

**Cuerpos geográficos - Sur: el estar de los y las jóvenes indígenas nasas en los paisajes  
del Abya Yala**

Gladys Giraldo Montoya

**Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud  
Doctorado en ciencias sociales, niñez y juventud  
Universidad de Manizales – CINDE  
Manizales  
2017**

**Cuerpos geográficos-Sur: el estar de los y las jóvenes indígenas nasas en los paisajes del Abya Yala**

Gladys Giraldo Montoya

Tutora:

PhD. Ana Patricia Noguera De Echeverri

**Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud**

**Doctorado en ciencias sociales, niñez y juventud**

**Universidad de Manizales – CINDE**

**Manizales**

**2017**

***Desbautizar al mundo...***

*Desbautizar al mundo,  
sacrificar el nombre de las cosas  
para ganar su presencia.  
El mundo es un llamado desnudo,  
una voz y no un nombre,  
una voz con su propio eco a costas.*

*(...)*

*El oficio de la palabra,  
más allá de la pequeña miseria  
y la pequeña ternura de designar esto o aquello,  
es un acto de amor: crear presencia.*

*El oficio de la palabra  
es la posibilidad de que el mundo diga al mundo,  
la posibilidad de que el mundo diga al hombre.*

*La palabra: ese cuerpo hacia todo.*

*La palabra: esos ojos abiertos.*

*Sexta poesía vertical, 1975.*

*Roberto Juarroz.*

## **Agradecimientos**

*Este texto no solo presenta mis despliegues tesisurales,  
también representa en lo más íntimo,  
la oportunidad gozosa y desafiante de haber realizado un doctorado  
tejiendo amores y desencuentros, compañías y soledades, paisajes y encierros, afectos y silencios.  
Relaciones que tatuaron grandes transformaciones en lo que seguire siendo;  
agradecimiento infinito a Paty por honrarme con su afecto y dedicación  
y por su supuesto, por su sabio acompañamiento, privilegio mío.*

*A Juliana y a Santiago, mis adorados hijos,  
nadie y nada como ellos para motivar mi existencia,  
agradezco al universo su presencia en mis días.*

*Y a los espíritus de arriba y de abajo,  
de la izquierda y de la derecha,  
por atorgarme el permiso  
para entrar a los Reguardos del Pueblo Nasa en el Cauca  
para oler, palpar, gustar, escuchar, sentir y ver  
su Abya Yala; una geopoética de lo por pensarse - de lo pensable – de lo sensible  
del nosotros en la tierra.*

## Tabla Contenido

Apertura .....	16
I. Ensamble de campo .....	27
1.1. Momento fenomenológico .....	29
1.2. Momento hermenéutico .....	30
1.3. Momento geopoético .....	32
1.4. ¿Y usted qué va a hacer con eso?.....	35
1.5. Primer escenario de investigación .....	37
1.6. Segundo escenario de investigación .....	40
1.6.1. Una metodoestesis como emergencia de lo estético en esta investigación .....	44
II. Tensiones Tiempo / Espacio .....	47
2.1. Cuerpos Geográficos del Descubrimiento de América: el puente étnico .....	47
2.1.1. Los Calibanes seguimos estando.....	49
2.1.2. Emergencia de la imagen conceptual Cuerpo-Tierra. ....	52
2.1.3. La tierra como morada. ....	55
2.1.4. El estar en las culturas de las geografías-Sur. ....	57
2.1.5. La identidad plural del nosotros que se afirma en el estando.....	60
III. Cuerpos caídos .....	67
3.1. El terraje.....	67
3.2. Testimonio del Taita Javier Calambas sobre Manuel Quintín Lame.....	73
3.3. Mujeres ombligadas al territorio.....	75
3.4. El legado .....	81
3.5. El puente del Humilladero: de estamentos y alcurnias .....	84
3.6. La paloma estamental .....	89
3.7. Necropolíticas para el exterminio de la resistencia indígena.....	93
3.8. Incumplimientos estatales .....	96
IV. Cuerpos políticos .....	102
4.1. Tejiendo estrategias de resistencia - Tulpas, Taitas y Kasrak .....	105
4.1.1. XIII Evento de Tulpas, Taitas y Kasrak (del 7 al 9 de octubre del 2015).....	109
4.1.2. Minga del pensamiento para la resistencia.....	111

4.1.3. Conclusiones del encuentro de Tulpas, Taitas y Kasrak (hablan los comuneros).	126
V. Cuerpos ritualizados.....	132
5.1. La Oralitura nasa y sus materiales. ....	132
5.2. El Ritual Mayor. ....	136
5.3. El <i>Saakhelu</i> como parte del proceso de recuperación y fortalecimiento cultural ....	136
5.4. Del cuerpo a la naturaleza: aprehender un exterior. ....	162
5.5. Resguardo Huellas Caloto- Cauca: mi segunda experiencia del <i>Saakhelu</i> .....	164
5.5.1. Qué motivó el interés en Caloto.....	164
5.5.2. Liberando la madre tierra y tejiéndose en ella. ....	164
5.6. El <i>Saakhelu</i> en Corinto: mi primera experiencia del <i>Saakhelu</i> .....	165
5.6.1. La lucha por lo verdadero.....	166
5.6.2. Una guerra en paz.....	168
5.7. La Resistencia. ....	169
VI. Cuerpos armonizados .....	181
6.1. El ritual de armonización o recuperación de la armonía: resguardo de Pueblo Nuevo - Caldono -Cauca-.....	181
6.1.1. Por qué el interés en Pueblo Nuevo - Caldono .....	181
6.1.2. Cuerpos Armonizados: una ontología de lo sensible. ....	183
6.1.3. Los refrescamientos para realizar la experiencia de los cuerpos armónicos: somos en tiempos y espacios.....	184
6.1.4. Las hojas de coca, su planta sagrada. ....	189
6.1.5. El <i>Nasa yuwe</i> , su lengua.....	190
6.2. La subjetividad cultural como símbolo.....	193
6.3. <i>Nasa ü'us</i> “para que el recuerdo no muera” (traducción al español de <i>Nasa ü'us, en este ítem se narra autobiográficamente Nasa ü'us –hasta la pagina 184</i> ). ....	193
6.3.1. Escuela secundaria. ....	194
6.3.2. Universidad. ....	199
6.3.3. Trabajo en la comunidad. ....	200
6.3.4. Proyección. ....	201
6.5. La espiritualidad como campo colectivo. ....	204
VII. Cuerpos sonoros .....	210

7.1. El espíritu viento .....	211
7.2. Poéticas del sonido.....	213
VIII. Cierre.....	223
Referencias.....	228
Anexos .....	234

## Lista de fotografías

Fotografía 1. <i>Terrajeros de El Chimán, en épocas del terrateniente Mario Córdoba, descansando mientras novelean al fotógrafo.</i> .....	69
Fotografía 2. <i>Batalla contra el Olvido.</i> .....	71
Fotografía 3. <i>Aida Quilcué y Boaventura Sousa reunidos con el CRIC en Popayán, 2017.</i> 77	
Fotografía 4. <i>Nasa ü'us, Tierradentro 2015</i> .....	80
Fotografía 5. <i>Quintín Lame (centro) detenido por la policía colombiana, junto a sus compañeros indígenas de lucha, por liderar un levantamiento rebelde agrícola en El Cofre, Cauca, en 1915.</i> .....	82
Fotografía 6. <i>Puente de El Humilladero aproximadamente en el año 1930.</i> .....	85
Fotografía 7. <i>Placa, presidentes exalumnos de la universidad del Cauca.</i> .....	87
Fotografía 8. <i>La Tulpa del lago.</i> .....	106
Fotografía 9. <i>Minga.</i> .....	107
Fotografía 10. <i>Encuentro Mingas.</i> .....	108
Fotografía 11. <i>Apertura del evento.</i> .....	112
Fotografía 12. <i>Javier Restrepo.</i> .....	113
Fotografía 13. <i>Gustavo Manguero.</i> .....	114
Fotografía 14. <i>Collage actividades deportivas y culturales.</i> .....	120
Fotografía 15. <i>Lectura Ponencia Norma Pillimue.</i> .....	120
Fotografía 17. <i>Almuerzo comunitario</i> .....	125
Fotografía 17. <i>Almuerzo comunitario</i> .....	125
Fotografía 18. <i>Danzas.</i> .....	127
Fotografía 19. <i>Danzas.</i> .....	127
Fotografía 20. <i>Grupo de danzas.</i> .....	127
Fotografía 21. <i>Grupos de danza Andinos.</i> .....	128
Fotografía 22. <i>Grafiti en la vereda Buenos Aires, resguardo Pueblo Nuevo.</i> .....	130
Fotografía 23. <i>Amanecer en la vereda de Buenos Aires, resguardo Pueblo Nuevo.</i> .....	132
Fotografía 24. <i>Cargada del árbol.</i> .....	138
Fotografía 25. <i>Tumbada de árbol.</i> .....	138
Fotografía 26. <i>Llegada de participantes y refrescamiento 1.</i> .....	139
Fotografía 27. <i>Llegada de participantes y refrescamiento 2.</i> .....	140
Fotografía 28. <i>Mayor brindando.</i> .....	141
Fotografía 29. <i>Cargada del árbol Corinto 2015.</i> .....	142
Fotografía 30. <i>Cargada del Saakhelu Resguardo Huellas 2016.</i> .....	143
Fotografía 31. <i>Cateo de quienes subirán y bajarán las ofrendas.</i> .....	144
Fotografía 32. <i>Cateo de quienes subirán y bajarán las ofrendas.</i> .....	145
Fotografía 33. <i>Subida de la ofrenda en el poste mayor.</i> .....	146
Fotografía 34. <i>Organización de las semillas.</i> .....	146



Fotografía 35. <i>Empaque de semillas</i> .....	147
Fotografía 36. <i>Cargada del Saakhellu hembra por las mujeres</i> . ....	148
Fotografía 37. <i>Izada de Sek y A`te</i> . ....	148
Fotografía 38. <i>Izada de Sek y A`te</i> . ....	149
Fotografía 39. <i>Niños despertando las semillas</i> .....	150
Fotografía 40. <i>La danza de las semillas (resguardo Huellas, 2016)</i> .....	151
Fotografía 41. <i>Entrega y recibimiento de semillas (resguardo Huellas 2016)</i> . ....	151
Fotografía 42. <i>La danza de la "culebra verde" Corinto 2015</i> . ....	152
Fotografía 43. <i>Picada de la carne 1</i> . ....	153
Fotografía 44. <i>Picada de carne 2 (resguardo Huellas 2016)</i> .....	153
Fotografía 45. <i>Picada de carne 3 (resguardo Huellas 2016)</i> .....	154
Fotografía 46. <i>Fogones y canoas para la chicha</i> . ....	154
Fotografía 47. <i>La ofrenda al poste mayor 1 (resguardo Huellas 2016)</i> .....	155
Fotografía 48. <i>La ofrenda al poste mayor 2 (resguardo Huellas 2016)</i> .....	156
Fotografía 49. <i>Danza del caracol</i> . ....	156
Fotografía 50. <i>Guardia indígena de Corinto</i> .....	157
Fotografía 51. <i>Recibiendo las semillas</i> . ....	158
Fotografía 52. <i>Músicos que acompañan el ritual 2015</i> . ....	158
Fotografía 53. <i>Unidos al SAAKHELU 1</i> . ....	159
Fotografía 54. <i>Unidos al SAAKHELU 2</i> . ....	160
Fotografía 55. <i>Unidos al SAAKHELU 3</i> . ....	160
Fotografía 56. <i>Los gobernadores de los cabildos. Sacralizan en el Saakhelu sus bastones de mando (símbolo de justicia, de lucha por lo verdadero)</i> .....	166
Fotografía 57. <i>Afiche, Ritual Mayor Ancestral del pueblo nasa cabildo indígena de la Universidad del Valle</i> . ....	168
Fotografía 58. <i>Fotografía de la guardia indígena de Corinto, agosto de 2015. Pintura representando la familia indígena defendiendo la tierra del monocultivo de la caña de azúcar</i> . ....	169
Fotografía 59. <i>Angelus Novus (1920) del pintor suizo Paul Klee. Dibujo a tinta china, tiza y acuarela sobre papel. Museo de Israel en Jerusalén</i> . ....	175
Fotografía 60. <i>Volcán nevado del Huila -municipio de Paéz-</i> . ....	192
Fotografía 61. <i>Cabecera del resguardo Muse Ukwe-vereda Santa Rosa</i> . ....	195
Fotografía 62. <i>Al fondo la escuela "Semilleros de Niños Paeces"</i> . ....	195
Fotografía 63. <i>Sede de la institución integral de formación e investigación misak</i> . ....	197
Fotografía 64. <i>Nasa ü'us</i> . ....	203
Fotografía 65. <i>Jóvenes nasas que asistieron al ritual del Saakhellu en el Resguardo Huellas 2016</i> . ....	204
Fotografía 66. <i>Grupo Musical "El Camino de la Torcaza" (wejikigue-wejx)</i> . ....	210
Fotografía 67. <i>Los músicos y sus instrumentos</i> . ....	217

Fotografía 68. <i>Flautas traversas o traverseras</i> . .....	218
Fotografía 69. <i>Flautista Jildardo Camayo Chocue</i> . .....	219
Fotografía 70. <i>Tamborero y músicos</i> . .....	219
Fotografía 71. <i>Jildardo Camayo Chocue y su hijo</i> . .....	220

### Lista de Gráficas

<b>Gráfica 1.</b> Mapa de Colombia 1886 .....	90
<b>Gráfica 2.</b> Mapa de Colombia 1910. ....	91

### Lista de pinturas

<b>Pintura 1.</b> America Invertida (1943) .....	27
<b>Pintura 2.</b> Europa sostenida por África y América (William Blake). “El puente étnico”...47	
<b>Pintura 3.</b> La liberación del peón 1931. ....	73
<b>Pintura 4.</b> Caña de Azucar (1931). Diego Rivera. ....	179
<b>Pintura 5.</b> El agua, origen de la vida, (1955). Diego Rivera; <b>Error! Marcador no definido.</b>	

