen vivir, integrando la enseñanza con el territorio. En este contexto, la palabra oral es tanto un vehículo de información como un acto espiritual que articula la identidad.

La tradición oral no replica esquemas educativos, sino que fundamenta una pedagogía propia en la que cada experiencia tiene valor simbólico y ritual. Esta transmisión configura un tejido identitario en el que el pasado y el presente dialogan, generando una continuidad cultural adaptativa fiel a su esencia.

Así, la identidad cultural no es una categoría estática ni individual, constituye una construcción relacional que se nutre del encuentro con el otro. Como lo plantea Mèlich “La

experiencia supone hacer un trayecto hacia afuera, [...] en el que uno sí se encuentra a sí mismo es respondiendo a otro” (2011, p. 71). la tradición oral, en este sentido, se vuelve experiencia colectiva que fortalece el sentido de pertenencia y garantiza la pervivencia simbólica del pueblo Kumba.

#### *4.3.8. La medicina tradicional como práctica de la sabiduría ancestral*

La medicina tradicional constituye uno de los pilares fundamentales en la preservación de los saberes ancestrales. Basada en el conocimiento empírico y espiritual transmitido oralmente, esta práctica integra el uso de plantas medicinales, rituales, ceremonias y saberes que se han consolidado como parte esencial del cuidado físico, emocional y espiritual de la comunidad.

Este saber ancestral, construido a partir de siglos de observación, experiencia y relación íntima con el territorio promueve la salud, fortalece el vínculo entre el ser humano y su entorno. Tal como define la organización Mundial de la Salud (OMS), la medicina tradicional es “la suma total de conocimientos, capacidades y prácticas basados en teorías, creencias y experiencias propias de diferentes culturas, utilizadas para mantener la salud y prevenir, diagnosticar, mejorar o tratar enfermedades físicas y mentales” (2014, p. 15).

En el cosmo sentir Kumba, la salud se concibe como el equilibrio entre cuerpo, espíritu, comunidad y naturaleza. Las enfermedades no solo dolencias físicas, son manifestaciones de desequilibrios en este entramado vital. Por ello, el rol del sanador trasciende al tratamiento de síntomas, buscando restablecer la armonía cósmica y social. Esta perspectiva holística refuerza la dimensión espiritual de la medicina, al tiempo que legitima saberes tradicionales como formas válidas de conocimiento.

Así mismo, la medicina tradicional está estrechamente ligada a la conservación del medio ambiente. El manejo respetuoso de plantas y ecosistemas evidencia un conocimiento ecológico

profundo y un compromiso con la sostenibilidad, convirtiendo al sanador en un protector de la biodiversidad y del equilibrio natural.

Pese a las presiones de la modernización y la globalización, el pueblo Kumba ha logrado mantener sus prácticas médicas tradicionales como expresión de resistencia y ejercicio de autodeterminación. En contextos colectivos, los rituales de sanación curan, a la vez que fortalecen la cohesión comunitaria y transmiten valores fundamentales de su cosmosentir.

.

## CAPITULO V

### PAISAJES QUE NARRAN: VOCES DE LA MEMORIA ENTRE OLVIDOS Y VIOLENCIAS



Ilustración 33 Encuentros. Fuente Propia

Capítulo V	Objetivo 5	Conceptos centrales	Resumen
Capítulo V <i>Paisajes que narran:            Voces de la memoria            entre olvidos y violencias</i>	Reconocer las voces de memoria que se configuran a partir de las violencias y los olvidos en las narrativas del pueblo indígena Kumba	Reconocimiento de voces de memoria Encuentro con la palabra de actores de la comunidad Historias de vida Memorias vivas y subjetividad Narrativas como construcción de sentido	En este recorrido se exploran memorias vivas que revelan la subjetividad con la que cada persona ha habitado su experiencia vital, así como la carga simbólica que dicha vivencia encierra. La voz que resuena en estas narrativas, como acontecimiento íntimo y colectivo, constituye un paisaje que invita a lenguajear, reflexionar y emprender nuevas posibilidades de acción en un presente que se reconstruye, y en un futuro abierto a la dignidad, la resistencia y la esperanza.

El presente capítulo constituye el despliegue del objetivo específico 5 Reconocer las voces de memoria que se configuran a partir de las violencias y los olvidos en las narrativas del pueblo indígena Kumba.

### 5.1. Historias de resistencia comunitaria

En este capítulo se recogen las narrativas del pueblo indígena como tejido vivo que entrelaza los sentidos de los olvidos y las violencias sufridas a lo largo de su historia, revelando las huellas profundas que estas experiencias han dejado en la memoria colectiva, como testimonio del pasado y horizonte de sentido que impulsa su proyecto de pervivencia como pueblo ancestral.

En cada relato, se construye un entramado de significados que permite reinterpretar y dar sentido a la experiencia. De esta manera, las narrativas que se encuentran en este capítulo representan un proceso de organización de la memoria individual como acto de resignificación, donde se expone lo vivido y se revelan las formas en que han resistido, se han interpretado y han trascendido desde lo anecdótico hacia lo colectivo e histórico de la construcción de la memoria Kumba.

## 5.2. HISTORIA DE VIDA 1

*Tabla 6 Diego: en las fisuras del concreto renace la vida*

Líneas de fuga de un relato	<p>Diego es un hombre de mediana edad cuya vida está íntimamente entrelazada con el territorio de La Iberia, en el pueblo Kumba. Su infancia transcurrió entre juegos y silencios dolorosos, marcados por la violencia que atravesó su comunidad. Las huellas de esos años aún se perciben en su memoria nostálgica, especialmente cuando recuerda los momentos de miedo y desarraigo. En su juventud ingresó al ejército, una experiencia que transformó su cuerpo y su conciencia. Las heridas físicas y psicológicas de la guerra lo acompañan hasta hoy. Tras su retiro forzado y su pensión por invalidez, Diego regresó a su tierra, no como joven que partió, sino como un hombre que comprendía, desde dentro, las formas que adopta la violencia.</p> <p>Movido por el compromiso con su pueblo, decidió estudiar derecho. Como posibilidad y herramienta para defender su comunidad, y desde lo legal, luchar por el reconocimiento de la identidad Kumba.</p>
Trazos de identidad	<p>Diego ha vivido siempre acompañado por su familia, quienes han sido su apoyo frente a una vida marcada por el conflicto. Desde la infancia, la violencia y el miedo moldearon su carácter, y más tarde, su paso por el ejército intensificó esa relación con la guerra, dejándole cicatrices persistentes. Sin embargo, su vínculo con el pueblo Kumba ha sido inquebrantable. Desde niño ha tendido clara su identidad, reafirmada en su familia. Esta pertenencia ha sido su fuerza vital, guiando sus decisiones y compromiso con la defensa de la comunidad.</p>
Giros del relato	<p>Diego recuerda con claridad el día en que, junto a sus amigos, se cruzó por primera vez con hombres de la guerrilla. El miedo, el silencio y la sensación cercana de la muerte lo marcaron para siempre, revelándole que la violencia se había instalado en su territorio. Esta percepción se volvió tragedia cuando familiares cercanos fueron asesinados, desde entonces, la violencia dejó de ser una amenaza lejana para convertirse en una sombra permanente que deshumanizó a su comunidad.</p> <p>Impulsado por la frustración, eligió el derecho como una apuesta para transformar su vida y la de su pueblo.</p>

---

El eco de los hechos	En la narrativa de Diego, la violencia ha sido una constante desde su infancia, marcando tanto su vida como la de su comunidad. En medio de ese dolor, su familia ha sido su ancla y su sostén en los momentos más difíciles. A esto se suma su fe en Dios, que le ofrece consuelo, dirección y esperanza, dándole sentido a su camino y fortaleza para seguir luchando por un propósito mayor para él y su pueblo.
Artesano de la vida común	Como estudiante de derecho, Diego siente que su trabajo está profundamente ligado al acontecer de su pueblo. Cada escalón que da en su formación legal está impregnado de un propósito vital, defender los derechos de la comunidad. Su conexión con la historia y las luchas de su pueblo es más que un compromiso profesional; es una misión de vida que refleja la continuidad de su historia personal con la de su comunidad.