### Lista de dibujos

<b>Dibujo 1.</b> <i>Batalla contra el Olvido</i> . ....	Pag 70
---------------------------------------------------------	--------

### Lista de anexos

<b>Anexo 1.</b> Obligados con la tierra.....	Pág 234
<b>Anexo 2.</b> Enlaces.....	Pág 245

### Lista de videos

CUERPOS SONOROS EL ABRAZO DE LOS SONIDOS <a href="https://goo.gl/B4T5L8">https://goo.gl/B4T5L8</a>	Pag 184
Yeison Pachu "La Fuerza del Saakhellu" <a href="https://goo.gl/mnbUur">https://goo.gl/mnbUur</a> ....	Pag 229

## Lista de siglas

- ACIN:** Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca.
- AIC:** Asociación Indígena del Cauca.
- ASI:** Alianza Social Indígena.
- CEPAL:** La Comisión Económica para América Latina y el Caribe.
- CEANJ:** Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales y el CINDE.
- CINDE:** Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano.
- CRIC:** Consejo Regional Indígena del Cauca.
- CIU:** Cabildo Indígena de la Universidad del Valle.
- ELN:** El Ejército de Liberación Nacional.
- EPS:** Entidades Promotoras De Salud.
- ESAP:** Escuela Superior de Administración Pública.
- EPSI:** Asociación Indígena del Cauca.
- FLACSO:** Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- H.U.V:** Hospital Universitario del Valle.
- INCORA:** Instituto Colombiano de Reforma Agraria.
- INDESCO:** Instituto de Economía Social y Cooperativa.
- INDERENA:** Instituto Nacional de los Recursos Naturales Renovables y del Ambiente.
- ICBF:** Instituto Colombiano de Bienestar Familiar.
- MAIS:** Movimiento Alternativo Indígena y Social.
- LGTB:** Designación colectiva de Lesbianas, Gays, Bisexuales y personas Transexuales.
- FARC-EP:** Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo-.
- SENA:** Servicio Nacional de Aprendizaje.
- SEIP:** Sistema Educativo Indígena Propio
- UAIIN:** Universidad Autónoma Indígena e Intercultural.
- UTRACAUCA:** Unión de Trabajadores del Cauca

## A modo de prelude

*¿Acaso no nos roza, a nosotros también,  
una ráfaga del aire que envolvía a los de antes?  
¿Acaso en las voces a las que prestamos oído  
no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar?*

*Walter Benjamin.*

*Tesis sobre la historia.*

Como si el cosmos fenomenológico de la percepción diese paso, o mejor, se desplazara, se aplazara, se retirara y se diera -urgiéndose- (emergiendo entre umbras, desmaterializaciones, multiplicaciones) una policonstelación que pone en escena materias apresuradas-en-captura, órdenes-de-significado-en-diseminación, dispersión gigante de los códigos de regulación y volúmenes de fuerzas fagocitadas (terrostróficas, aerostróficas) que se acompañan, se alinderan, se componen, se configuran como cuadros de fugas, cruces, arrobos, deslindamientos... mezcla entre una policonstelación y unas densidades de cuerpos convergentes... este cruce/fuga/linde marca, acaso, una redistribución de aquello que “toca-obliga” su captura y de aquello que elabora (performando al modo de un esfuerzo semiótico) los detalles en signos, en rasgos, en grafos, en huellas el Paisaje del Abya Yala: encuadre-configuración, que desubica la figura clásica del *esse est percipit* (la fe de la experiencia perceptora que es percibida percibiendo) y actualiza la figura del estar de los jóvenes nasa del Cauca, fuerza traductora que atraviesa las formas de lo conjugable, las formas de lo historiable, las formas de lo sensible, de lo decible, de lo nombrable, también las figuras de lo Vivible, lo Pensable, lo Sensible, lo Habitado.

## **Plexos gnoseológicos en presente**

### **Fantasma del siglo**

Totalitarismo---Holocausto---Colonialismo

### **Política**

In-franqueabilidad categorial disciplinar

### **Lógicas y Agenciamiento**

Producción ---regulación---distribución de los discursos---consumo de discursos

**La política, Lo político, Lo público, Lo civil**

---

## **Plexos en espectro de integralidad**

**Mundialidad** (mundialización)

**Globalización** (globalidades absolutas y tangenciales)

**Planetarización** (Edad de Hierro de la Era Planetaria)

### **Agenciamiento**

Sistemas expertos, disciplinados, sistemas perceptuales, dispersados al modo

de plexos gravitantes, alertan en /desde pequeñas áreas de la

superficie habitada –por individuos portadores de cerebros

“alimentados insularizadamente”

enormes cantidades de información transitan inútiles,

desaprovechadas, inaprensibles, parásitas, anónimas/anómalas,

perdibles;

Un registro gigante de realidad se

Intercepta:

*El sistema perceptual subjetivo multidimensional*

## **Plexos gnoseológicos investigados----lo doctorable**

### **Jóvenes, culturas y poderes**

In-franqueabilidad categorial disciplinar

#### **Lógicas y Agenciamiento:**

Producción----regulación----distribución de los discursos----discursos con-sumidos----  
discursos producidos.

Ciencias sociales totalizantes----positivismo

---

## **Plexos en espectro de integralidad**

### **Sociosofía**

OIKOS----ÁGORA----ECCLESIA

POLIS----“SOCIUS”----KRATOS

DEMOCRACIA

JÓVENES

Excedencias/solicitaciones

## **Subjetividad social constituyente del ser joven**

El lugar (territorial y escénico) de los jóvenes

Umbral de debilitamiento/umbral de erguimiento/juvenicidio

Condiciones epistémicas para pensar el cuadro complejo de los jóvenes

TOPOS /UMBRAL

## **Estratificaciones epistémicas**

*Condición juvenil*

*Jóvenes en resistencia*

*Necropolíticas*

*Geopoéticas del dolor*

## **Lo político como dimensión de lo social**

POLÍTICAS NO SALVÍFICAS—ANTROPOLÍTICA—NECROPOLÍTICAS—CRISIS  
CIVILIZATORIA

*La pérdida del cuerpo territorial, del cuerpo-sede de la sensación;  
la pérdida del cuerpo propio, del cuerpo geográfico-sur*

*¿Por quién se toma la tierra?*

*¿Cuáles son las relaciones –de pensamiento y de velocidad- entre las rutas de la tierra,  
las rutas de la humanidad, las rutas de la sociedad, las rutas del mundo?*

### **Colonialidad del poder/colonialidad del saber/colonialidad del pensar**

*Cuestionamientos al mundo de las relaciones de poder, disciplinamientos que les dan a  
nuestros pueblos sus específicas y conflictivas identidades.*

### **Somos en tiempos y espacios**

.....  
**Estratificaciones posontológicas**

NECESIDAD DE UN PENSAMIENTO ECOPOLÍTICO

NECESIDAD DE UN PENSAMIENTO UTÓPICO

NECESIDAD DE GEOPOÉTICAS DEL HABITAR

De fondo, densidad histórica de estéticas específicas

EL HABITAR COMO DIMENSIÓN SOCIOPOLÍTICA

GEOPOÉTICAS NO SALVÍFICAS—GEOPOLÍTICAS—

GEOPOÉTICAS DE LA ALTERIDAD

GEOPOÉTICAS DE COMUNALIDAD

*“Cuerpos geográficos-sur: el estar de los jóvenes indígenas nasa en los paisajes del Abya  
Yala”*

## Apertura

*Sustituid la anamnesis por el olvido, la interpretacion por la experimentación. Encontrad vuestro cuerpo sin órganos, sed capaces de hacerlo, es una cuestión de vida o muerte, de juventud o de vejez, de tristeza o de alegría. Todo se juega a ese nivel.*

*(Deleuzze y Guattari, 2002, p.157)*

En las formulaciones iniciales de mi proyecto empecé diciendo que el humanismo clásico nos había llevado a un distanciamiento entre el acontecimiento y la acción. Es decir, el concepto nombra el acontecimiento en la historia que no identifica las coordenadas de la historicidad en que se da la investigación; en nuestro caso, los jóvenes inscritos en los paisajes del *Abya Yala*, como denuncia de los modelos etnocéntricos del humanismo.

En aquel momento planteé mis despliegues tesiturasles en términos de una geosofía del habitar, para poder dar cuenta de los jóvenes en la siguiente coordenada de demarcación: el ser humano en tanto *sujeto espacial* se afirma en *el estar*. De ahí derivaba las siguientes preguntas: ¿Cómo se configuran las habitancias de los jóvenes nasa en los paisajes *Abya Yala*? ¿Es posible comprender al joven como un sujeto que habita?

Pero en la medida en que avancé en la comprensión de esos lugares y de esas habitancias como conocimiento del mundo fenoménico del ser-joven nasa, formas simbólicas que atañen a sus maneras de coexistir, conocer y significar en su estar-en-el mundo-vida, en el mundo-tiempo, en el espacio-tierra; un mundo fenoménico que deja de ser un cometido universalista, esencialista, metafísico, metateórico, un problema existencial y político de la cosmovisión indígena en su silvestre humanidad, en su sinfonía natural cotidiana, humanidad contenida en rituales que atañen a sus maneras de coexistir, entendí que el “Estar-siendo-así” de los jóvenes es el drama que constituye los cuerpos Abyayalenses en su originalidad del estar como des-encuentro con el tiempo configurado en el horizonte moderno-occidental-centrista por fuera de la naturaleza.

Que la tierra se dice tierra en los cuerpos que crea, en los cuerpos que están, la lengua de la tierra es ella misma. Su decir es su hacer-se morada. En este nivel de construcción de



lo que somos, terminé proponiendo el reconocimiento y configuración de lo que hoy nombro como “Cuerpos geográficos - Sur”.

Una relación con la tierra que como *experiencia*, tiene su propio *movimiento* de configuración, tiene su propio *espacio* de manifestación y su propio *lenguaje*, una identidad originaria que llega a constituirse desde un estar previo, donde -de alguna manera- los cuerpos geográficos se configuran.

Este texto presenta los despliegues de esta relación, cuerpos que dan cuenta del “*Estar-siendo-así*” de los jóvenes indígenas nasa del norte del Cauca; “*Estar-siendo-así*” en los paisajes *Abya Yala*. La tierra y su lengua es el *ethos* como núcleo íntimo de su cultura en América. Esto es lo que en clave de una geopoética del habitar - Sur, configura lugar. *Ethos* que se realiza y se concreta en la tierra y en las maneras de habitarla.

Otro elemento que fue muy importante en la comprensión de los “*Cuerpos geográficos - Sur: el estar de los jóvenes indígenas nasa en los paisajes del Abya Yala*”, fue descubrir que en el pueblo nasa no existe la “*Categoría Joven*”, tal como se ha venido abordando desde la línea “*Jóvenes, Culturas y Poderes*” del Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud (CINDE – Universidad de Manizales). En este doctorado la “*Categoría Joven*” se piensa como sujeto que se constituye en la relación con los otros, en el ejercicio de la libertad en medio de los dispositivos del saber y el poder, en la resistencia y la creación mediante formas de subjetivación capaces de transformar la economía biopolítica, gracias a las relaciones de diferenciación e innovación y al gobierno de nuevas formas de vida. En esta perspectiva post-estructuralista nacen y se alimentan los estudios culturales británicos, de los cuales emergen los jóvenes como problema de análisis y como sujetos de estudio en las culturas obrera, urbana, suburbana, en los estudios sobre género y generaciones, ocupando todas y todos ellos un lugar importante en las prácticas investigativas al interior de la línea, tanto desde la perspectiva de las microfísicas del poder como desde la perspectiva estética.

La línea “*Jóvenes, Culturas y Poderes*” marca un importante debate acerca de temas que hacen eco profundo en los estudios culturales, en particular la clasificación de grupos y personas en las categorías socio-culturales, como es el caso de los jóvenes. Las demarcaciones de clase y género, las cuestiones de espacio, estilo, gusto, medios y

significaciones, son vistas desde la perspectiva de la cultura; el lugar del consumo en las sociedades capitalistas y el tema crítico de la “resistencia”.

En esta tesis, hablar de jóvenes es dar cuenta de los Cuerpos geográficos - Sur, en el “*estar-siendo-así*” de los jóvenes indígenas nasa del norte del Cauca; *estar-siendo-así en los paisajes Abya Yala*, en tanto la comunidad nasa se identifica como un todo. En otras palabras, cada miembro es fundamental para el conjunto del cuerpo que es la comunidad, lo que le pase a uno, o a un grupo afecta el desarrollo del todo. En ella, los miembros más pequeños (las semillas de vida) son fundamentales, puesto que son quienes en un futuro van a seguir con sus tradiciones y a lograr la pervivencia de la cultura, configurando así un sentido de “*comunalidad*”, término que despliego a lo largo de este informe.

Esas son las culturas de pueblos originarios que Rodolfo Kusch geo-piensa...

[...] cuando intentamos, entonces, definir lo latinoamericano por un “ethos”, nos referimos a la configuración histórica que asume su experiencia originaria de lo popular, es decir, del espíritu intencional, o del nosotros como comunalidad - plural y trascendente y, por lo tanto ética. Es la forma de la sabiduría popular propia del nosotros estamos, cuando el estar es interpretado como tierra. Lo americano comienza por definirse desde este arraigo, desde el estar en la tierra. (Kusch, 1976, p.120)

Es el fogón el lugar donde se originan todas las experiencias de los niños y niñas y jóvenes, donde se constituye la familia y el hogar. En este espacio se aprende el sentido de *comunalidad*, se les enseña la lengua materna y los modos de armonizarse con la naturaleza, se aprende sobre su autonomía alimentaria.

Pensamiento nasa, son los *sentidos* que se identifican con el territorio, cosmovisión, usos y costumbres; y la autonomía:

- El territorio: sustenta la vida en todos los niveles. Los cuatro principios de territorio son la naturaleza, la memoria, la economía y la soberanía.
- Cosmovisión: les permite identificarse como una cultura milenaria, que posee saberes que (se) han (trasmitido) a través de la tradición oral y deben trascender en el tiempo

y en el espacio. Los cuatro principios de la cosmovisión son la espiritualidad, la medicina propia, saberes universales, y lengua - pensamiento.

- Usos y costumbres: son las prácticas que los diferencia de las demás culturas. Que valoran y conservan. Los cuatro principios son la unidad familiar, el trabajo, la organización y la planeación.
- Autonomía: les da la capacidad de decidir su propio destino teniendo claro su origen, respetando la autoridad propia, defendiendo el derecho mayor y cultivando el respeto, la tolerancia, la convivencia con las demás culturas.

Para el trabajo de campo, llegué a los resguardos -Corinto, Pueblo Nuevo, Huellas y Tierradentro (los tres pertenecientes al departamento del Cauca y territorios del pueblo nasa)- a través de los jóvenes procedentes de aquellos lugares que llegan a las ciudades, en especial Cali, y que se insertan en ella por la vía del trabajo o, en este caso, por vía académica: Universidad del Valle, Universidad Pontificia Javeriana de Cali, Universidad de Manizales y Universidad de Caldas.

Con los estudiantes de la Universidad Javeriana, Mónica Marion Cataño (compañera de la línea de “Jóvenes, Culturas y Poderes”, venía organizando un equipo de trabajo para la producción en comunicación con enfoque social; en sus encuentros con las Tejedoras de Vida del Cerro de la Cruz de Cali que hicieron parte de su trabajo de tesis doctoral “*Parque de los afectos: comunicación, modos de estar juntos y reconocimiento en las relaciones intersubjetivas de jóvenes en la experiencia de habitar un parque*” y, con sus estudiantes del curso “Proyectos y estrategias de comunicación 2015-2”, se tejieron relaciones que nos permitieron llegar a dichos resguardos. En estas poéticas del caminar por los senderos nasas, encontré maravillosos elementos que me permitieron realizar interpretaciones etnográficas de la producción fotográfica y documental que se plasman en esta tesis. De la enorme producción fotográfica y documental resultado de aquellos viajes una pequeña parte acompaña las andaduras y rutas que propongo en este texto. A Mónica Marión, a los nasas y los lugares que me acogieron, mi sincero agradecimiento por la compañía, la apertura y el afecto que permitió encontrarnos y compartir juntos tantas conversaciones, silencios, rituales, músicas y fraternidades telúricas.

Al resguardo de Tierradentro llegué gracias a una estudiante nasa egresada de la Universidad del Valle y luego, estudiante de posgrado de la Universidad de Manizales. Su narrativa autobiográfica aparece en este informe como - *Nasa ü'us* “para que el recuerdo no muera” (traducción al español de *Nasa ü'us*)- . Allí, ella muestra cómo se interconectan el sentir indígena, el pensar indígena y el actuar indígena. Habitando en Tierradentro permanece en sus propias huellas, dejando que la vida cotidiana escriba las redes y las articulaciones de su biografía y autobiografía en el paisaje. Así como el hogar refleja en su forma el ritmo y la dimensión de la vida familiar, los ámbitos de su comunidad son la huella del arte de habitar el territorio y desplegar su existencia. Una historia de vida que nos permite tomar en consideración el derecho de una comunidad a constituirse e instalarse según sus capacidades y talentos, porque la fragmentación del hábitat y la pérdida de las tradiciones conllevan a la renuncia al derecho de un hábitat vivible para ellos.

Aunque las Comunidades Indígenas con las que tuve contacto (mizak, yanaconas, pastos, pizamira y nasa), hacen presencia no sólo en el Cauca sino también en otras regiones de Colombia, éstas comparten características socioculturales e históricas entre ellas, pero también hay muchos elementos que las diferencian. Por esta razón me centre específicamente en el pueblo nasa, además por la fuerza de las relaciones que logré tejer con quienes tuve contacto, pues gracias a su valiosa apertura fue posible acceder a sus resguardos; tarea nada fácil por los tiempos que corren en nuestro país, ya que de manera directa para los habitantes de estos resguardos, la vida transcurre en una *guerra en paz*, contradicción de los agenciamientos de la paz en Colombia; desarrollo este aspecto en Cuerpos Ritualizados (El Saakhelu en Corinto: mi primera experiencia del Saakhelu, ítem 5.4).

Siete capítulos a manera de paisajes, configuran este informe de tesis cuya lectura no requiere un orden específico. El hilo discursivo corresponde al modo en que se fue desarrollando la escritura sobre las experiencias vividas con ellos:

- El “*Ensamble de Campo*” es una característica metodológica de mi trabajo porque fundamentalmente esta investigación es el resultado de una serie de conexiones, producto de mi participación en dos escenarios de investigación, comunidades de pensamiento distintas pero complementarias en las que también participó un grupo heterogéneo de personas, vinculados no sólo por intereses académicos y de formación

comunes, sino también por las relaciones de afecto y de acompañamiento que se fueron prefigurando paulatinamente, que se mantienen en diversos escenarios y desde los cuales hoy, se avizoran nuevos proyectos de trabajo colaborativo.

- En *“Tensiones Tiempo / Espacio: emergencias de la imagen conceptual Cuerpo-Tierra”*, se muestra cómo la sabiduría del pueblo como compositor de esta cultura del *estar* es la “fagocitación” del *ser* en el *estar*. Su tiempo es el de la historia grande -la que abarca los modos de *estar*- y no el de la historia pequeña de los “sujetos” que se destacan en su querer *ser* alguien. Su pensamiento es negatividad porque tiene que negar la codificación que proviene del “patio de los objetos”, del “patio de los sujetos” y de la “pulcritud” de la cultura occidental, de su asepsia y actitud de rechazo a la tierra y al cuerpo que somos. Su universalidad es la de la vida y de la muerte, y no la de un proyecto histórico determinado. En algún sentido rescata todo lo que el horizonte ontológico abandona, soslaya o niega, para afirmarse y nombrarse cuerpo geográfico -sur.
- *Cuerpos Caídos*”, surgió del interés y de la necesidad de identificar las necropolíticas que en Colombia han tenido directa incidencia en la población indígena nasa. “Necropolíticas” en tanto inscripción de nuevas relaciones espaciales (territorialización) consistente en producir líneas de demarcación y jerarquías; el cuestionamiento de la propiedad; la clasificación de personas según diferentes categorías; la extracción de recursos y, finalmente, la producción de una amplia reserva de imaginarios culturales, imaginarios que han dado sentido al establecimiento de los derechos diferenciales para distintas categorías de personas y de ciudadanos con objetivos diferentes al interior de un mismo espacio. Necropolíticas de un orden dominante que amplían las condiciones de precariedad, vulnerabilidad e indefensión de los grupos indígenas en Colombia a partir de ordenamientos racistas como estrategia que limita sus espacios culturales y geográficos de libertad, de identidad y de justicia. Prueba de ello, son los homicidios que se siguen presentando en el Cauca en lo que va corrido del 2017 en plena implementación del Segundo Acuerdo.

Cuerpos Caídos, son también las heridas del habitar, del deseo de retorno, de la esperanza por reconstruir la vida en los paisajes del *Abya Yala*, lugares que siguen siendo asolados por la guerra que pareciera no llegar a su fin aun después de la Habana. Sin embargo, allí donde la guerra de masacres o las prácticas del destierro siguen afectando la vida de estas comunidades, el horror no los vence, siguen como lo han hecho por muchos siglos, resistiendo.

- La narrativa de los *cuerpos políticos*, expresa qué son las mingas de pensamiento que se viven con el ánimo de integrar a la comunidad bajo los preceptos del reconocimiento del otro y sus diferencias, permitiendo visibilizar aspectos políticos de las problemáticas del contexto. Un *estar-siendo-así* de los jóvenes indígenas nasa del norte del Cauca, en el que no se identifican como pacifistas ni conocen teorías sobre los significados de la paz o de la resistencia civil, porque han atribuido diversos significados a la resistencia civil que ejercen. Han dicho que es un *ejercicio de autonomía o autodeterminación*, a través de prácticas comunitarias de solidaridad, resistencia cultural o ancestral, un *amanecer de la palabra*.
- En “*Cuerpos Ritualizados*” me detengo en el ritual del *Saakhelu* como parte del proceso de recuperación y fortalecimiento cultural. Dicho ritual se constituye en un medio para sacralizar simbólicamente un espacio y un tiempo determinado al comprender los ciclos de la naturaleza, instaurando la fertilidad y estableciendo la armonía a través de la ofrenda entre ellos y los seres espirituales, asegurando durante el período de preparación y realización del ritual, la estabilidad alimenticia, económica y espiritual del grupo.
- “*Cuerpos Armonizados*” habla de cómo esta comunidad viene trabajando por la recuperación de la armonía que incluye todas las actividades, acciones y procedimientos que se realizan con el fin de curar, recuperar y mantener el equilibrio de los cuerpos geográficos, la comunidad y el territorio, a través de diferentes prácticas curativas y terapéuticas propias de la medicina nasa, así como de sus rituales mayores. Su medicina, las mingas, los cambios de mando, la apagada del fogón, el

refrescamiento de varas, el *Saakhelu* y el matrimonio propio. Prácticas que buscan fortalecer la identidad cultural como mecanismos de resistencia y defensa territorial con el fin de contribuir al *buen vivir*.

- Con “*Cuerpos Sonoros*”, los paisajes sonoros, en no menor medida que los paisajes visuales, no son solo exteriores-físicos que rodean sus actividades en el espacio en que están; dichos paisajes sonoros son percibidos e interpretados por los jóvenes nasa para forjar su lugar en el mundo a través de éste. Paisajes sonoros para aquellos cuyos cuerpos y vidas resuenan en el tiempo y el espacio comunitario, al igual que los paisajes visuales, son fenómenos tanto de interiorización como físicos de construcciones culturales y materiales de naturaleza sonora. El sonido emana de los cuerpos y también los penetra, esta reciprocidad constituye un creativo mecanismo de orientación que sintoniza los cuerpos con los lugares y los momentos mediante su potencial sonoro. Así, la audición y la producción de sonido son acciones encarnadas e incorporadas que sitúan a estos jóvenes y su capacidad de acción musical en su propio mundo histórico.

El tejido que configura cada uno de estos capítulos es lo que me permite hablar de “*Cuerpos Geográficos – Sur: el estar de los jóvenes indígenas nasa en los paisajes del Abya Yala*”, el drama que constituye los cuerpos Abyayalenses en su originalidad del *estar*.

El anexo # 1 “*Ombligados con la Tierra*” es una entrevista con el Taita Javier Calambás Tunubalá realizada por Nancy Yeni Velazco del Cabildo Indígena de la Universidad del Valle (CIU), quien hoy se encuentra realizando una maestría becada por la FLACSO en Ecuador, pero que en su momento tuvo una participación muy activa en lo que he denominado el segundo escenario investigativo del Ensamble de Campo. Quise mostrar en su totalidad la riqueza narrativa de este testimonio vivo que representa una historia de vida indígena y que, en el cuerpo de esta escritura, relaciono de manera fragmentada como testimonio de un Taita hijo de Chiman quien luchó al lado de Quintín Lame, heredero de su ideario y abanderado de sus luchas. Como fuente o trabajo de campo, se inscribe en lo que denominé segundo escenario de investigación, tópico que desarrollo en el primer capítulo de este informe. Originalmente, fue una entrevista en su lengua materna *wampi-misamerawan*

o *wam* y luego fue traducida al español por Nancy Yeni, razón por la cual no toqué el texto, es como estar escuchando a Nancy en el uso de su segunda lengua, el español, lo que tiene en sí mismo un enorme valor etnográfico.

El interés de fondo también radica en plantear justamente la posibilidad de entender el concepto de cultura que se enraíza en otra fenomenología. Porque el problema no es: frente a la identidad, la diferencia; frente a la subjetividad, lo otro-del-sujeto. El problema es: identidad del nosotros, identidad plural o identidad sapiencial.

Aunque tanto el Taita Javier Calambás Tunubalá como Nancy Yenni Velazco, pertenecen a la cultura Mizak, en sus historias también cobran vida los “*Cuerpos Geográficos – Sur*. Éste hombre, dedicó toda su vida a la lucha por la existencia y re existencia misak, al territorio indígena, al sentido comunitario y a hacer valer su postura política y cultural, ante propios y extraños. Según él, porque el tejido de la vida se representa en las vivencias dadas: "el hombre crece hasta los 50 años, y luego ya pasa de los 50 y vuelve a bajar, lo cual no debe quedarse en una sola persona debe compartirse con la comunidad, la familia es el núcleo de aprendizaje continuo, es allí donde se aprende que *‘la vida es un camino y cada paso que damos contribuye en él’* (Taita Javier Calambas).

*Lucha* es una de las palabras que exalta continuamente el Taita, quizá porque desde muy joven escuchó las vivencias de su padre quien hacia el año 1935, cuando él apenas era un niño, ya hacia parte de los sindicatos de la época; este a su vez le contaba que su abuelo por el año de 1901 había hecho parte de quienes mantuvieron las escrituras del territorio junto al joven Quintín Lame. Con su testimonio, se visibiliza la historia del movimiento nacional campesino, espacio en el que de alguna manera contribuyó, para que a finales de 1970 se reunieran en San Fernando - Silvia, miembros de los cabildos de Jambaló, Corinto y Tacueyó con el fin de organizar el Consejo Regional Indígena del Cauca, lo que se hace posible en febrero de 1971; allí se fundamentan los primeros siete puntos de la plataforma de lucha. Esta historia también hace parte de los tejidos y configuraciones de los *cuerpos Geográficos-Sur*, de su rostridad y del sentido de *comunalidad* que identifica a los jóvenes nasa en este estudio.