---

### 5.2.1. *Memorias de resistencia en territorios golpeados por la violencia*

La experiencia se arraiga en la memoria, y su permanencia depende del grado en que nos afecta. En los relatos de Diego, la violencia emerge como un dispositivo que marca la finitud humana, dejando cicatrices perennes. Desde el comienzo de su historia, la violencia está presente, como un hecho, una huella que atraviesa y define su existencia, recordándole constantemente los límites de la vida y la fragilidad de su comunidad.

*Acá, el territorio era como el rancho de ellos. Acá, era una tensión muy horrible porque en cualquier momento llegaba el ejército y esa gente volaba, pero volados. Y acá es donde llegaba esa gente mejor dicho armados hasta los dientes, que uno de niño veía eso y se asustaba mucho, lo más triste, sacaban a la gente a matarla aquí mismo, uy, eso era muy horrible.*

*Imagínese una vez yo cuántos años tendría, como 13 años. Estaba con mis amiguitos en la tienda, estamos en los billares, y estaban esos milicianos, y eran andando con sus nueve en la espalda.*

*Cuando va llegando uno de esos, ahí donde estaba yo con mis amiguitos, es que vengan, y nos dicen se van a ir con nosotros, me pregunto a mí, usted se va a ir con nosotros, yo le respondí, y usted qué me está hablando a mí, no, sino que es que estamos preguntando a los que quieran ir con nosotros, me pintaron un pajarito en el aire, y yo ese día, pues yo ya tenía mi convicción, entonces yo ese día en la inocencia mía, yo le dije, no, es que yo me voy a ir a ganar mis papeles legalmente, yo me voy para el ejército, y el hombre casi me mata ese día. Entonces me cogió del cuello, me puso contra el muro de los billares, es la primera tienda aquí arriba, entonces me puso contra el muro del balcón, ahí en el cuello.*

“En la interpretación comenzamos a descubrir una primera expresión de la presencia inquietante de la finitud. Si inevitablemente interpretamos el mundo es porque no somos absolutos” (Mèlich, 2012, p. 44). Diego, comparte su vida con la muerte, esa que se hace presente en lugares donde la violencia arremete con fuerza. Donde muestra que la finitud esta siempre más latente.

*Había cosas muy horribles, una vez estaba yo en Cañamomo, y estamos en un campeonato, estamos viendo jugar el equipo de acá, como a eso de las cinco y media, seis, cuando termina el último partido, y llegué yo, cuando unos disparos, cuando al rato pasaron los milicianos por la puerta de mi hermana, y apenas se reían, comentaron, sí vieron a ese man, apenas chapaleaba como una lánqara, apenas hablaban de esa manera, cuando al otro día, me di cuenta que habían matado a otros muchachos en el campeonato.*

Ésta, “la memoria del acontecimiento es francamente inquietante, es una memoria que asusta, como asustan todos los acontecimientos, asusta porque es una memoria que nos muestra la finitud de nuestra condición y la contingencia de nuestro modo de ser en el mundo” (Mèlich, 2010, p. 162) La memoria de este acontecimiento es inquietante porque exponen la fragilidad de la existencia humana en un contexto de violencia. Nos recuerda que, ante fuerzas como la guerra y el conflicto armado, la vida puede ser extinguida de manera absurda y sin sentido. Este tipo de memoria muestra la contingencia que ha vivido los miembros de la comunidad.

*Luego de mi experiencia en el ejercito me dedique a ser líder social, me dedique a mi interés real de buscar que el pueblo Kumba salga de tanta situación que estaba viviendo. Poder recuperar las escrituras de delimitación de este resguardo y pues me fui interesando mucho más, estoy indagando en diferentes lugares, me entristece la flagelación y hostigamiento que vive mi comunidad a manos del otro grupo. Me duele la situación por la que pasa toda la familia y quiero hacer algo realmente trascendente. En los periodos de algunos alcaldes nos cerraban las puertas en toda parte por la misma manipulación de monopolio del poder.*

### 5.3. HISTORIA DE VIDA 2

*Tabla 7 Steycy Raíces y resiliencia*

Líneas de fuga de un relato	Steycy ha construido su identidad en La Iberia donde vivió su niñez y echó raíces. Vive con sus padres en el campo, mientras sus hermanos viven en la ciudad, manteniendo vínculos familiares estrechos. Su vida rural está marcada por la conexión con la tierra, participando activamente en el cultivo del café y caña de azúcar. Sin embargo, su mundo no se limite al agro. Ha cultivado una sensibilidad artística y un fuerte interés por el bienestar animal, lo que llevo a formarse como auxiliar en veterinaria, un camino que le permite crecer y contribuir a su comunidad.
Trazos de identidad	Steycy creció con la certeza profunda de ser Kumba, una identidad que, como ella dice, “está en la sangre”. Desde niña, sus padres le transmitieron el sentido de pertenencia, resistencia y conexión con la tierra que define a su pueblo. En la voz de los mayores fue descubriendo que ser Kumba va más allá del territorio. Es una forma de vida que habita la memoria, las costumbres y el corazón. Para ella, ser Kumba es un tejido que une generaciones y mantiene viva su historia.
Giros del relato	Steycy recuerda con dolor la violencia que marcó su infancia en La Iberia. El miedo constante, los encuentros con grupos, y la muerte de personas cercanas de su colegio, cuyos cuerpos vio junto al camino regreso a casa. Aquellos años

---

	dejaron cicatrices profundas. Hoy habla con esperanza de la paz que se respira en el territorio.
El eco de los hechos	Steycy insiste en la lucha por preservar la identidad y la cultura del pueblo Kumba, consciente de que viven en los rituales, las costumbre y los actos cotidianos. Para ella, cultivar la tierra, la cosecha y cuidar a los mayores son formas vivas de resistencia y pervivencia ancestral.
Artesano de la vida común	Steycy actualmente es una cultora de la vereda y del pueblo Kumba, como cultora se dedica a la danza y la música, como forma de vida y como forma de llevar la cultura a los niños y jóvenes de la comunidad. Es Líder en la comunidad, haciendo parte activa en la construcción permanente de nuevas posibilidades para ésta. A través de su trabajo con los animales, busca también ayudar a mejorar las condiciones de vida de su entorno, pues a partir de su desarrollo profesional quiere apoyar a sus vecinos con la atención de sus animales poniendo siempre presente el servicio a los demás. Así, Steycy sigue construyendo su vida entre el arte, el campo y el cuidado de los animales, siempre con la mirada puesta en el bienestar de su comunidad y el legado que quiere dejar en las tierras que la han visto crecer.

---

### 5.3.1. *Identidad y cultura: la defensa de la memoria en tiempos de conflicto*

Steycy es una mujer cuyo rostro refleja alegría, tiene siempre una amplia sonrisa; es difícil ver en ella una expresión diferente, la esperanza es una emoción que se desborda en sus palabras, habla rápido como quien quiere contarlo todo, su presencia integra todos los escenarios de la comunidad, así, se le ve en casa comunal, en la casa de la cultura, en la visita al cerro tutelar, en el grupo de danza, en la agrupación musical, no existe un escenario que no sea atendido por Steycy. “un existir que resiste sea cual sea la negación que intente desecharlo” (Levinás, 1993, p. 84) esta es Steycy, un resistir, una mujer que lucha por la pervivencia de su pueblo a través del arte.