Algunas canciones y entrevistas las presento en su formato original, es decir, sonoro, en un esfuerzo por transmitir y conservar de algún modo las emociones, la tonalidad y la



tesitura de los testimonios recibidos. Audios que considero invaluable, como testimonio de quienes hoy son protagonistas directos de la resistencia del pueblo nasa en el Cauca, sobrevivientes de la violencia que sobre ellos se sigue ejerciendo sistemáticamente. Para esto, generé una tabla de enlaces en la que también se encuentran enlaces fotográficos, por el amplio número de imágenes captadas durante los rituales y en los encuentros con la gente (son cerca de 4000), también para el manejo dentro del texto sin que se perdiera la configuración y para facilitar el acceso, dichos enlaces están ubicados según su correspondencia con cada capítulo, la tabla completa está relacionada como Anexo # 2.

La autoría de las imágenes incluidas en este informe de tesis, está debidamente identificada, pero quiero hacer mención especial al trabajo fotográfico de Mónica Marion Cataño, Alejandra Legarda y Willmer Camacho B, quienes con su sensibilidad y manejo técnico de la cámara capturaron bellos momentos y los símbolos más potentes de los rituales, mientras yo lo hacía en mis gramáticas y participaba de los mismos.

En este apéndice-tabla también se encuentran imágenes en las que aparezco en distintos momentos del trabajo de campo (Anexo “Salidas de campo”); las valoro en alto grado, porque en ellas se evidencia el privilegio de haber estado en territorio nasa, evento que para quienes han intentado hacer investigación en esta zona del país con esta comunidad, es difícil de lograr por la obtención de los permisos necesarios para llegar allí, lo que también pasa, de algún modo, por el reconocimiento por parte de ellos que en persona extraña su *corazón siente nasa*. Un honor y un compromiso de lealtad.

Olvidaba decir que el listado de siglas, da cuenta de la multiplicidad de organizaciones indígenas al interior de la comunidad misma, así como de las diferentes organizaciones de carácter nacional e internacional que son escenarios de organización, legislación y de participación política del movimiento indígena en Latinoamérica.

Para cerrar este momento de apertura quiero referirme a Fredy Chikangana, poeta indígena del Cauca que junto con Vito Apüshana y Hugo Jamióy, publicó un libro de poesía dedicado a la Pachamama. Su nombre en lengua indígena es *Wiñay Malllki*, que significa “raíz que permanece en el tiempo”; es escritor y poeta indígena *quechua*, de la nación *Yanakuna Mitmak* (“gente que se sirve mutuamente en tiempos de oscuridad”), del suroriente

del Cauca. Sus poemas acaban de ser publicados en el libro *Voces originarias de Abya Yala*. Supe de Chikangana por una entrevista de **Jorge Consuegra** en su revista *Libros & Letras*, acto seguido pedí ayuda a los jóvenes del CIU (Cabildo Indígena de la Universidad del Valle) para que me contactaran con él; aún sostenemos comunicación.

Una de las preguntas de Consuegra fue ¿por qué la mayoría de sus poemas van dirigidos a la Madre Tierra, a la vida, a los ríos, a naturaleza?, respondió: “los cuatro elementos son básicos en toda cultura: tierra, agua, aire y fuego. Crecimos al lado del fuego escuchando a los abuelos, el aire nos habló siempre en la montaña, el agua es nuestro origen y la tierra es nuestra madre, esto es lo básico para obtener mandatos, normas, mensajes de nuestros espíritus y señas para aprender a vivir. De ahí viene el *Sumak Kawsay*, el vivir bien, con lo necesario, sin pretensiones de acumular por acumular. En lo que hago, los abuelos están diciendo que los cuatro elementos están en el corazón humano, que si se pierden perdemos el encanto por consolidar la ternura y la fuerza por la vida y la libertad”.

Y cuando se le preguntó “¿cuáles son sus fuentes de inspiración?”, dijo: “es algo que se trae en la sangre, la musicalidad, el deseo de indagar y escribir, pero la vida lo va tallando, la niñez al lado de los colores de nuestros Taitas, las búsquedas de juventud, el amor, las luchas de mi gente por la existencia, la misma locura de esta vida en una nación hermosa, pero con poderes excluyentes y mezquinos que han dedicado tantos años al culto de la guerra, unos buenos libros también han sido mis amigos consejeros”.

Por todo esto, su poesía se vincula naturalmente con las preguntas que inicialmente fueron dando forma al objetivo general: ¿cómo se configuran las habitancias de los jóvenes en los paisajes *Abya Yala*? ¿Es posible comprender el joven indígena como un cuerpo que habita, crea y re-crea geografías-otras? Fue así como el objetivo final fue “Comprender las habitancias de los jóvenes inscritos en los paisajes del *Abya Yala* a partir de sus narraciones de lugar, sus hábitos en el morar y sus rituales de coligación con la tierra”; conocer a Chikangana y haber conversado con él, me permitió el encuentro con la Oralitura de su cultura aquí entretejida.

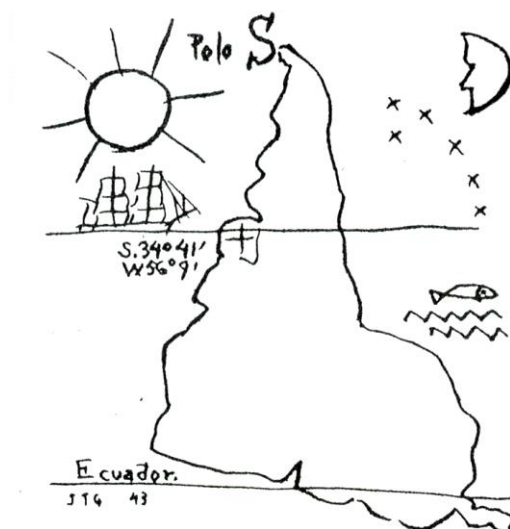
## I. Ensamble de campo

Tres momentos configuraron este estudio: un momento fenomenológico, un momento hermenéutico y un momento geopoético. Dichos momentos plantean un ejercicio reflexivo y crítico alrededor de las lógicas convencionales de investigación que han privilegiado el extractivismo y el intervencionismo para luego examinar, con sus esperanzas y sombras, el potencial transformador de las geopoéticas del habitar de los jóvenes de la comunidad nasa, una comunidad que ha sido objeto de fractura social y política tanto en el pasado como en el presente.

Los tres momentos, plantean una discusión sobre los referentes epistemológicos, ontológicos, metodológicos, éticos y políticos en torno a lo qué significa hacer investigación social en escenarios liminales, pero también en condiciones y bajo narrativas de transicionalidad.

Bajo este techo, este trabajo cuestiona los objetos clásicos de indagación, la validez de lo estudiado, las posicionalidades de los investigadores, y las formas de mirar, interpretar y escribir.

El artista Joaquín Torres García en su obra *América Invertida* de 1943, propone un giro geográfico, geopoético, espacial, temporal, épocal, cultural y civilizatorio.



Pintura 1. *América Invertida* (1943)

Fuente: Tomado de García (1943)

Cincuenta y tres años después de la propuesta estético-política del pintor uruguayo Torres – García, el filósofo colombiano Carlos Augusto Ángel-Maya en su obra “El Reto de la Vida” (1996), obra escritural, que es también una composición poética, iniciaría la construcción del giro ambiental de la cultura. También estético-política, la propuesta de Augusto Ángel – Maya, invita a pensar en maneras-otras de habitar la tierra. El cómo, se construirá en la medida en que comprendamos la lengua, las lógicas, las poéticas de la tierra misma. La respuesta no se hace esperar: quienes han comprendido cómo habitar poéticamente la tierra han sido aquellas culturas que han logrado durante miles de años, permanecer en la tierra sin devastarla, respetándola como la madre, la matriz, la maestra, la materia primordial de la cual todos hemos surgido: la tierra, que somos. (Noguera y Giraldo. s.f, p.11)

En el preciso momento en que Occidente se las ingenia para someter a toda la tierra a su poder por medio de la ciencia y de la industria, cuando ha desnaturalizado la realidad geográfica en espacios urbanos nivelando todas las diferencias geográficas bajo una civilización material y uniforme, se evidencian hoy nuevas formas desde las cuales los seres humanos intentan evadir esos mundos artificiales para encontrar en la geografía un contacto más natural y más directo

Nos hundimos de estrato en estrato, de banda en banda, atravesamos las superficies, los cuadros y las curvas, seguimos la figura para tratar de llegar a un interior del mundo: como dice Melville, buscamos una habitación central y tenemos miedo de que no haya nadie, de que el alma del hombre revele un vacío inmenso y terrorífico. (Deleuze, 1987, p.156)

No hay mayor violencia que establecer un único sentido de la realidad, las formas de la racionalidad y de la regularidad que definían los modos de hacer y los modos de decir, ya no convocan, ya no nos tocan. Aquí la propuesta es la ruptura de las regularidades en el plano de las epistemes a cambio de la arqueología histórica del acontecimiento. Proponemos el de la crisis ambiental como una forma de violencia cultural y estructural, la crisis de una visión hegemónica del desarrollo, cuya pregunta podría ser: ¿qué es el ambiente y qué discusiones epistemológicas se entretienen en torno a su concepción?

Cada cultura da forma a su propio espacio, el espacio mismo que engendra al formarse como cultura. El espacio es una creación social que resulta de la complementariedad asimétrica que entraña toda cultura y que lo envuelve todo. ¿Dónde vives? y ¿Dónde moras? Son sinónimos en la mayor parte de las traducciones a otras lenguas, incluso no occidentales; vivir y morar se han implicado tradicionalmente el uno al otro; el uno hace alusión al aspecto temporal del ser, y el otro al aspecto espacial. Morar significa habitar las huellas dejadas por el propio-vivir; rastrear las huellas de los ancestros.

Arturo Escobar en “Autonomía y Diseño –la realización de lo comunal”, presenta el diseño ontológico como un medio para pensar en, y contribuir a, la transición de la hegemonía de la ontología moderna de un solo mundo a un pluriverso de configuraciones socio-naturales. En este contexto los diseños para el pluriverso se convierten en una herramienta para reimaginar y reconstruir mundos locales.

“El mundo que los humanos modernos hemos creado se está ‘desmundificando’ bajo las presiones del capitalismo globalizado, la población y la tecnología. El proyecto de ‘remundificación’ —de desdiseñar la insostenibilidad— es, por lo tanto, necesariamente ontológico porque implica eliminar o rediseñar no sólo estructuras, tecnologías e instituciones sino, también, nuestras formas de pensar y de ser” (Escobar, 2016, p. 138)

La relación de los hombres con la Naturaleza es una relación existencial, también es teórica, práctica, efectiva, simbólica, porque en esa relación y en ese relacionarse se va delimitando el mundo; eso es precisamente lo que es el mundo, el cúmulo de relaciones que el hombre ha establecido con la geografía y con los espacios que habita. Es este vínculo un anclaje ontológico, decisivo por las consecuencias que arrastra.

### **1.1. Momento fenomenológico**

El mundo fenoménico del *ser-joven indígena en los paisajes del Abya Yala*, narra una amplia gama de formas simbólicas que atañen a su manera de coexistir, conocer y significar en su estar-en-el-mundo-vida, en el mundo-tiempo, en el espacio-tierra; aquí identidad cultural no es un universal abstracto; es, si se quiere, una manera de leer el lenguaje de la vida social y política de ser-joven indígena, una vida que no se agota en lo instersubjetivo, lo subjetivante o lo generacional; es también una vida intensa, un bios amplio interpretado,

comprendido. Por eso, la relación de conocimiento es una relación cuerpo-mundo-vital que a partir de las habitancias produce cosmovisiones. Resaltar la fuente experiencial del vivir de los cuerpos geográficos en una geosofía del habitar que se disuelve en el estar.

Un mundo fenoménico que deja de ser una acometida universalista, esencialista, metafísica y metateórica, para comprenderse como un problema existencial y estético-político de la cosmovisión indígena en su silvestre humanidad, en su sinfonía natural cotidiana; humanidad contenida en rituales que atañen a sus maneras de coexistir, conocer y significar su estar-en-el mundo-vida, en el mundo-tiempo, en el espacio-tierra.

La búsqueda de narraciones de lugar, hábitos en el morar y rituales de coligación con la tierra; la búsqueda de la experiencia vital, permitió el encuentro con la palabra acontecimental presente en sus cosmovisiones, constructora de mundos, creadora de sentidos y del carácter vivo y dinámico de sus maneras de habitar. No fue en el diálogo formal apertrechado de condiciones previas, de reglas estrictas, ni en cuestionarios prefabricados.

## **1.2. Momento hermenéutico**

### **La cuestión del Sur**

Existen diversas formas de representar el problema, dependiendo también del lugar de enunciación o de la intencionalidad política, social, económica o cultural que acompañe a quien realice esta tarea. Identifico al menos tres sentidos para abrir el debate:

- El primero, concibe el Sur como un “agregado geográfico y socioeconómico de ciertos países”,
- El segundo, como un “territorio metafórico o alegórico”;
- El tercero como un “marco condensador de pensamiento propio”.

En el caso de la primera, el lente de análisis se enfoca en el ordenamiento geopolítico del desarrollo, específicamente el desarrollo económico y humano. En el segundo caso, la mirada está puesta sobre el ordenamiento geopolítico de procesos materiales y simbólicos de dominación y resistencia. Y en el tercer caso, la perspectiva se concentra en el ordenamiento geopolítico e ideológico de conocimientos y saberes que son críticos de las interpretaciones eurocéntricas de la modernidad (Ribeiro y Escobar, 2006).

La primera denominación, quizá la de mayor hegemonía en el lenguaje político y económico actual, deriva de la concepción que tienen organismos multilaterales como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, el Banco Interamericano para el Desarrollo o ciertos indicadores de medición de la calidad de la democracia. Estos organismos, agrupan bajo el término Sur global, a un enorme grupo de países (157 de un total de 184) que se encuentran en vías de desarrollo o que están por alcanzarlo. Bajo esa sombrilla quedan incluidas también todas aquellas naciones que todavía no gozan del pleno respeto de los Derechos Humanos, de estabilidad democrática y seguridad, así como también aquellas que aún hoy no han avanzado, significativamente en la superación de la pobreza, o no han logrado superar las brechas del conocimiento, de la producción y circulación de las ciencias.

La visión del desarrollo correspondiente es la de un conjunto de discursos muy conectados con el crecimiento económico o con las lógicas de sostenibilidad, diseñadas y orientadas en su mayoría, desde los centros de poder y pensamiento, a impactar drásticamente las prácticas y los imaginarios de vida de las comunidades (Escobar, 2005).

De la necesidad de reconocer formas de representación más amplias y disruptivas, emerge entonces la segunda visión. Esta perspectiva, entiende el Sur global como un “territorio metafórico o alegórico” (Santos, 2011). A diferencia de la primera definición, esta aproximación nos permite pensar el Sur global más allá de un “concepto geográfico, aun cuando la gran mayoría de estas poblaciones vivan en países del hemisferio Sur” (Santos, 2011, p.49).

La importancia de esta mirada está en que nos ayuda a pensar críticamente la enorme limitación de un pensamiento o de unas lógicas de conocimiento y acción, que con este término, sólo perciben un espacio geográfico subdesarrollado o un conjunto de lugares alejados y extrafronterizos que contradicen los cánones civilizatorios noratlánticos. A contracorriente, el Sur global es visto aquí como un amplio conjunto de pueblos, naciones, sectores sociales, dinámicas sociopolíticas y legados socioculturales, que sistemáticamente han sido objeto de prácticas y discursos de dominación, colonización y subalternización, pero también es visto como configurador de sujetos activos de procesos históricos de resistencia poscolonial (Santos, 2011). Esta visión del Sur global permite reconocer que la mirada sobre el mundo, trasciende a la comprensión occidental del mundo.

En este orden de ideas podemos asumir tentativamente que el Sur global condensa una plétora de representaciones que cuestionan, no sólo el alcance de eso que se ha denominado la sociedad global, sino que también problematiza el lugar de muchos en el proyecto moderno. De todas formas, en tanto horizonte de significación, el Sur global es un territorio aún indeterminado, tanto en el sentido geográfico como en su plenitud simbólica, como alegoría recoge las expresiones multifacéticas tanto de la represión, la explotación y el sufrimiento, como de la emancipación y la insubordinación.

Por lo tanto, este momento se configuró en la *urgencia de una disolución de cuerpos-entre-cuerpos en clave de una geocultura*: complejidad que se piensa en relaciones de afectación, en lógica del sentir y no en la lógica sujeto-objeto, ya que la exigencia de especificidad de realidad no se puede comprender por un recorte formal, por una biopsia o quirúrgica de realidad -tal como lo haría un experto, un especialista disciplinar o un metodólogo- sino por un desplazamiento en tejidos de espacios y tiempos singulares, lo que indica una práctica constitutiva e inmanente de los cuerpos en coligación con la tierra.

### **1.3. Momento geopoético**

*“A mí no me gusta llamar medio al lugar donde mi  
cuerpo habita,  
prefiero decir que las cosas se mezclan entre sí y que yo  
no soy la excepción,  
me mezclo con el mundo que se mezcla en mí”*

(Michel Serres, 2003, p.89)

El pensamiento ambiental Sur, se pregunta por cómo estamos habitando la tierra. Esta pregunta tiene que ver con los lenguajes, maneras técnicas, tejidos de símbolos, proyectos políticos y prácticas sociales que han configurado nuestras habitancias. Mientras el mundo occidental-moderno, ha considerado la tierra como objeto, recurso, propiedad económica, mercancía y fuente de riqueza y poder, el mundo abyayalense la ha considerado como Madre, Casa, Ethos, Vientre, Útero, Morada. Mientras el mundo Occidental-moderno considera el ambiente como fuente de negocios, el mundo abyayalense lo considera como el lugar donde



se encuentra un Buen Vivir y una Tierra en Florecimiento. Este es el Ombligo para los pueblos nasa.

Un conocimiento vivencial que involucra más fuertemente la emocionalidad en la experiencia del transcurrir cotidiano, un “detenerse” en la experiencia para “conectarla” reflexivamente con el sentido y el significado de esa acción o encadenamiento de acciones, que constituyen la experiencia conocida y aprendida de los jóvenes indígenas nasa, que se afirman en el estar como alteridad radical.

José Luis Pardo, nos invita a pensar en los espacios como matrices de la sensibilidad, señalando que “La primacía está en los espacios, que el cuerpo se fusione es su virtud” (Pardo, 1991, p.64); en esta perspectiva los espacios se imprimen en nosotros, se adhieren a la piel para dejar registro, para hacer memoria, cada vivencia se instala en una matriz. De tal suerte, que la existencia consiste en una especie de traslación de espacios, nos gestamos en espacios, vivimos en espacios, somos espacios. En este sentido, el autor nos dice: “Nuestro existir es siempre un ‘estar en’, y ese ‘estar en’ es estar en el espacio, en algún espacio, y las diferentes maneras de existir son para empezar, diferentes maneras de estar en el espacio” (Pardo, 1991, pp. 15-16).

La propuesta que hace Pardo (1998) en la introducción de las formas de la exterioridad, evidencia cómo la tarea de los cuerpos es estar en, es decir habitar las superficies que nos albergan. Así, los cuerpos y los espacios permanecen, residen los unos con los otros; razón por la cual, Habitar es condición de vida, de ahí que en este estudio, “*Los cuerpos geográficos – sur: el estar de los jóvenes nasa en los paisajes del Abya Yala*”, están abiertos a las señales del espacio, y a su vez, reciben las sensaciones y fuerzas de otros cuerpos y cuerpos – otros que cohabitan con ellos. A esta conexión entre los cuerpos y los espacios José Luis Pardo la llama geopoética en el libro *Sobre los espacios, pintar, escribir, pensar* (1991); allí resalta cómo habitar es justamente el arte del estar, en tanto los cuerpos ya no ocupan espacios geográficos sino poéticos, viajan en ellos. Espacios vivos con cuerpos vivos, espacios-cuerpos vivos, que gracias a la interacción configuran un mundo sensible. En la geopoética los espacios se describen a sí mismos en sus pliegues y repliegues; cada superficie guarda la experiencia de los cuerpos, de los cuerpos de paso que los habitaron; son el registro

de los miles de intercambios acaecidos. Cada cuerpo es lenguaje ritual, político, sonoro, armónico y también, cuerpos caídos que guardan las huellas de múltiples habitantes.

[...] dibujar los espacios comporta una operación geopoética [...] dibujar es salvar definitivamente el espacio del curso del tiempo (que no del tiempo), fijar sus hábitos; los dibujos de Sorger son ritos que consiguen hacer “retornar” (evocar, invocar, repetir) ese tiempo fuera de su curso. (Pardo, 1991, p. 64)

Cada configuración corporal constata paisajes de lo sensible en los cuales residen cuerpos y espacios entrelazados, lenguajes de la memoria que a su vez son configurados desde la afección. Así, la experiencia del habitar en el marco de la geopoética rompe con las pautas de la observación, porque los cuerpos dejan de ver el fenómeno en la distancia, para vivirlo, para habitarlo y, sobre todo, resistir en él. Hablar de geopoéticas es hablar del espacio habitado, de la tierra habitada en la simbiosis entre cuerpos y espacios poéticos, la modelación de la imagen vital. Aquella que además de ser forma externa, configura formas de la intimidad, en tanto los acontecimientos de vida, que afectaron y transformaron los cuerpos, se hacen poesía. Así, cada cuerpo que configurado en cada uno de los capítulos de esta tesis es una suerte de pieza íntima, que guarda fragmentos superpuestos de la existencia, una existencia necesariamente coligada con la tierra como vientre.

De allí, que Serres nos hable de los cuerpos vivos gestados en espacios vitales, pues “habitamos lugares, y esta simple palabra oculta un tesoro” (Serres, 2011, p.9). Es lo valioso de lo vital, pues habitar es sinónimo de cuerpos que residen intensamente en espacios, intensidad que transforma tal como pasa con el feto de la madre en su útero. Una especie de cartografía sensible en la que se alberga no sólo el cuerpo, sino también la memoria, que a su vez es huella, tatuaje y marca de los cuerpos-espacios; de los lugares hechos de memorias.

Desde todas las posibilidades de la razón, del pensamiento, del conocimiento y la ciencia se insiste hoy en la urgencia de una pertinencia histórica, social y cultural de los saberes humanos, comprometidos con las más crudas realidades humanas: ante acontecimientos como *el descubrimiento de América/punto cero del exterminio indígena*, se impone una responsabilidad histórica de contexto y situación en el deber que tenemos de reconocerlo y salir a su encuentro.

En este entramado de planteamientos, los tres momentos del ensamble de campo están tejidos en este informe desde las experiencias de vida de los jóvenes indígenas, en diálogo vivo con una historia contenida en mitos, ritos, narraciones y comprensiones sobre sus territorios y su tiempo.

#### **1.4. ¿Y usted qué va a hacer con eso?**

Esta fue la pregunta “*recurrente y más difícil*” que me hicieron los indígenas del pueblo nasa del departamento del Cauca con los que tuve contacto, pregunta de los miembros de La Guardia indígena del resguardo Huellas y La Guardia indígena del resguardo de Pueblo Nuevo para obtener la autorización de ingreso a sus territorios; también la misma pregunta de la gobernadora del CIU (Cabildo Indígena de la Universidad del Valle en el 2015) Marisol Cuatin y de sus miembros, en las conversaciones previas de su vinculación al proyecto *Movilizaciones de acción política de jóvenes en Colombia desde la paz y la noviolencia (del que el CIU fue una de las experiencias de acción colectiva del estudio) adscrito al Programa: "Sentidos y Prácticas Políticas de Niños, Niñas y Jóvenes en Contextos de Vulnerabilidad en el Eje Cafetero, Valle, Antioquia y Bogotá: un camino posible de consolidación de la democracia, la paz y la reconciliación mediante procesos de formación ciudadana"*<sup>1</sup>. Pregunta que me retumbaba interiormente cada vez que los acompañaba desde los diferentes escenarios de investigación (que más adelante describo), en sus mingas, sus encuentros de Tulpas, sus Rituales de Armonización, en los *Saakhelus* o simplemente cuando conversábamos, compartíamos una comida o salíamos a caminar. Aun en los casos de la joven indígena nasa que estuvo dispuesta a compartir su autobiografía, quien afirmo hacerlo bajo la consigna “*para que lo que somos nunca muera*”...

Esta pregunta me exigió volver a senti-pensar lo que pretendía hacer; aunque tenía una propuesta que había sido previamente evaluada y formalmente aprobada por la comunidad de referencia del doctorado, al hacer contacto con los indígenas comprendí que debía pensar otros modos de acercamiento para poder dar cuenta de los “*Cuerpos geográficos-Sur: el estar de los jóvenes indígenas en los paisajes del Abya Yala*”. Sobre la marcha y ya por fuera del marco institucional del doctorado, fue mucho más claro para mí,

---

<sup>1</sup> Véase: Ejecutado por Consorcio Niños Niñas y Jóvenes Constructores de Paz: Democracia, Reconciliación y Paz. (2013-2016) del CEANJ <http://ceanj.cinde.org.co/programa/inicio.html>. Consultado el 25/12/16.

que hacer investigación en Ciencias Sociales hoy, implica algo más que realizar una serie de discusiones sobre los referentes epistemológicos, ontológicos, metodológicos, éticos y políticos en torno a lo que significa hacer investigación social en escenarios liminales, también implica condiciones y narrativas de transicionalidad.

Lo que Denzin y Lincoln (2000) han denominado la triple crisis “de representatividad, de legitimidad y de praxis”, donde entran en cuestionamiento los objetos clásicos de indagación, la validez de lo estudiado, las posicionalidades de los investigadores, las formas de mirar, interpretar y escribir.

En dichos marcos de discusión he comprendido las implicaciones de aquella pregunta “¿y usted qué va hacer con eso?”, logrando identificar varias coordenadas para el desarrollo del “*ensamble de campo*”:

- La necesidad de aproximarse a lo que hemos denominado la comprensión de los dispositivos, conexiones y ensamblajes en contextos de violencia no solo entre humanos sino entre humanos y naturaleza, y la transición, para pensar lo que Veena Das ha llamado el “descenso a lo cotidiano”, donde interesa mostrar algunas artesanías y comprensiones teóricas y empíricas en torno a las márgenes, lo excepcional, lo prohibido, lo doloroso y lo transicional (Das, 2008).
- La necesidad de un ejercicio crítico alrededor de las lógicas convencionales de investigación que han privilegiado el extractivismo y el intervencionismo para examinar con sus esperanzas y sombras el potencial transformador del trabajo colaborativo con comunidades, organizaciones e instituciones en condiciones de tanta fractura histórica, social y política como ha sido el caso de las comunidades indígenas de nuestro país. La pregunta produjo una crisis de representatividad en cuanto me generó preguntas del siguiente orden: ¿Cómo asumir la práctica interpretativa?, ¿pensar en términos procesuales y relacionales o en términos sustancialistas?, ¿Cómo domesticar la teoría?, ¿es posible dissociarla de la excavación cotidiana de la vida social?
- La necesidad de proponer una discusión para un trabajo de campo situado desde las éticas colaborativas, las epistemologías subalternas para pensar las particularidades

de nuestros escenarios locales entreverados por lógicas de conflicto armado, político y social; pero también la necesidad de una discusión sobre las condiciones de discriminación, violencias cotidianas y estructurales, estigmatización, desigualdad, victimizaciones permanentes, persecuciones políticas, movilizaciones, administraciones del dolor y manufacturaciones estatales de las esperanzas y futuros de los jóvenes de dichos resguardos. Aquí nacen más preguntas: me intereso en lo étnico o en la etnización?, ¿para quien escribo y que utilidad tiene?

Por lo tanto, este estudio es más una *apertura* de lo que he llamado “*Cuerpos Geográficos-Sur: el estar de los jóvenes indígenas nasa en los paisajes del Abya Yala*”, que un cierre, una serie de conclusiones, un trabajo donde se cumplen unas metas concluyentes. A continuación una breve descripción de los distintos momentos del *Ensamble de Campo*:

### **1.5. Primer escenario de investigación**

Grupo de Trabajo en pensamiento ambiental (GTA) de la Universidad Nacional de Colombia, escalafonado en categoría B por Colciencias. Creado por el filósofo, historiador, poeta y pensador ambiental colombiano, Augusto Ángel – Maya, y dirigido desde 1996 por la filósofa y pensadora ambiental Ana Patricia Noguera.