*Yo sé que soy Kumba desde que tengo uso de razón. La sangre, mi mamá y mi papá siempre me hablaron del pueblo. De los orígenes. Igual me imagino que todos los hermanos crecieron repitiendo lo que son, y ahí en los procesos de lo Kumba. Pero pues la verdad sí es que toda la vida me han hablado de que somos Kumba, y es que los mayores eso es lo que hacen. Pero uno entiende, el porqué de las costumbres, de la cultura.*

*Hacemos actividades con los niños para que la lengua y todas las tradiciones no se pierdan, tenemos un grupo de danza, entonces, los involucramos, tenemos dos grupos de niños y de mayores.*

Steycy expone con entusiasmo las oportunidades que se están generando para que las raíces culturales del pueblo Kumba se profundicen cada vez más. Reconoce en los niños y jóvenes la clave para la pervivencia de su comunidad, y no se cansa de repetir cuán afortunados son por habitar el territorio en estos tiempos de paz y reconstrucción. En medio de su relato, evoca su infancia y los momentos que marcaron su vida en La Iberia, recordando las dificultades y desafíos que enfrentó su comunidad durante los años de violencia. "La visión de la violencia no genera nunca compromiso, sino voluntad de venganza, justificación de la acción represiva" (Fisas, 1987, p. 192). Acciones de represión que llenaron de temor y desesperanza niños, jóvenes y adultos en su comunidad.

*A veces nosotros nos ponemos a hablar de eso, con los señores. y les decimos a los muchachos que ellos son muy de buenas porque aquí pueden vivir tranquilos. Porque ya pueden andar por la vereda bien y eso lo tienen que aprovechar. A nosotros nos tocó duro. Estábamos recién llegados cuando estábamos en el colegio sí era como ese temor porque uno salía del colegio o estaba en la escuela o en el colegio y cuando menos acordaba pues uno se los encontraba por ahí en el camino y ese era el temor de ellos porque andaban como a pedro por su casa.*

*También nos tocó vivir la época donde mataban la gente y los dejaban por ahí tirados en los caminos. Uno sabía que esa gente se mantenía por ahí para arriba y para abajo como*

*por su casa se entraban a los colegios y era el temor de uno porque uno recibiendo clases y cuando menos acordaban se iban metiendo allá.*

#### 5.4. HISTORIA DE VIDA 3

*Tabla 8 Doña Inés: Entre arte y memoria*

Líneas de fuga de un relato	<p>Doña Inés, nacida en la Iberia, ha vivido entre el campo y la ciudad. Pero siempre con el corazón en su tierra natal. Desde pequeña creció rodeada de arte. Su familia, dedicada a la música, la danza y las tradiciones cuadrilleras, le inculcó el valor del folclor como identidad viva. Aunque por razones laborales se trasladó a la ciudad, regresó con su familia a La Iberia cuando sus hijos eran pequeños, retomando la vida rural.</p> <p>Hoy, junto a su esposo, sigue siendo un pilar cultural. Tras la muerte de su padre, decidió dedicarse completamente al arte, consolidándose como compositora, danzante y cuadrillera. Su labor ha sido fundamental en la comunidad, liderando iniciativas en las que, juntos a los niños, recorre casas con música y baile tradicional.</p>
Trazos de identidad	<p>En su narrativa, Doña Inés encarna una identidad profundamente enraizada en el arte y la cultura Kumba, transformando esta herencia en una posibilidad de preservación y cambio social. A lo largo de los años, ha compuesto canciones con melodías tradicionales cuyas letras denuncian injusticias, recogen las luchas de su comunidad e invitan a la reflexión. su arte, más que expresión, es un acto de resistencia.</p> <p>Comprometida especialmente con las nuevas generaciones, ha impulsado las cuadrillas infantiles, enseñando a niños a cantar, danzar y comprender el poder del arte como vehículo de paz.</p>
Giros del relato	<p>Doña Inés destaca como punto de inflexión el regreso a La Iberia, tras años en la ciudad. La muerte de su padre, persona clave en su formación artística, la impulsó a retomar con fuerza su creatividad como forma de honrar su legado. A partir de ese momento, volcó su energía en</p>

---

	componer y revitalizar las tradiciones que marcaron su infancia. El resurgimiento de la fiesta tradicional, debilitada por la violencia en el territorio, fue otro momento decisivo.
El eco de los hechos	En su narrativa, destaca el poder transformador del arte y la cultura como pilares de identidad y presente. Para ella, el arte además de ser una forma de expresión es una herramienta capaz de sanar. Especialmente en los más jóvenes. Lo vive como una forma de resistencia frente a los desafíos de su comunidad.
Artesano de la vida común	Doña Inés se ha convertido en un pilar fundamental para su comunidad, una guardiana de las tradiciones y una creadora de conciencia. Su identidad artística es una forma de preservar y transmitir el legado cultural de su pueblo, asegurando que, a través del arte, las voces de su comunidad continúen resonando en las generaciones venideras.  Para la comunidad, Doña Inés más que una artista; es una matriarca cultural, que muestra el poder del arte para fortalecer los lazos comunitarios y conservar la esencia de su identidad.

---

#### 5.4.1. *Tejiendo paz a través de la expresión artística*

Doña Inés es una mujer mayor con un corazón apasionado por el arte. Con orgullo, narra todos los momentos en que sus expresiones artísticas han llenado de vida y alegría la vereda La Iberia y el municipio de Riosucio. Su rostro refleja la serenidad que la vida en el campo le ha otorgado, y en cada gesto se percibe la amabilidad y la entrega que la caracterizan. Es una figura clave en su comunidad, siempre dispuesta a ayudar cuando surgen necesidades, especialmente en el ámbito económico.

La comunidad confía en ella porque ha demostrado ser capaz de utilizar su arte, en la sinergia del teatro, la música, la danza y la poesía, como una herramienta poderosa para recaudar fondos y apoyar diversas causas locales. “El arte es una función del pensamiento, pero de un especial pensamiento emocional” (Vygotsky, 1970, p. 69). Su talento embellece la vida de

quienes la rodean, y se convierte en una fuente de recursos y soluciones en momentos difíciles.

Doña Inés es símbolo de la fuerza que el arte tiene para transformar, vidas, y también realidades.

*Mi ombligo lo tengo siempre por acá, mi papá también era compositor, mis abuelos: mi abuelo materno era compositor, a él lo conocí muy poco. Mi mamá también era cuadrillera, el papá de mi mamá, o sea el abuelo también era compositor, además era médico tradicional, uno de los mejores médicos que le cuentan pues a uno. Yo tengo varias tías que sacaban composiciones, mi mamá tocaba el tiple y mi papá sacaba todas las cuadrillas, también hacía lo que llama sainetes que viene a ser como las obras de teatro con más picardía.*

*Yo he hecho cuadrillas infantiles y mayores. Y he participado también en ellas. Las letras las escribo de la vida cotidiana y todo eso. Por ejemplo, yo acá tengo una letra, pues una marca de memoria empieza con una música que se llama Los Indios, y dice lo que se está viviendo. Entonces yo digo, bueno, por aquí tiene que ser. Entonces la primera letra empieza más o menos así.*

*(Doña Inés cantando)*

*Hemos venido a este carnaval a transmitirles un mensaje de paz.*

*Porque el futuro de miles de niños nadie lo sabe a dónde va a parar. (bis)*

*Todo el coro dice así.*

*Ay, no crean que venimos a mentir.*

*Pues las armas y las drogas nunca traen un buen fin. (bis)*

*Hay tantas formas de uno divertirse. La vida sana no deja cicatrices.*

*Si usted consume como en otros países, en un futuro será muy infeliz. (bis)*

Doña Inés reconstruye su vida a treves del arte. La música, la danza y el teatro han sido refugio y su herramienta para mitigar la violencia que marco la historia de La Iberia. Hoy esa violencia ha dejado de ser el eje de sus relatos: en su lugar, emergen melodías, ensayos y presentaciones que han revitalizado la comunidad, Para ella, el arte ha permitido dejar huellas profundas del mundo sensible en la comunidad.

Es al entonar una canción dedicada a su tierra que los recuerdos afloran con fuerza. Al cantar, revive aquel momento que marcó su memoria y su identidad como Kumba en su territorio.

*Estábamos viviendo los atropellos de otros que se querían apropiarse de todo porque ellos tenían el derecho por ejemplo vinieron a asediarnos la caseta comunal. Hacían asamblea y se traían gente de todas partes, eran como unas fiestas entonces en ese sentido nos sentíamos muy atropellados ya porque ellos se querían como el cuento meter a la brava. Hubo tiempos que nosotros nos amanecíamos ahí, en la casa de la cultura, nos amanecíamos ahí cuidando la caseta, cuidando la casa de la cultura, porque ellos querían apropiarse y no era de ellos, nosotros teníamos que ir entonces. Todos teníamos que cuidar y uno para qué va a decir mentiras a nosotros nos daba temor, nos daba miedo porque venía la guardia indígena que llamaban, gracias a Dios pues ahora en este momento a diferencia de esos tiempos que les digo pues ya tenemos como vivir más relajados, no del todo porque como no se puede bajar la guardia, pero ya no tenemos peligros ni atropellos.*

Cada nota la transporta a los días en que su comunidad luchaba por conservar sus raíces, por sostenerse frente a la adversidad, a la resiliencia de su pueblo, que, a través del arte, ha logrado mantener viva su esencia, incluso en los tiempos más oscuros.

Para Doña Inés, cada composición es una reafirmación de su identidad y una manera de conectarse con su historia y con la historia de su gente. Y aunque el dolor de la violencia aún se siente en lo profundo, su arte ha logrado transformarlo en una expresión de esperanza, permitiendo que el canto sea su forma de resistencia y de amor por su tierra Kumba.

**5.5. HISTORIA DE VIDA 4***Tabla 9 Don Omar: La familia como ética del cuidado*

Líneas de fuga de un relato	<p>Don Omar, hombre jovial y siempre sonriente, transmite alegría en cada relato lleno de vida y memoria. Nacido en la Iberia en el seno de una familia numerosa humilde, su infancia estuvo marcada por el trabajo y la enfermedad de su madre, lo que lo obligo a asumir responsabilidades desde muy joven. La falta de oportunidades lo llevó a migrar para trabajar y sostener a su familia, hasta cumplir con su servicio militar y radicarse temporalmente en la ciudad de Pereira, donde trabajo en fábricas.</p> <p>A pesar de la distancia, nunca perdió la conexión con su tierra. Eventualmente regresó a La Iberia, donde retomó su vida campesina, profundamente ligada al cultivo de la tierra. Su historia está atravesada por el conflicto armado, que ha afectado tanto a él como a su familia. Sin embargo, Don Omar ha enfrentado las adversidades con firmeza, manteniéndose como una presencia activa y solidaria en su comunidad, compartiendo su experiencia con generosidad.</p>
Trazos de identidad	<p>Don Omar ha mantenido una conexión profunda con la tierra, incluso en los momentos que estuvo lejos de ella. Su compromiso con el cuidado de la vereda nace del amor por el territorio que lo vio crecer y que representa, para él, mucho más que sustento. Es memoria y herencia ancestral. Su familia ha sido su vida; en sus relatos recuerda con afecto a su familia, en quienes deposita su legado. Desde niño, su identidad estuvo marcada por el orgullo de pertenecer al pueblo Kumba, herencia de sus padres, y por las raíces Pirsas de su madre. Ambas herencias le enseñaron el valor de habitar un territorio ancestral.</p>
Giros del relato	<p>La vida de Don Omar ha estado marcada por hechos dolorosos que moldearon su carácter y su compromiso con la comunidad. La enfermedad de su madre lo llevó desde joven a asumir responsabilidades, y años más tarde enfrento la extorsión guerrillera y el asesinato de su hermano, experiencias que dejaron marcas profundas. Cuando uno de sus hijos estuvo a punto de ser reclutado por grupos armados, reafirmo su rol protector y su determinación como líder. Hoy, como mayor Kumba, defiende con firmeza el territorio y la identidad, resistiendo a la homogenización y reafirmando la memoria y dignidad de su pueblo.</p>
El eco de los hechos	<p>Los relatos de Don Omar reflejan una vida marcada por el trabajo y el anhelo de regresar a su tierra ancestral. Haber logrado ser dueño de un pedazo del</p>

---

	territorio Kumba le dio sentido de pertenencia y estabilidad familiar. Sin embargo, su retorno también estuvo atravesado por la violencia, una constante en su historia, cuyas huellas aún perduran en su memoria y en su vida cotidiana.
Artesano de la vida común	Don Omar, como uno de los mayores de la comunidad, actúa como consejero en muchos de los asuntos que afectan al pueblo Kumba. En defensa del territorio, adquirió los títulos de propiedad de uno de los cerros tutelares sagrados, con el propósito de evitar que personas ajenas a la comunidad se apoderaran de él. A pesar de los intentos de persuadirlo para que lo venda y de las amenazas que ha recibido, Don Omar permanece firme en su convicción de conservar el cerro hasta el último día de su vida.

---

### *5.5.1. Tierra de Anhelos: Conexión y Experiencia en Raíces Profundas*

Don Omar, un líder respetado en su comunidad, es conocido por prestar diversos servicios en la vereda y siempre iniciar sus conversaciones con una sonrisa expresiva, como si agradeciera al destino por cada día de vida. Su mirada y su rostro cuentan historias, evidenciando los años de experiencia, luchas y trabajo arduo que ha llevado a cuestras. A pesar de los desafíos, Don Omar se siente orgulloso de haber sacado adelante a su familia.

Conoce el territorio en el que ha vivido como la palma de su mano. En sus conversaciones, pormenoriza con una precisión sorprendente cada rincón del lugar: la extensión exacta del terreno, las riquezas naturales que lo adornan, las mejores vistas que se pueden encontrar, y detalla incluso la variedad de flora que allí nace. Para él, el bosque y el agua que se encuentran en las reservas naturales son elementos dadores de vida para la comunidad que hay que respetar y cuidar.

Sin embargo, cuando habla de algunos temas, una melancolía invade su voz. Los acontecimientos que han marcado su vida aún pesan en su corazón, y aunque sigue adelante con fortaleza, las cicatrices de los momentos difíciles siguen impregnados a sus relatos. “También la

voz mina la presencia del ánimo. Abre una profunda desgarradura en el interior del sujeto a través de la cual irrumpe en el yo lo totalmente distinto”. (Han, 2019, p. 83)

*Cuando regresé a la comunidad, tenía una tierra, pero mi familia siempre me preguntaba que cuando iba a regresar, me manifestaron que me iban a dejar algo, y me preguntaron que era una tierra o que si quería la vendían y me daban la plata. Les dije yo, no vayan a vender la tierra, déjala en la isla. Yo les respondí que el territorio me importaba mucho, que estaba en monte, ahí está, déjala ahí.*

“El ser humano no puede intervenir a su gusto y como ‘dominador’ en el orden cósmico sin que éste se desequilibre. Tiene que respetar el ritmo orgánico de nacimiento, crecimiento y reproducción, la polaridad entre vida y muerte” (Esterman, 2009, p. 194) Don Omar siente una profunda conexión con la tierra, una relación que está ligada al trabajo diario, se arraiga en una herencia ancestral. Esa conexión la heredó de sus abuelos, quienes le transmitieron el amor por el territorio Kumba, un legado que él, a su vez, quiere dejar en manos de sus hijos.