Desde que comencé el doctorado, he participado en este grupo con ponencias emergentes de un pensar los cuerpos geográficos - sur en clave de las relaciones ecosistema-cultura (Ángel, 1996); las coligaciones cuerpo-tierra y cuerpos-mundo-de-la-vida simbólico-biótico (Noguera, 2004 y 2012) y las geopoéticas del habitar (Pardo, 1991; Pineda, 2009 y 2014), entre otros. Las Cátedras y los Seminarios develaron y desplegaron maneras –otras de pensar ambientalmente lo ético, lo epistémico, lo estético y lo político propiciando diálogos entre los diferentes invitados internacionales junto con los demás estudiantes de pregrados, maestrías y doctorados que realizamos nuestras investigaciones en estas claves.

Este primer escenario de investigación propicio la generación de varias coordenadas eje para mis despliegues tesisurales:

El movimiento que englobó cada catedra y cada seminario parte de una preocupación: la crisis civilizatoria y, con ella, la crisis de la racionalidad occidental, que considero común

a mi propia tesis ¿Cómo entender que la ciencia avance y el espíritu retroceda y se “evapore”? Aceptamos el diagnóstico: estamos en una crisis profunda, que se caracteriza fundamentalmente por el divorcio entre la racionalidad-científica y los fines esenciales del mundo de la vida (que es su horizonte ineludible). Rechazamos también el recurso al imperativo categórico o a la voluntad de poder para restablecer el “equilibrio” de una razón total, la ecuación de la racionalidad con la científicidad. Hay una dimensión más originaria de la racionalidad que la científicidad, y es, justamente, la que vemos operando en la sabiduría de los pueblos originarios. Se trata de dar cabida a la razón de los pueblos no ya como “momento” u “horizonte” de la experiencia “absoluta” de la racionalidad científica. Lo que la crisis revela no son solamente “sendas perdidas”, sino también sendas aún no transitadas. Se trata, creemos, de un verdadero “*kairós*”: es lo que, políticamente, podríamos nombrar como la hora de los pueblos.

La crisis civilizatoria y el concepto de cultura que le subyace es el que concibe la identidad antropocéntrica, etnocéntrica y narcisista. Un modo de entender la “subjetividad” (o el agente), la “objetividad” (o la materia) y la “relación” (o la experiencia), que tanto el idealismo como el positivismo colocaron en el centro de las discusiones epistemológicas durante los siglos XIX y XX.

Cualquier desfase entre la racionalidad científica y la racionalidad política es signo de una profunda crisis cultural que se manifiesta, fundamentalmente, en la marginación en que quedan el arte, la religión y la filosofía, que en cuanto formas de la autoconciencia en lo absoluto, quedan enfrentadas a la finitud del conflicto cultural pudiendo solamente expresar dicha crisis. Esta es entonces, una crisis de la subjetividad científica, de la subjetividad política. Pero, en el fondo es la crisis de la idea misma de una subjetividad modelada sobre el “yo”, es decir, sobre una identidad absoluta porque se mantiene en la diferencia (que es, entonces y solamente, el autodiferenciarse).

La razón moderna no es sino el “yo” que sabe que “el mundo” no es lo otro sino el sí mismo producto de su libertad. El Estado moderno no es sino el “yo” que sabe que la “ley” no es lo otro, sino el sí mismo producto de su soberanía. El arte moderno no es sino el “yo” que sabe que la “exterioridad” no es lo otro sino el sí mismo producto de su expresión. La religión moderna no es sino el “yo” que sabe que la “interioridad” no es lo otro sino el sí

mismo producto de su manifestación. La filosofía moderna no es sino el “yo” que sabe que lo “absoluto” no es lo otro, sino el sí mismo que se sabe a sí mismo, es decir, autoconciencia.

En clave de la Filosofía del Estar que configura el argentino Rodolfo Kusch, el sujeto-yo, que se configura en relación con el objeto, niega los paisajes del Abyayala, geografías-otras, espacialidades sur como lugares de un habitar diferente al habitar eurocentrista. La gran historia del Ser, que se impuso en la colonización del pensamiento americano, pasa a ser pequeña, en clave del pensamiento de Kusch; y la pequeña historia: la del Estar, se emancipa del dominio del tiempo lineal pasando a ser la gran historia de las diversas geografías, produciéndose una especie de fagocitación: la geocultura fagocita la cultura metafísica, en el pensamiento del estar.

“Y, evadiéndonos del plano indígena, diremos, ya en un terreno ontológico, si se quiere, que esa fagocitación ocurre en la misma medida en que la gran historia -o sea la del estar- distorsiona, hasta engullirla, a la pequeña historia- la del ser” (Kusch, 1986, p.176).

¿Debemos, entonces, concluir que la única forma de salir del problema es declarando el fin de la cultura, es decir, la ilusión de una subjetividad moldeada desde el yo, que en su experiencia no hace sino autodiferenciarse? Si queremos afirmar la vigencia de la racionalidad científica, ¿debemos renunciar a la racionalidad política? Si queremos afirmar la vigencia de la racionalidad política ¿debemos renunciar a la racionalidad científica? Si queremos afirmar el privilegio cultural del arte, la religión y la filosofía, ¿estamos condenados a la ineficacia histórica? ¿Debemos reemplazar la idea de cultura por la de “destino” (como historia del ser que acontece abisalmente al hombre) o por la idea del “sistema objetivo”? ¿Es cierto que los sujetos culturales desaparecen, por la “memoria” del ser olvidado, la manifestación del “pensamiento salvaje”, la inmediata presencia del deseo disfrazado, el poder incontenible de la sistematización objetiva?

La fugacidad del hombre en la tierra esta en relación directamente proporcional con la fugacidad del sujeto en la filosofía. Solo trescientos años -occidentales, cronológicos-y ya la filosofía del sujeto-y del objeto, pues no hay sujeto sin objeto, así como no hay objeto sin sujeto-, llega a su ocaso. El Hombre, categoría pretendidamente universal, emergente de una cultura que decidió escindirse de la

tierra, es una reducción. Va dejando de ser humus para convertirse en *domus*; pero aun así, es posible su retorno a *humus*. Aun así, construyendo su morada en colectividad, en vecindario con otros. (Noguera, 2017, p.35)

Denunciar la “*hybris*” antropocéntrica, la soberbia etnocéntrica, la ilusión narcisista es todo un síntoma de una profunda crisis cultural en cuanto se sospecha la imposibilidad de seguir manteniendo como identidad del pensamiento objetivador, la lógica científica, la mera conciencia o los derechos de cada pueblo. En una civilización planetaria los pueblos tienen que desaparecer, o porque les falta “resolución” para estar a la espera del llamado del ser, o porque ya no pueden guardar el secreto de su “lógica”, o porque no pueden ya “fantasear” con el padre (o conductor) omnipotente, o porque son impotentes ante el sistema de oposiciones y diferencias que exige la sumisión de todo elemento a los fines del propio sistema.

Porque el problema no es: frente a la identidad, la diferencia; frente a la subjetividad, lo otro-que-el-sujeto. El problema es la subjetividad cultural “moderna”, “etnocéntrica” (europea), “narcisista”. Ante el “ser”, la “naturaleza”, el “deseo” o el “poder” ya no cabe sujetos culturales, al menos, no en cuanto identidad creadora, como privilegiada manera de comprender al ser humano. Es la crisis de la pretendida ecuación entre el sujeto “moderno”, “etnocéntrico”, “narcisista” y “espiritual” con la subjetividad humana en cuanto tal.

Superar el Hombre como acontecimiento filosófico ligado a la filosofía del sujeto, es superar la Tierra, como acontecimiento filosófico ligado a la filosofía del objeto. Sujeto y objeto deberán superarse para que lo humano devenga *humus* de la tierra; por tanto la tierra, *humus* profundo de los humano. (Noguera, 2017, p. 34).

Ante este monopolio de la humanidad en nombre de la “historia del ser” -o de la “estructura del espíritu cosa”, o del “trabajo del deseo” (o del “poder de los sistemas”)- de lo que se trata es de suprimir el derecho de los pueblos indígenas en vez de afirmar su identidad cultural y realizar sus geopoéticas del habitar en el horizonte de la justicia.

## **1.6. Segundo escenario de investigación**



Se configura con mi participación como coinvestigadora en el proyecto “*Movilizaciones de acción política de jóvenes en Colombia desde la paz y la noviolencia*”, adscrito al Programa Colciencias: “*Sentidos y Prácticas Políticas de Niños, Niñas y Jóvenes en Contextos de Vulnerabilidad en el Eje Cafetero, Antioquia, Valle y Bogotá: un camino posible de consolidación de la democracia, la paz y la reconciliación mediante procesos de formación ciudadana*” del Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud<sup>2</sup>.

Este proyecto nace como una provocación a la necesidad de continuar dando cuenta del lugar que vienen instituyendo los y las jóvenes de Colombia, en relación con su accionar político y capacidad de crear opciones posibles para intervenir y transformar su realidad, pasando además, a develar las lógicas de articulación que subyacen a sus condiciones y determinaciones como colectivos en movimiento<sup>3</sup>.

En el logramos identificar cómo se han producido otras vertientes de pensamiento y otras opciones de conocimiento sobre la realidad del país que se han hecho desde y en los márgenes, en la defensa de formas ancestrales, en la construcción de culturas de paz, en la resistencia cultural o asociadas a luchas políticas o procesos de movilización popular que se encarnan en los Colectivos Juveniles que participaron de este estudio.

Crear comprensión de la realidad teniendo en cuenta que la misma es producto de un proceso histórico de construcción, en el que resulta determinante el sentir de sus protagonistas: jóvenes de contextos urbanos y rurales pertenecientes a cinco experiencias de movilización política reconocidas en el país por fundar sus acciones en la construcción de la paz y la noviolencia: Ruta Pacífica Joven (Risaralda), el Colectivo Ambientalista (Risaralda), el Cabildo Indígena de la Universidad del Valle (Cali), el Kolectivo Antimilitarista (Medellín) y el Colectivo Multipropaz (Cali). Así, desde una perspectiva profunda en la que

---

<sup>2</sup> Sobre la estructura del Programa de Investigación Colciencias, los proyectos que lo conformaron, grupos de investigación e investigadores, así como sobre los distintos boletines e informes que se produjeron, consultar <http://ceanj.cinde.org.co/programa/inicio.html>.

<sup>3</sup> Por este proyecto, fuimos invitados a participar del Encuentro Internacional *Políticas de Juventud y Desigualdades en América Latina* que tuvo lugar en la Ciudad de México del 29 de noviembre al 1 de diciembre de 2016. Este encuentro tenía como referencia las adopciones de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible por la Asamblea General de las Naciones Unidas en septiembre de 2015 y del Pacto Iberoamericano de Juventud por la Conferencia Iberoamericana de Ministros de Juventud en septiembre de 2016. En el Encuentro se reunieron representantes de los Ministerios de Desarrollo Social y de Juventud, sociedad civil, academia, organizaciones internacionales y líderes juveniles. Un espacio que nos brindó la oportunidad de hacer aportes técnicos relativos a las políticas y programas de juventud desde perspectivas nacionales y subnacionales.

los vínculos humanos terminan siendo decisivos en la configuración de dicha comprensión, surge la emergencia de nuevos sentidos dentro de una perspectiva holística.

De estos colectivos tuve el privilegio de coordinar el trabajo con el Cabildo Indígena de la Universidad del Valle (CIU).

Los cabildos<sup>4</sup> indígenas universitarios en Colombia son el producto de acciones colectivas que buscan abrir espacios de participación dentro de la universidad en coherencia con su cultura, identidad y cosmovisión, promoviendo una socialización y participación política activa, en ejercicio de una interacción en la que se busca construir la paz y mantener relaciones de no violencia desde la multiculturalidad en condiciones de igualdad. De ellos, el Cabildo Indígena de la Universidad del Valle ha sido pionero en el país, es el resultado de 23 años de procesos de acción colectiva y 13 años de organización y conformación del cabildo con estudiantes que hacen parte de diferentes pueblos indígenas; lo que les da un carácter multiétnico muy importante, toda vez que se traduce en esfuerzos concretos por mantener la unidad entre los diferentes pueblos que lo conforman (nasa, pastos, misak, pizamira, yanaconas) en su lucha continua por el reconocimiento, la reivindicación y la participación de los pueblos originarios a los que representan. (Giraldo y Jaramillo, 2015)

Como coinvestigadora en este proyecto descubrí que es necesario comprender a los jóvenes en términos situados (esto es en los contextos en que se desarrolla su vida cotidiana), tanto en el espacio como en el tiempo, en ese devenir que plantea el “chulo cósmico”<sup>5</sup>, con el cual se identificaron todos los colectivos de este estudio. Así mismo, aprender de sus itinerancias, trayectos y formas organizativas flexibles, horizontalizadas y antisistémicas; recoger sus experiencias de auto-formación como colectivos militantes, donde el

---

<sup>4</sup> Los cabildos tienen carácter institucional en cuanto al territorio, según la Ley 89 de 1890 tienen la facultad de administrar los territorios y resguardos indígenas. Según la Constitución de 1991 las autoridades indígenas administran la propiedad y tenencia de los territorios indígenas en su carácter de colectivos, inalienables, imprescriptibles e inajenables; también administran el territorio en lo económico y en lo ambiental son autoridades ambientales (Parágrafo artículo 330 CP/91 y ley 99/93), promueven la conservación y garantía de este derecho colectivo mediante el derecho fundamental a la consulta previa (Convenio 169 de la OIT), etc. Y bajo esta misma prerrogativa se organizan los jóvenes indígenas estudiantes de las universidades públicas del país.