Sin embargo, en su vida ha presenciado cómo el caos y la violencia han arremetido contra ese orden natural que tanto valora. Cada acontecimiento de despojo y de violencia, trae consigo una fragilidad que desestabiliza el equilibrio entre el hombre y la madre tierra. El hombre en su afán de dominación se ha creído dueño del tiempo histórico, imponiendo su poder violento sobre aquello que debería proteger y cuidar. Para Don Omar, la tierra es parte de su acontecer en el mundo, y cualquier intento de someterla a través de la fuerza destruye el territorio, y también la identidad Kumba.

*La situación estaba muy maluca. Tenía dos hijos y estaban estudiando en Riosucio, en el colegio Nacional. Estaban haciendo el décimo y el once allá. Con el tema de inseguridad y las amenazas, yo me puse a pensar eso, qué hago yo, me vuelvo, me quedo. Yo estaba pensando, como estaban reclutando muchos jóvenes, y les dije a mis hijos, no vayan a hacer eso.*

*Un tiempo después, voy llegando a la casa, y encuentro a la mujer, a la mamá de ellos llorando en la calle. ¿Qué pasó? No, nada. me responde*

*No, que no, no va a llorar. ¿Qué le duele, alguna cosa? Ya me voy para el médico, ya.*

*De mucho insistir, me responde la mujer lo que pasa es me acaba de decir, el hijo el de grado once, me acaba de decir que lo necesitan allá esa gente, que se lo llevan, pero que no para las filas, sino para que fuera para Medellín, para que estudiara comunicaciones y todo eso. Le dije, espera. Yo hablo con ellos.*

*Vea mijo, eso es mentira, que ustedes llevan sus comunicaciones. Yo tengo conocimiento de eso. A ustedes le dicen eso, pero en la mitad del camino lo meten en el monte y salgase después.*

La vulnerabilidad se siente con una presencia constante en la vida, una lucha que confronta lo que no quiere para sí ni para los suyos, pero que cada vez parece estar más cerca. El poder del miedo y la dominación, que han marcado tanto la historia personal como la de las comunidades, se convierte en una fuerza que pesa sobre los sujetos. Ese poder, ejercido con violencia, se transforma en un arma contra los oprimidos. “De eso se trata pues, del aprendizaje de la vida imperfecta, frágil y vulnerable. [...] siempre aparece el sufrimiento como una simple posibilidad” (Mèlich, 2010, p. 196)

Don Omar, ha luchado con las fuerzas externas que han amenazado su tierra y su vida, también contra la propia desesperanza. En la finitud del otro y el valor de la vida. Se reconoce en la fragilidad compartida, donde reside la posibilidad de resistencia y de lucha, tanto por su supervivencia, como por la dignidad de los suyos.

*A mí esa gente tocándome la puerta a las 2 de la mañana. Y me dicen, ya está la plata. Yo ya la había enviado cuando me llamaron a las 2 de la mañana y me hice el loco. A las 5 de la mañana volvieron y me llamaron. A las 5 y media me levantaron. Entonces me mandaron a decir que en la mañana me iba a buscar, así, mi hija. me dijo, papá mira, entrégueles eso que le piden, que esa gente vive de eso. Y nosotros lo necesitamos a usted vivo y no muerto.*

“No hay ética porque sepamos qué es el “bien”, sino porque hemos vivido y hemos sido testigos de la experiencia del mal”. (Mèlich, 2010. p. 222) Los relatos de las fragilidades en las

que viven o que son testigos los miembros de la comunidad implica una representación del mal como lo plantea Mèlich, se devela en la comunidad de diferentes formas. En la violencia, injusticia, sufrimiento colectivo y el despojo; en tanto, la contingencia es lo que motiva finalmente a los seres humanos a desarrollar principios éticos para evitar que estas experiencias se repitan. En ese sentido. La ética más que una construcción metafísica, se representa como la medicina directa al dolor y a la necesidad de resguardarse a nuevas experiencias de terror.

## 5.6. HISTORIA DE VIDA 5

*Tabla 10 Doña Esperanza: Fortaleza y tradición*

Líneas de fuga de un relato	Doña Esperanza, mujer mayor de espíritu sereno y manos laboriosas, ha vivido toda su vida en La Iberia, rodeada de su familia y de la calma del campo. Sin ser de muchas palabras, su silencio transmite sabiduría y fortaleza. Es el pilar de su hogar, compartiendo con su esposo, su hijo y su nieto, mientras su hija vive cerca, lo que mantiene unidos sus lazos familiares.  Habla poco de su pasado, prefiriendo centrarse en las vidas de sus seres queridos, cuyos logros y dificultades asume como propios. Aunque apenas sabe leer y escribir, su papel en la familia y comunidad es esencial. Su vida es testimonio de que el conocimiento más valioso puede nacer del trabajo, la experiencia y la entrega incondicional.
Trazos de identidad	En su relato, Doña Esperanza transmite con serenidad y orgullo su identidad Kumba, entendida no como una etiqueta, sino como una forma profunda de habitar el mundo y relacionarse con la tierra, el tiempo y la comunidad. Habla con convicción sobre la responsabilidad de preservar las costumbres de su pueblo. Aunque no es el sostén económico del hogar, su papel es fundamental: es el eje espiritual y emocional de la familia, y su testimonio guía cada decisión cotidiana.
Giros del relato	Doña Esperanza revive con dolor la violencia que durante años asoló su territorio, cuando los grupos armados mantenían una presencia constante, Recuerda cómo la vida, cada día, se tornaba en una lucha silenciosa por

---

sobrevivir, donde el miedo se entrelazaba de ver a su hijo, aún muy pequeño y a su esposo regresar con vida.

Nunca olvida el asesinato de dos profesores Kumba, hombres comprometidos con su comunidad, silenciados por su identidad. Tampoco olvida la imposición de una identidad ajena. Un grupo armado, armas en mano, obligó a su pueblo a llamarse de otra manera, negando su ser Kumba por intereses ajenos.

---

El eco de los hechos	Doña Esperanza refiere con seguridad que ser Kumba es más que una tradición. Es un arraigo profundo que se vive en la cotidianidad. Habla con orgullo de quienes han logrado que el nombre Kumba resurja con fuerza, a pesar de las adversidades. Para ella, el mayor logro de su pueblo ha sido mantener viva su esencia, incluso cuando todo parecía estar en contra.
----------------------	---

---

Artesano de la vida	En la comunidad, Doña Esperanza es conocida y respetada, tanto por su dedicación a su familia, como por la manera en que siempre ha estado dispuesta a colaborar en lo que sea necesario. Su sabiduría ha sido su mayor precepto, y el amor que pone en todo lo que hace es su mayor herencia. Doña Esperanza ha sido el apoyo de quienes la han necesitado, es el pilar de la familia y de las demás mujeres de la comunidad, quienes encuentran en su consejo la sabiduría de la palabra que invita a superar las dificultades.
---------------------	---

---

### 5.6.1. *La resistencia de amor profundo frente a la adversidad*

Doña Esperanza, es una mujer cuya serenidad se refleja en su rostro tranquilo, marcado por los años, pero iluminado por una paz interior que solo aquellos que han vivido con plenitud pueden poseer. Aunque no posee muchos bienes materiales, en sus ojos y en la leve sonrisa que asoma en su rostro, se nota la satisfacción de haber obrado bien en la vida. Su andar pausado, sus manos curtidas por el trabajo, y su mirada amable cuentan una historia de entrega silenciosa, de amor por los suyos y de una vida dedicada al cuidado de su familia.

*“Es que yo siempre he estado pues aquí en la finquita, cuidando mis matas y mis animalitos, es que ellos también son agradecidos. Los muchachos se criaron acá, aquí pobrementemente lo han tenido todo para que fueran al colegio, la comida no nos ha faltado, yo*

*siempre he estado pendiente de ellos y ahora de mi nietecito que está viviendo con nosotros. Es que por allá en la ciudad la pasaba mal y mejor mi hijo lo trajo para acá”.*

No le han hecho falta riquezas ni lujos para sentirse realizada; el verdadero tesoro que ha cultivado ha sido el bienestar de sus seres queridos. Sus hijos, su esposo y sus nietos son el centro de su mundo, es así como Doña Esperanza cuenta que hubo momentos donde esa tranquilidad no existía y en su lugar, la incertidumbre y el miedo invadían su pensamiento. La violencia que existía en la vereda podía arrebatárle la vida a las personas que más amaba, su esposo y sus hijos, muy pequeños para aquella época, eran blanco permanente de los grupos armados. La muerte entonces rondaba su cabeza y afligía su corazón.

Y era ese enfoque de la muerte el que determinaba las angustias que representaba que sus hijos recorrieran los caminos veredales para llegar al colegio y regresar de este a la casa, y las visitas de su esposo al campo a las labores agrícolas o al centro poblado de Riosucio a las labores propias de venta de los productos.

*Yo me quedaba muy angustiada, cuando ellos salían para el colegio pues porque yo no sabía si iban a regresar o si iba a salir la guerrilla, ese para nosotros era el comandante borracho y se los lleva, porque ellos se llevaban los niños para allá y uno no los volvía a ver, o que me los mataran. Y cuando se iba para el tajo a coger café o plátano o maíz, o que se iba para el pueblo a venderlo, pues ahí en la carretera estaban los guerrilleros, y uno no sabía cuándo lo podían matar, pues cualquier cosa les decían de uno y pues ellos no preguntaban, sino que lo dejaban a uno tirado ahí muerto. En esa época lo único que podía uno hacer era pedirle a Dios que los protegiera a todos.*

Doña Esperanza recuerda que era el año 1994 y la violencia estaba muy marcada en la vereda La Iberia. Después de la Constitución de 1991 los resguardos indígenas iban a empezar a recibir los recursos del Estado, en el artículo 356 la Constitución Política consigna “[...] Así mismo, la ley establecerá como beneficiarios a los resguardos indígenas, siempre y cuando éstos no se hayan constituido en entidad territorial indígena”. Para ello debían cumplir unos requisitos

como Resguardo indígena, y por esto se empezó a definir la familia indígena que les iba a representar, lo que generó más hechos de violencia para lograr la imposición de la etnia.

*En el 94 ya empezó eso, porque ahí fue cuando ellos les dicen que, como resguardo, que si querían transferencias y a ellos se les abría el corazón diciendo que sí, claro. Entonces les decían que ustedes necesitan esa identidad étnica que no tienen para poder hacer las transferencias. Entonces, los cuatro resguardos ya fueron a hablar. Nosotros escuchábamos por ahí, que cómo nos íbamos a identificar. Que si Kumba o emberas. Y pues dijeron que como teníamos más parecido con los emberas, que pues entonces éramos emberas. Pero eso fue algo arreglado por ellos allá, porque ellos a nadie, a nadie absolutamente nadie le preguntaron. No sé cómo llaman... Les dijo que sí, que ellos podían hacer eso. Entonces, vinieron, reunieron el consejo de gobierno de los cuatro resguardos y los hicieron pasar como Embera Chamí.*

Las discordias ocasionadas por la designación étnica se vivieron como tensiones que se combinaron con las manifestaciones violentas que hacían los grupos armados en la vereda. El cuidado del hogar era más imprescindible para Doña Esperanza ya que éste se constituía en un lugar de acogida ante las condiciones difíciles que se vivían, y que hicieron acallar las voces de quienes reclamaban sus raíces Kumba. La violencia entonces se manifestaba de manera atroz como forma de enseñar a la comunidad que tenía que aceptar lo impuesto sin más discusión.

## CONCLUIR POR LOS PAISAJES DE LO POSIBLE



Ilustración 34 Herencia Kumba. Fuente Propia

### **6.1. Reflexiones finales y caminos por seguir**

En la trama de esta propuesta investigativa se evidencia que la narrativa ha sido el tejido creador que sostiene todo el proceso, permitiendo articular las voces del pueblo Kumba, el análisis hermenéutico de autores clave, y la experiencia personal del investigador. Este enfoque metodológico, basado en la triple mimesis, ha garantizado coherencia y profundidad en el análisis.

La prefiguración ha permitido narrar la historicidad del pueblo Kumba de una manera no lineal, resaltando elementos de su cosmogonía, la conexión profunda con la tierra, y el arraigo ancestral. Este camino ha hecho visible la importancia de la organización social como un elemento crucial en su resistencia frente a siglos de dominación y opresión.

La figura del kurikamayo surge como símbolo de liderazgo y fuerza vital, siendo un pilar que ha mantenido viva la identidad del pueblo Kumba, a pesar de los intentos de suprimir su cultura desde los tiempos coloniales. Las imposiciones deshumanizadoras que los describieron como "incivilizados" intentaron borrar su esencia, pero el pueblo Kumba ha resistido y se ha reafirmado en el mundo contemporáneo como parte de los pueblos indígenas que luchan por el reconocimiento de sus derechos y la preservación de su cultura ancestral.

Las diversas formas de dominación y opresión que sufrió el pueblo Kumba se manifestaron en múltiples expresiones de violencia que han atravesado su historia. Desde la época de la conquista, estas violencias negaron beneficios a la comunidad, también implicaron la negación de sus derechos, la pérdida de territorios y la fragmentación de su cultura.

Se puede concluir que el despojo de la tierra fue el eje central que desencadenó los diversos acontecimientos que vulneraron a la comunidad Kumba. Este despojo comenzó en la conquista y se consolidó durante la colonia española, cuando a través de la encomienda, el grupo dominante legitimó la apropiación de los territorios indígenas. Más adelante, la llegada de colonos blancos, favorecidos por leyes que privilegiaban sus intereses, profundizó este despojo

mediante la legalización de títulos de propiedad. Este proceso de usurpación de tierras también se vio sustentado por el auge de la extracción de oro, que atrajo a diversos actores ansiosos por obtener riquezas rápidas, instrumentalizando la tierra para fines políticos y económicos, incluso entre los mismos grupos indígenas.

En este contexto de opresión, el pueblo Kumba también experimentó una violencia física cruel. Durante los siglos XVI y XVII, la violencia genocida en la provincia de Anserma diezmó la población indígena, llevándola al borde del exterminio. Aunque la violencia física disminuyó durante la República, se intensificó nuevamente con el conflicto armado colombiano, donde los indígenas fueron víctimas de masacres, asesinatos selectivos y el reclutamiento forzado de sus jóvenes por grupos armados al margen de la ley.

Además de la violencia física, la comunidad Kumba ha sido objeto de una violencia simbólica persistente. La imposición de una cultura eurocéntrica buscó destruir su cosmo sentir y su conexión con el territorio, forzando la adopción de doctrinas religiosas que deshumanizaban y despreciaban sus creencias, refiriéndose a ellos como "incivilizados". Esta violencia simbólica se tradujo en la negación de su identidad y derechos políticos, algo que se ha mantenido a lo largo de la historia y que sigue manifestándose en la presión sobre sus líderes sociales.

En la actualidad, el pueblo Kumba sigue siendo víctima de la violencia estructural, al ser excluido históricamente del acceso a condiciones de vida dignas. Aún carecen de servicios básicos (acueducto, alcantarillado, gas natural), enfrentan vías en mal estado para el ingreso a su territorio, tienen un acceso limitado a la salud y carecen del apoyo necesario para generar iniciativas de proyectos productivos. Además, la exclusión del sistema nacional de transferencias ha profundizado la pobreza y marginación de muchas familias Kumba. La falta de reconocimiento estatal y la ausencia de un marco legal que proteja sus derechos territoriales y culturales evidencian esta exclusión persistente, afectando gravemente su calidad de vida y su posibilidad de desarrollo.