<sup>5</sup> Voz quechua: caracol y cosmos voz griega: mundo universal. Uniendo las etimologías significa “la espiral del orden universal”.

investigar(se) para el (auto)reconocimiento, deriva en el potencial transformador de sus realidades; incorporar sus visiones renovadas del territorio heterónimo (geográfico) y de territorio-cuerpo que se construye a partir de una política de los afectos, cuyos fundamentos están en el reconocimiento, el respeto por las diferencias y el diálogo democrático, a través de formas de participación que apelan a mecanismos de democracia directa, como el asambleísmo. Así mismo, comprender que en tanto el conflicto es constitutivo de la naturaleza humana, la paz siempre será imperfecta, pero el tener que luchar por ella día a día, es justamente la posibilidad de humanizarnos. La paz es también plural, vivida en la cotidianidad y en los territorios, donde convergen “saberes otros” que es necesario rescatar, visibilizar, enseñar y difundir.

Y es que la población indígena de los Andes ha estado sometida a lo largo de su historia al exterminio no sólo de sus vidas sino de su hábitat, éste se ha expresado con gran fuerza y crueldad en los procesos de transculturación y aculturación que han soportado. “Educar” durante siglos ha sido sinónimo de transculturizar, vaciar al indígena de sus valores y cambiárselos por otros, entre epistemocentrismo, eurocentrismo y procesos de globalización. No obstante, se han dado algunos pasos en el reconocimiento de la población indígena y en la necesidad de su inclusión a través de la educación, aunque ella sea ajena a lo indígena.

Los resultados de este estudio, se presentarán en el libro *Re-existencias juveniles en Colombia: itinerancias desde la educación popular y la construcción de paz* (del que soy coautora) el cual se encuentra en fase de edición y será publicado en el 2017 por el Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales y el CINDE. El valor de esta experiencia en relación con mis desarrollos tesisurales, consistió en que durante el trabajo de campo nació como una posibilidad adicional a los objetivos formales del proyecto 2, la de plantear en mi tesis de formación doctoral, la idea de los “Cuerpos Políticos” que desarrollo en el IV Capítulo de este informe. Descubriendo en la experiencia del CIU que la memoria más que un dispositivo de recuerdo de hechos victimizantes es más, un acto político experiencial y de transformación. También fue el inicio de la amistad y construcción de confianza con indígenas universitarios en la ciudad de Cali pertenecientes a diferentes etnias, lo que paulatinamente me fue llevando a establecer contacto con miembros del

Consejo Regional Indígena del Cauca (CRI) y a su vez con las guardias indígenas de los resguardos en los que desarrollé el trabajo de campo. Modos en que esta comunidad teje y elabora las relaciones para luego elaborar los acuerdos, una especie de ontología relacional en la que se define que existe y como existe

### **1.6.1. Una metodoestesis como emergencia de lo estético en esta investigación**

Hablar de geopoéticas es dar cuenta de las escrituras que las culturas hacemos sobre la tierra y adquiere un sentido fundamental en el Pensamiento Ambiental Sur. Desplaza pensamientos sobre lo ambiental, aún comprometidos con el tiempo regido por Cronos, a un campo donde el pensar lo ambiental se sitúa, o mejor emerge desde el sur, en el sur y como sur: tiempo-lugar, tiempo vivido, lugar que se construye en la relación afectiva entre nuestras culturas y la tierra –que somos. La crítica al Desarrollo, con todos los adjetivos y prefijos que propone esta escritura, no es una crítica a un modelo de desarrollo, para proponer otro modelo, sino una crítica que permite proponer y acentuar la urgencia de una transformación de los símbolos de la cultura (Ángel, 1995), un cambio de rumbo de la cultura (Serres, 1991), un habitar poéticamente esta tierra (Noguera, 2004) y pensar la cultura como geo-cultura (Kush, 1976)

La pérdida de la tierra es la pérdida de la casa, del nicho, del hogar, del nido y del cuerpo que somos ¿Y qué significa esto? Perder la tierra no es haber perdido la propiedad sobre ella; esta se origina en las bases de nuestra civilización, que se podría comprender en clave mítico-poética con la pérdida del paraíso terrenal. Es una pérdida efecto de la escisión entre el hombre occidental y la naturaleza, y que en el libro *El Reencantamiento del mundo* (Noguera, 2004) se identifica como uno de los orígenes de la crisis ambiental que estamos viviendo; la autora muestra esa pérdida que de diferentes maneras, la expresa en la melancolía de los pintores, músicos y poetas del romanticismo (mencionando algunos: Kaspar Friederich -*Mujer ante el sol naciente*- de 1818; grabado de Alberto Durero -*El Portillo*- de 1525; pintura de Francisco de Goya -*Duelo a Garrotazos*- de 1822; René Magritte -*Seducor*- de 1953; y también de René Magritte -*Le Promesse*- de 1966).

La singularidad del *ethos* ambiental emerge de la tierra como territorio conceptual que permite habitar la tierra poéticamente. El pensamiento ambiental se ocupa entonces de

la inmanencia, la itinerancia, la emergencia y el contacto de los cuerpos-tierra que somos (Noguera, 2012). Ocupación que entonces interroga el entramado de la cultura, sus símbolos, sus signos, sus acontecimientos, sus maneras de pensar-habitar-construir (Heidegger, 1994), sus leyes, sus formas de organización, sus técnicas, sus maneras de ser. Un pensamiento ambiental que me permitió encuentros sentipensantes con las voces de *Abya Yala*, en consonancia-disonancia con las voces de la tierra, una comprensión de la lengua de la tierra que propone una imagen poética de la ética, la estética, la política: el florecimiento de la vida...

“El pensamiento ambiental concibe la vida fuera de esta lógica occidental moderna, fuera de la lógica positivista y neopositivista, fuera incluso de las lógicas occidentalocentristas, el pensamiento ambiental subvierte el orden establecido por el sistema mundo europeo” (Noguera, 2017, p.38). Esta reducción lógica se desplegó no solo en el ámbito interno de las ciencias humanas, sino en el ámbito de la ciencia moderna donde las ciencias naturales se escindieron de las sociales y humanas, en tanto éstas se dedicaban al estudio del hombre y de la sociedad desde el concepto de sujeto que estaba esencialmente construido por la razón, mientras que las ciencias naturales se dedicaron al estudio de la naturaleza desde el concepto de objeto, también esencialmente construido por la materialidad cuantificable.

El habitar (Serres, 2011) se convierte así en maneras de crear, transformar, estar, sentir: estesis; pregunta *ethos*, y conversación principal de las comunidades humanas, labor de lo humano colectivo, sentido estético-político del vivir comunidad. Tal vez porque la palabra poética no se agota en definiciones. Como naturaleza geo-poética rompe todo molde; así, la exuberancia de la tierra es la exuberancia de la palabra poética.

En los pueblos originarios, comunidades de resistencia estético políticas, han ido emergiendo de las profundidades de la tierra, de las densidades de la selva, de los lugares ignotos de las geografías de *Abya Yala*, para pedirle al hombre que le sea fiel a la tierra; que el florecimiento de la tierra es el florecimiento de la vida; y para que esto acontezca es urgente habitar poéticamente la tierra: buen vivir. Esparcir en cada palabra-flor, aromas, colores, sabores. (Noguera, 2017, p.51)

Rupturas de alta densidad y volumen en la comprensión y movilización de las luchas libradas por nuestras comunidades, organizaciones y movimientos sociales; desfundamiento del discurso histórico y abertura a/de espacio-tiempos otros; alteración del sentido común occidental que establece las categorías distintivas sensible/inteligible, sentidos y emociones/razón, material/ideal, cuerpo/alma, vivir/morir; cuestionamiento de la soberanía epistemológica en un concepto hegemónico de “ciencia”.

En todos estos desplazamientos, la metodoestesis consiste en mudar el pensar hacia la exterioridad de las relaciones intercorporales en las que se hace-sentido en el curso mismo de la acción. Volver a pensarnos cuerpos en la materialidad de sentidos inscritos en comunidad, fuera del solipsismo antropocentrista del pensar y su siempre supuesto territorio epistemológico.

Sin ningún ensimismamiento en ningún lado que nos cobije la universalidad o el peso del objetivismo: sin antropologismos, ni sociologismos, ni psicologismos, ni historicismos y mucho menos, indigenismos, fuera (fuera de los disciplinamientos); siempre haciendo-cuerpo: roces, bordes, rizomas, sentidos, piel, herida, huella, vida y muerte. Saliendo al encuentro de nuevas figuras, sintaxis, semánticas, rituales, sonidos que se abrazan, se doblan y se pliegan, se funden, haciendo-sentido fuera, en la praxis cotidiana y milenaria de estar-en-el-mundo, y donde así mismo y por ello abriendo la relación intercultural, comunitaria y plural del nosotros, estamos en la tierra.

Metodoestesis que se concreta y realiza en el momento geopoético de esta tesis, imágenes, gravados, murales, personajes figurados y reales, poesía y oralitura, pensamiento nasa, rituales y coligaciones. Estéticas expandidas que me permitieron identificar lo que estoy nombrando como *“Cuerpos geográficos –sur: el estar de los jóvenes indígenas nasa en los paisajes del Abya Yala”*. Un estar toponímico de geografías sensibles que traza surcos, caminos e historias; una habitancia centenaria de entrecuerpos-tierra. Porque hay otras historias, la historia de los cuerpos de arriba, de abajo, de la izquierda, a la derecha de nosotros; porque hay otras maneras de vivir y también otras maneras de morir.

## II. Tensiones Tiempo / Espacio

### 2.1. Cuerpos Geográficos del Descubrimiento de América: el puente étnico



Pintura 2. *Europa sostenida por África y América* (William Blake). "El puente étnico"<sup>6</sup>  
Fuente: Tomado de Stedman (1976).

El ser humano es -también- un ser geográfico con todo lo que ello implica, Blake grava lo que aquí nombramos Cuerpos Geográficos, paisaje de los símbolos, de las significaciones, de las percepciones, de las representaciones y de las emociones del Descubrimiento de América. Cuerpos Geográficos del Descubrimiento de América que representan valores heterogéneos provistos de direcciones de gran significación, fueron los imaginarios sociales del acto fundacional de la Conquista, de la superioridad de unos hombres sobre otros y con ello de la superioridad de unas formas de conocimiento sobre

---

<sup>6</sup> Nombre dado por la autora de la tesis.

otras, del modo como Occidente habitó la tierra frente al modo como la Exterioridad Radical fue habitada; relaciones que definieron una geograficidad colonizadora. Inscripciones de lo terrestre en lo humano y del hombre en la tierra, Cuerpos Geográficos que son accesibles tan solo en la experiencia vivida por el Descubrimiento de América. Una relación que afectó a la carne y a la sangre, invadidos por el color fundamental de las razas hasta convertirlos en el impulso y el ritmo de su re-existencia en la tierra.

Un estar-en-el-mundo como una determinación constitutiva del *Dasein*. Recordemos que para Heidegger (1997) el mundo es relativo al *Dasein*, el mundo es una realidad concreta. Es un horizonte global y con una presuposición de sentidos en el que objetos y seres ocupan *un lugar* porque adoptan un significado desde el principio. “Estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del *Dasein*, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo” (Heidegger, 1997, p.64).

El hombre encuentra al hombre en sus obras y en sus rastros: he ahí el espacio construido, producto de la historia, sistema de anclajes y localizaciones humanas que dotando a la tierra de artificios, le dan apariencia de un rostro, de un cuerpo y con ello la presencia de un paisaje. Una huella humana en la tierra que descubre un conjunto de valores.

Cuerpos que señalan una geografía y de paso una fenomenología del espacio. Porque aquí el espacio *es construido* ofreciendo *un sentido* a la existencia de tres continentes, tres relaciones y con ellos tres razas. Este es el espacio de la Conquista y de la Colonización. Espacio abstracto, vivido en la distancia de las cosas mismas y descritas como un esfuerzo por acercarse a ellas, colonizándolas desde el punto cero.

Visto desde esta perspectiva el discurso ilustrado no solo plantea la superioridad de unos hombres sobre otros, sino también la superioridad de unas formas de conocimiento sobre otras. Por ello jugo como un aparato de expropiación epistémica y de construcción de la hegemonía cognitiva de los criollos sobre la nueva granada. (Castro-Gómez, 2010, p.186)

Historicidad y geograficidad que determinaron la profunda unidad de lo terrestre y de lo histórico en la asunción, por el hombre, de su destino.



La tierra es el suelo fundamental, el origen a partir del cual, cualquier conocimiento y cualquier existencia pueden elevarse y cobrar sentido. La tierra es, para cada uno de nosotros, la posibilidad de nosotros mismos.

Habitar es el modo propio de ser de los mortales en la tierra (o dicho de otra manera: el habitar implica la generación de hábitos (...)) Esos hábitos, real y verdaderamente antropógenos, vienen en parte condicionados genéticamente, pero también y sobre todo, resultan de la colaboración tecnohistórica de un grupo humano con su entorno. Los hombres no viven sin más en un mundo ya listo para ser «usado», *prêt à porter*, sino que lo transforman y se transforman así mismos en ese uso. (Duque, 2008, pp.143-145)

*Cuerpos Geográficos del descubrimiento de América* en la instalación violenta de una relación de lugar o situación que desbordó los más variados ámbitos de la experiencia del mundo. Aquí “*la situación*” del hombre depende del espacio donde se “*mueve*”; conjunto de relaciones y de intercambios, direcciones y distancias que, de alguna forma, fijan el lugar de la existencia de cada *Cuerpo Geográfico*. Perder su situación equivale a ser despojado de un lugar, perder las relaciones, estar sin dirección, reducidos a la inmovilidad.