## **6.2. La educación Kumba**

Uno de los principales retos que enfrenta la educación en el pueblo indígena Kumba es la pérdida de la lengua indígena, la imposición del español como lengua predominante durante muchos años en la escuela rural hizo que muchos adultos perdieran habilidad en el dominio de la lengua autóctona. En este sentido, el trabajo que viene realizando la comunidad de formar en la lengua autóctona a los niños, niñas y jóvenes tiene que ser una tarea que se lleve con la misma proyección hacia los adultos jóvenes que por efecto que los currículos tradicionales perdieron su aproximación a la misma. Esto hace que cada miembro de la comunidad pueda ser un guardián de la lengua.

El reto también implica reconocer que la lengua es uno de los pilares más importantes de la identidad Kumba. La revitalización de la lengua a través de la enseñanza formal e informal es fundamental para que los jóvenes puedan expresar su mundo y su cultura en sus propios términos. La educación debe empoderarles para que puedan utilizar su lengua en todos los contextos, desde los ceremoniales hasta los académicos.

Otro gran reto es lograr que las nuevas generaciones comprendan el valor de su cultura frente a un entorno cultural y social que muchas veces les presiona a asimilar nuevas concepciones de cultura. Aquí, los mayores y sabedores juegan un rol fundamental, ya que son los guardianes de la memoria y los encargados de compartir una enseñanza viva que conecte el pasado con el presente. Convirtiendo cada escenario en un espacio donde lo ancestral y lo moderno se encuentren, donde el aprendizaje académico no esté distanciado de la sabiduría indígena.

Conservar la identidad cultural del pueblo Kumba a través de la educación es un reto, y una oportunidad de reafirmar sus raíces y resistir la presión de la asimilación. Es una forma de asegurar que las futuras generaciones puedan vivir en armonía con su pasado, mientras se adaptan a los desafíos del presente y del futuro. En última instancia, la educación para el pueblo

Kumba es un acto de resistencia, de continuidad y de reafirmación de su identidad como comunidad viva, que sigue adelante sin renunciar a lo que los define.

### **6.3. Conexión del cosmosentir Kumba**

A través de estos actos sagrados, los Kumba mantienen viva la esencia de su cultura, un legado que se ha conservado por medio de la tradición oral. Es una cuestión de tradición, una reafirmación constante de la identidad cultural y de su lugar ancestral en el extenso tejido de la existencia.

Como práctica de resistencia y de re – existencia, cada ritual es una declaración de correspondencia, un reconocimiento de que la conexión ancestral se asienta en el territorio, entendido este no solo como el lugar donde viven, sino como un ser vivo con el que comparten un vínculo indisoluble.

Los diferentes autores abordados muestran cómo las culturas indígenas poseen un profundo entendimiento del cosmos, donde cada elemento del mundo natural —animales, plantas, montañas, ríos— tiene un lugar en una red de significados. En las aproximaciones del pueblo Kumba este conocimiento no es simplemente racional o utilitario; es sensorial y emocional. Es así como se destaca cómo estas culturas perciben y sienten el cosmos a través de un sistema complejo de significados y simbólicos que se expresan en mitos, rituales y prácticas cotidianas.

En este continuo diálogo con lo espiritual, los Kumba encuentran la fuerza para la lucha permanente por la pervivencia, conectados con sus raíces y con el mundo que los rodea. Sus rituales preservan su cultura, a la vez que les permiten recordar quiénes son y de dónde vienen, asegurando que su identidad permanezca intacta, siempre entrelazada con la tierra y los espíritus que representan las deidades ancestrales que los acompañan.

Los autores también exploraron la relación entre los seres humanos y su entorno, particularmente en las culturas indígenas, a través de una lente que enfatiza los mitos, los

símbolos y los sentidos como medios para experimentar y entender el mundo. Retomando esto, el cosmosentir se manifiesta en una conciencia profunda de la interrelación entre todas las cosas. Los mitos reflejan un universo donde los humanos, los animales, las plantas y los elementos naturales que coexisten, y se influyen mutuamente de manera constante.

Allí los sentidos juegan un papel crucial en esta concepción, la percepción sensorial - lo que se ve, se escucha, se toca – está profundamente entrelazada con la cultura. Para el pueblo indígena Kumba, los sentidos son una vía de conocimiento que va más allá de la mera observación objetiva; son un medio para experimentar y participar en la totalidad del cosmos. Esta sensibilidad hacia el mundo natural, donde el tacto, el gusto, el olfato y el oído son tan importantes como la vista, se traduce en un cosmosentir que reconoce y celebra la diversidad y la riqueza de la vida.

La resistencia Kumba no se limita a lo visible. En el corazón de sus fiestas tradicionales late una espiritualidad profunda, una conexión con la Madre Tierra que trasciende lo físico y lo temporal. Los rituales que acompañan estas festividades son actos de resistencia, formas de mantener viva la relación sagrada con la naturaleza, con los elementos, con el ciclo de la vida, una práctica que pervive entre las generaciones. En cada ceremonia, en cada ofrenda, los Kumba reafirman su compromiso con sus creencias, resistiendo las presiones externas que intentan imponerles otras formas de ser y de creer.

## REFERENCIAS

- Acosta, M. G. (2015). *La emergencia de lo ancestral: una mirada sociológica*. Caracas: Cuaderno Venezolano De Sociología.
- Albán A. (2012). *¿Interculturalidad sin decolonialidad? Colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia, en diversidad, interculturalidad y construcción de ciudadano*. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales Niñez y Juventud*, 10(1).
- Arendt, H. (1998). *La condición humana*. Barcelona: Editorial Paidós
- Ballón, E (1999) *Literatura popular oral peruana*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Bajtín, M. (2003). *Problemas de la poética de Dostoievski*. México: Fondo de cultura económica de México.
- Bauman, Z. (2001). *La globalización consecuencias humanas*. México: Fondo de Cultura Económico de Argentina S.A.
- Benadiba, L. (2007) *Historia Oral, Relatos y Memorias*. Buenos Aires: Edit. Maipue.
- Benjamín, W (1989). *El concepto de la crítica del arte en el Romanticismo*. Madrid: Titivillos.
- Benjamín, W (2020). *De la diosa Niké al Ángel de la historia*. Madrid: La balsa de la medusa
- Berger, P. & Luckmann, T (1978) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BOECIO, A. (2009) *Sobre el fundamento de la música*. Madrid: Editorial Gredos.
- Boff. L. y Murano R. (2004). *Una nueva conciencia para el encuentro de las diferencias*. Madrid: Editorial Trotta S.A.
- Bourdieu, P. (1998). *La distinción*. Madrid: Santillana.
- Boussingault, J. (1985) *Memorias Tomo I*. Bogotá: Banco de la República. Departamento Editorial
- Butler, J. (2020). *La fuerza de la no violencia*. Bogotá: Paidós.

- Butler, J. (2020). *Los sentidos del sujeto*. Barcelona: Herder.
- Butler, J. (2022). *Desposesión*. Bogotá: Paidós.
- Cifuentes Gil, R. (2011). *Diseño de proyectos de investigación cualitativa*. 1ª ed. Buenos Aires: Centro de Publicaciones Educativas.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una Epistemología del Sur*. México: Siglo XXI
- De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce
- Dussel, E. (1977/1996). "De la ciencia a la filosofía de la liberación ". En *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (2000). *Europa, modernidad y eurocentrismo*. En Edgardo Lander (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Dussel, E. (2004). *Sistema mundo y transmodernidad*. México: El Colegio de México.
- Escobar, A. (2003). *Mundos y conocimientos de otro modo*. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. Tabula Rasa.
- Estermann, J. (2006) *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1997). *La Arqueología del Saber*. Madrid: siglo XXI.
- Geertz, C. (1988). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (1992). *Descripción Densa: Hacia una Teoría Interpretativa de la Cultura*. Barcelona: Gedisa.
- Galtung, J. (2003) *Violencia cultural*. Bizkaia. Editorial Fundación Gernika
- Gamboa, J. (2004). *La encomienda y las sociedades indígenas del Nuevo Reino de Granada*. Colombia: Instituto colombiano de Antropología e historia. Vol.LXIV.
- González González, M. A. (2015). *Tiempos intoxicados en sociedades agendadas. Sospechar un poco del tiempo educativo*. Ediciones desde abajo. Condición Universidad de Manizales.

- González González, M. A. (2016). *Aprender a vivir juntos. Lenguajes para pensar las diversidades*. 1ª edición. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Centro de Publicaciones Educativas y Material Didáctico, 2016.
- González González, M. A. (2021). *Aporobiografía. Testimoniar nuestras fragilidades*. México Df: ipecal.edu.mx
- Guarín Jurado, G. (2015). *Acción política colectiva de las políticas de la soledad del yo a las políticas del nosotros en la diversidad*. Manizales: Editorial Universitaria Manizales.
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2015). *El Aroma del Tiempo*. Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2018). *Hiperculturalidad*. Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2024). *La crisis de la narración*. Barcelona: Herder.
- Halbwachs, M. (2004). *La Memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Heidegger, M. (2021). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica de México.
- Hegel, G.W.F. (1966). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica de México.
- Herrera, A. D. (2015). *Palabra de abundancia: saberes indígenas que fortalecen diálogos interculturales de derechos humanos en la Amazonia colombiana*. (Spanish). Chasqui (13901079), (129), 129-146.
- Ivelic, K. (2008) *El lenguaje de la danza*. Santiago de Chile: Aisthesis.
- Larrosa, J. (1996) *La experiencia de la lectura*. Barcelona: Editorial Laertes
- Lévi-Strauss, C. (1989) *Mito y significado*. Colombia: Alianza Editorial.
- Lévi-Strauss, C. (1992). *Antropología Estructural*. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1997). *Pensamiento Salvaje*. Colombia: Fondo de cultura económica Ltda.
- Lévinas, E. (1977). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Polígono.

- Lévinas, E. (1993). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.
- Levinas, E. (2000). *La Huella del Otro*. México D.F.: Taurus.
- Lopera, G. (2010). *Territorios, identidades y jurisdicciones en disputa: la regulación de los derechos sobre la tierra en el resguardo Cañamomo Lomaprieta*. Medellín: Universidad Eafit
- Kusch R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires. Fernando García Cambeiro.
- Kusch R (2000). *Obras completas*. Tomo I. Rosario Argentina. Fundación Ross.
- Kusch R (2000). *Obras completas*. Tomo II. Rosario Argentina. Fundación Ross
- Kusch R (2000). *Obras completas*. Tomo III. Rosario Argentina. Fundación Ross.
- Kusch R (2000). *Obras completas*. Tomo IV. Rosario Argentina. Fundación Ross
- Maturana, H. (1993). *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano*. Santiago de Chile: Editor. Instituto de Terapia Cognitiva.
- Maturana R, H. (2002). *Transformación en la convivencia*. Santiago de Chile: Dolmen Ediciones.
- Maturana R, H. (2002). *Emociones y Lenguaje en educación y política*. Santiago de Chile: Dolmen Ediciones.
- Mélich, J.-C. (2010). *Ética de la Compasión*. Barcelona: Gedisa.
- Mélich, J.-C. (2012). *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Gedisa.
- Mélich, J.-C. (2014). *Lógica de la crueldad*. Barcelona: Heder.
- Mélich, J.-C. (2021). *La fragilidad del mundo*. Bogotá: Tus Quets
- Mignolo, W. (2003). “Un paradigma otro’: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico”. En *Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, W. (2007). “Epílogo: Después de América” y “Postfacio a la edición en español: Después de América ‘Latina’, una vez más”. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Muelas, H (2007). Identidad Cultural para la permanencia digna de la vida del pueblo Misak. *Revista Semillas* 33/33, 41/46.
- Olabuénaga, J. (2012). *Metodología de la investigación cualitativa. 5 edic.* Bilbao: Deusto.
- Osorio Calvo, C. A. (2017). *Autonomía Indígena y democracia en Colombia. (Spanish). El Ágora USB, 17(1), 105-127.*
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (ed.). La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas.* Caracas: Clacso.
- Quijano, A. (2014). *De la dependencia Histórica – estructural a la Colonialidad / Descolonialidad.* Colección Antologías: Clacso
- Quijano, A. (2014). *De la dependencia Histórica-estructural a la Colonialidad/Descolonialidad.* Colección Antologías: Clacso.
- Rojas Gamarra, M., & Erazo, M. S. (2015). *La Educación Intercultural en el Área de las Ciencias.* (Spanish). *Trilogía, 27(38), 64-75.*
- Rendón G. & Gelemur A. (2016). *El misterio del Kirma.* Manizales. Editorial Zapata.
- Ricoeur, P. (2009). *Si mismo como otro.* Madrid: Siglo XXI
- Ricoeur, P. (2004). *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico.* México: Siglo veintiuno.
- Ricoeur, P. (2009). *Educación y política.* Madrid: Prometeo libros.
- Rivera S. (2010) *Violencias (re)encubiertas en Boliva. La Paz:* Editorial Piedra Rota.
- Salazar, O. C. (2015). *El principio del buen vivir o SumakKawsay como fundamento para el decrecimiento económico.* (Spanish). *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana, 36(113), 83-99.*

- Sandoval Forero, E. A. (2016). *Estudios sociológicos sobre los pueblos indígenas 1990-2015*. (Spanish). Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano De Sociología, 25(3), 197-205.
- Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. Editorial Losada. Buenos Aires.
- Vargas, S. F., & Lascarro, A. A. (2015). *Derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas en el ordenamiento jurídico colombiano*. (Spanish). Revista De Estudios Sociales, (53), 65-76. doi:10.7440/res53.2015.05
- Vygotski, S. (1970) *La tragedia de Hamlet, príncipe de Dinamarca, de W. Shakespeare & Psicología del arte*. Moscú: Ediciones Igitur
- Viveros Espinosa, A. (2016). *Enfoques sobre la Filosofía de Rodolfo Kusch. El método, Lo popular y el Indígena como horizontes de pregunta en la filosofía americana*. (Spanish). Alpha: Revista De Artes, Letras Y Filosofía, (42), 215-232
- Walsh, C. (2005). "(Re) pensamiento crítico y (de) colonialidad". En Catherine Walsh (ed.). *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Abya-Yala.
- Walsh, C. (2006). "Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo". En *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: la nación en el mundo Andino*. Quito: Académica de la Latinidad.
- Walsh, C. (2007). ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas*
- Walsh C. (2013). *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Tomo I. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Zemelman, H. (1996). *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*. México: Colegio de México.
- Zemelman, H. (2001). *Los Horizontes de la Razón III. El Orden del Movimiento*. Barcelona: Anthropos Editorial.

*Zemelman, H. (2003). Los horizontes de la razón II Historia y necesidad de la utopía.*

Barcelona. Anthropos Editorial.

*Zemelman, H. (2012). Pensar y poder. Razonar y gramática del pensar histórico.* Chiapas:

SigloXXI.

*Zuleta, E. (2020). Educación y democracia.* Bogotá: Ariel.

*Zuleta, E. (2022). Colombia: violencia, democracia y derechos humanos.* Bogotá: Ariel

*Zuleta, E. (2020). Arte y Filosofía. Invitación a la búsqueda.* Bogotá: Ariel