### **2.1.1. Los Calibanes seguimos estando.**

Las relaciones de poder que establece la actitud colonizadora de Europa, descansan en la imagen salvaje que tiene Europa de Calibán. Shakespeare en su obra *La Tempestad* (1611) encarna en los personajes algunos caracteres propios de la imagen salvaje que tiene Europa sobre África y América. Ariel, nativo de la isla dominada, es condescendiente con Próspero (amo invasor) porque cree con ello alcanzar la libertad perdida por un maleficio de Próspero. Ariel, el hijo del aire, obedece a todo lo que le ordena Próspero pero motivado por el miedo. Calibán, el otro nativo, hace oposición; aprende el lenguaje del invasor pero para maldecir a Próspero; sin embargo, es claro que Calibán está dispuesto a entregarse (volverse Ariel) ante el otro primer Próspero que aparezca, con tal de que éste le haga la guerra al Próspero que él detesta. Calibán es además quien se ocupa de los trabajos materiales y es retratado por Próspero como un ser deforme y abyecto además de servil cuando es víctima del miedo o de la intimidación que ejerce Próspero sobre él.

Calibán, la construcción de una imagen fundadora de referencia europea, surgida de esa cuenca uteral de América, personaje temible, símbolo de insubordinación colocado en condición servil por su amo Próspero ¿Cuáles son los poderes y sortilegios de una obra que de comienzo a fin, fabula con la magia como un recurso ficcional de todo su discurso?

Calibán, encarnación del salvaje monstruoso, es también el símbolo de los pueblos oprimidos por una 'raza civilizatoria'. Calibán mantiene la fuerza de una oscura divinidad que el mago Próspero -la civilización- no es capaz de percibir; Calibán se proyecta al futuro, como tensión dramática que se expresa en términos de opresión y liberación.

La relación de dominación que Próspero establece con Calibán, va acompañada de un proceso de aculturación. Calibán tras haber aprendido los instrumentos conceptuales de Próspero, se los revierte cuestionando así, su condición de sujeto dominado y esclavizado.

Calibán. Acto I, Escena II,

Me has enseñado

El lenguaje y el único provecho

Que he sacado es saber ya maldecir.

¡Bien; que la peste roja te deshaga

Por haberme enseñado tal idioma! (Shakespeare, 1962, p.305)

Calibán. Acto II, Escena II,

Todavía es poco el daño que me haces,

pero me lo harás pronto, lo veo por tus

temblores. Próspero está obrando sobre ti. (Shakespeare, 1962, p.352)

Nuestra América ha sido el escenario desde hace tiempo de una confrontación entre la mirada de Próspero y la perspectiva de Calibán. Interpretar la figura de Calibán nos lleva a un terreno complejo y denso, en el cual no hay vuelta atrás, porque el vínculo con el Occidente colonialista resulta inevitable. Una América que dejó de ser nuestra *Amerrique*, nuestra *Abya Yala*, convoca a la condición utópica que le es inherente.

La dominación de Próspero está basada en una visión del mundo que privilegia lo humano-europeo sobre la naturaleza, a través de la dominación técnica y la ilusión de superioridad; predomina lo racional sobre lo emocional y el individuo sobre lo comunitario, ya que éste es la máxima expresión de la autonomía; se impone lo objetivo sobre lo subjetivo, en cuanto conocer es una operación re-presentativa de la realidad; la ciencia se eleva a un lugar privilegiado sobre los otros saberes y los saberes-otros, en cuanto ella cuenta con un método lógico matemático que garantiza su confiabilidad; predomina lo económico reducido a crecimiento del capital-dinero, sobre otras maneras de la vida.

Los tres personajes son en su conjunto el reflejo del poder de dominación y en cierta forma retratan lo sucedido en los procesos de colonización y dominio, de unas culturas dominantes frente a culturas dominadas. Próspero y Calibán el “encuentro de dos mundos” que se contraponen sintetizados en ese lugar común donde se reunieron tiempos diferentes, los tiempos de los “recursos civilizatorios” con los tiempos de *Abya Yala*.

Pero *los Calibanes seguimos estando*, siempre dispuestos a enfrentar todo lo que nos desafíe. El cuerpo de esta cultura es el pueblo y no puede ser otro<sup>7</sup>. Su sabiduría es la “fagocitación” del ser por el estar (Kusch, 1986). Su tiempo es el de la historia grande -la que abarca los modos de *estar*- y no el de la historia pequeña y anecdótica de los que se destacan en su querer *ser* alguien. Su pensamiento -estratégicamente- es *negatividad*, porque tiene que negar la codificación que proviene del “patio de los objetos” y de la “pulcritud” de la cultura occidental<sup>8</sup>. Su universalidad es la de la vida y de la muerte, y no la de un proyecto histórico determinado.

“En realidad, toda cultura es *geocultura*, y su referencia principal es el suelo<sup>9</sup>, y por consiguiente el arraigo y el habitarlo. El “acontecer” puede así ser leído en su misma

---

<sup>7</sup> Cfr. R. Kusch, *Geocultura del hombre americano*, ob. Cit., “La cultura como entidad”, pp. 114-120. Este tema nos parece fundamental, cfr. *Fenomenología de la sabiduría popular*, Ediciones Castañeda, 1978

<sup>8</sup> La expresión “patio de los objetos” es de N. Hartmann. La oposición “hedor” y “pulcritud” es una de las líneas fundamentales del pensamiento de Kusch (1986): “La oposición entre pulcritud y hedor se hace de esta manera irremediable, de tal modo que si se quisiera rehabilitar el hedor, habría que revalidar cosas tan lejanas como el diablo, Dios o los santos” (p.13).

<sup>9</sup> Nota de la autora: “Detrás de toda cultura está siempre el suelo...” (Kusch, 1976, p.74), “Cultura supone entonces un suelo en el que obligadamente se habita...” (Kusch, 1976, p.115).

provisoriedad y referido al estar. Justamente porque esta “historia grande”<sup>10</sup>, la del estar y no la del esfuerzo por ser alguien, implica que la cultura, la interpretación de la actividad humana quedan, no determinadas por el horizonte ontológico, sino por el mero estar, donde no se busca ni que desaparezca el caos, ni se teme que el no-ser implique la aniquilación, simplemente *porque se está.*” (Kusch, 1976, p.45)

Esas son las culturas de pueblos originarios que Rodolfo Kusch geo-piensa...

“[...] cuando intentamos, entonces, definir lo latinoamericano por un “ethos”, nos referimos a la configuración histórica que asume su experiencia originaria de lo popular, es decir, del espíritu intencional, o del nosotros como comunalidad - plural y trascendente y, por lo tanto ética. Es la forma de la sabiduría popular propia del nosotros estamos, cuando el estar es interpretado como tierra. Lo americano comienza por definirse desde este arraigo, desde el estar en la tierra”. (Kusch, 1976, p. 120)

### **2.1.2. Emergencia de la imagen conceptual Cuerpo-Tierra.**

La escisión entre tiempo y espacio en la civilización occidental dio fuerza al despliegue de la filosofía meta-física. Sin lugar, sin geografía, sin cuerpo, la filosofía desarrollada en Occidente pretendió universalidad. La expansión de Occidente solo fue posible por el des-tiempo del pensamiento que permitió, de un lado, la asepsia de las ideas innatas del sujeto trascendental, del espíritu absoluto, de la Luz de la Razón y del imperio de la Ciencia, la Tecnología y el Desarrollo, y de otro, el olvido de la Tierra como Madre, el uso de la Razón para dominar y explotar la tierra como mercancía y un desprecio infinito de todo lo telúrico<sup>11</sup>.

El tiempo, liberado de las determinaciones del espacio, se configuró como único y absoluto, dando lugar a una historia única, que se autonostró como la Historia Universal, siendo la historia de Europa. El espacio se geometrizó, las coordenadas cartesianas se

---

<sup>10</sup> Nota de la autora: “Desde este punto de vista recién tendremos nuestra propia historia, que es al fin y al cabo la gran historia, la de todos los días, la que encierra la miseria de estar, no más, con un afán de sacrificio que no sabemos de dónde viene” (Kusch, 1976, p.25).

<sup>11</sup> La tierra como realidad telúrica no es estática. Hablamos de “movimientos” y de “ondulaciones” del suelo, de terreno “accidentado”, “descoyuntado”, “agitado”. Es como si el rostro de la tierra respondiera a nuestra inquieta movilidad que espera del mundo que se anime, mueva, se pliegue bajo nuestros ojos.

convirtieron en la manera única de pensar el espacio, como Universal, sin contaminación de sabores, texturas, pliegues, arrugas, fisuras, hedores. El espacio del sujeto trascendental no podría ser otro que un espacio expresable universalmente en términos matemáticos.

En el siglo XX, la Historia y la Geografía Universales comienzan a ser profundamente criticadas por otras maneras de tiempos y espacios, que anuncian otras historias geográficas, otros acontecimientos situados en los mundos de vida, ocultados por la Historia Universal. Acontece una deconstrucción de la Historia y la Geografía en historias geográficas singulares, historias-otras, tiempos-espacios-otros, advenimiento de la diferencia, la alteridad, el otro...los otros, lo otro.

La deconstrucción de la Unicidad Temporal en multiplicidades de tiempos, emergió con su deconstrucción en multiplicidades de espacios y esto fue posible por la emergencia de voces -otras que expresaron culturas- otras. El velo comenzó a correrse, movimientos de ocultamientos y des-ocultamientos de alteridades radicales, indecibles con las lógicas semánticas de los lenguajes atrapados en el tiempo y en el espacio únicos, han colocado ese tiempo -constitutor de la historia universal que a su vez, lo dota de un solo sentido geográfico- en crisis. Crisis de la linealidad y simplicidad reduccionista del tiempo en términos matemáticos; crisis de la negación de la experiencia del tiempo en el ahí del mundo de la vida cotidiana; crisis de un concepto del otro, atrapado en el sujeto trascendental; crisis de los tiempos de la vida reducidos al tiempo lineal del productivismo industrial; crisis de una existencia -geográfica- vaciada del sentir; crisis de un pensar desollado, des-terrado, reducido a una lógica con pretensiones de universalidad.

Ante estas variedades de la crisis, el pensamiento emergente de la tierra, el geopensamiento, el pensamiento ambiental Sur (Noguera, 2015), aquel que piensa el Sur como naturaleza en emergencia; Sur como geografía y pensamiento ambiental como geopoética: como pensamiento que se pregunta por el cómo estamos habitando esta tierra-Sur, propone el giro ambiental de la cultura Ángel (1995): una transformación radical de los símbolos que configuran su tejido, en clave de un retorno a la tierra de la que estamos hechos (Noguera, 2012). Para ello, la configuración-composición estética de la coligación Cuerpo-Tierra ha sido importante, como lugar de expresión, geografía de la reconciliación de los tiempos y los

espacios, encarnación de las alteridades en su radicalidad, imagen conceptual que nos coloca en un geo-senti-pensamiento.

Otra manera de llamar el Estar, la imagen geopoética Cuerpo-Tierra, nos ha permitido comenzar a nombrarnos en la tierra, de tierra, como tierra que somos. Así nos acercamos a otros vocablos de culturas regionalmente cercanas, pero geopoéticamente abismales, esas culturas de pueblos originarios que Rodolfo Kusch geo-piensa. Mientras la filosofía occidental ha sido meta-física, la propuesta de Kusch es la *physis* misma, la tierra misma pensando, configurando, componiendo, re-componiendo...si la filosofía occidental puede nombrarse como una filosofía icariana, una filosofía del ser escindido de la tierra, la filosofía americana es nombrada por Kusch como filosofía profunda, donde el suelo en profundidad (y no el cielo como opuesto a la tierra), es lugar de lugares del estar. El pensamiento ambiental nombra lo ambiental con la imagen conceptual cuerpo-tierra. De esta manera piensa la conexión primera, el lugar de emergencia de todo darse en la tierra; la tierra en configuración, en metamorfosis, en emergencias, en creación, re-creación, transformación. La tierra Gea. La mítica: la palabra que se dice. La tierra se dice tierra en los cuerpos que crea, en el cuerpo que es, en los cuerpos que están. La lengua de la tierra es ella misma. Su decir es su hacer-se morada.

En la diferencia abismal de dos geografías que se piensan oposicionalmente, Europa y *Abya Yala*, -nombre dado por los cunas a estas tierras florecientes, generosas y maduras,- la preciosa, sugestiva y profunda frase de Martin Heidegger: “la casa del Ser es el Lenguaje”, solo puede ser comprendida si consideramos que todo lo que emerge de la naturaleza es cuerpo-tierra: que la tierra es la casa del Estar.

La separación Naturaleza / Cultura sigue el ritmo de la separación Tiempo / Espacio. No va en paralelo, no sigue el tiempo, Cronos. Más bien, tiene que ver con el desprendimiento que sufre *Abya Yala* de sí misma. La Colonia, la Colonización, la imposición de dioses y lenguas extrañas fue sumiendo a *Abya Yala* en un silencio doloroso, un duelo eterno, ante la pérdida de la tierra como madre. Extraños en la Tierra que había sido la Madre, donde cohabitaban los dioses y diosas con las comunidades ancestrales, los hijos de la tierra viven aún hoy el dolor de esta herida profunda, producida por la violencia de un imperio: Europa, que se apropia de la Tierra.

### 2.1.3. La tierra como morada.

La tierra es el suelo fundamental, el origen a partir de cual cualquier conocimiento y cualquier existencia pueden elevarse y cobrar sentido. No es el cuerpo móvil que atraviesa el espacio vacío e infinito del astrónomo: ella es la base, dice Lévinas (en Dardel, 2013), a la que un pacto secreto y mudo nos une definitivamente. La tierra es para cada uno de nosotros la posibilidad de nosotros- mismos.

Referirse a los Cuerpos geográficos - Sur es reconocer el rastro de la presencia de un “espíritu”, es acoger el testimonio en una actitud que es la de escuchar y dialogar más allá de la abstracción que esquematiza. La realidad de los Cuerpos geográficos - Sur es un espacio terrestre, es un cuerpo portador de sentidos, más que un objeto regido por un sistema de leyes. “La rememoración hace comparecer ante el pensamiento la estrecha compenetración existente entre «construir» (*bauen*) y «habitar» (*wohnen*)” (Duque, 2008, p.134).

Habitar es el modo propio de ser de los mortales en la tierra, o dicho de otra manera: el habitar implica la generación de hábitos (...). Esos hábitos, real y verdaderamente antropógenos, vienen en parte condicionados genéticamente, pero también y sobre todo, resultan de la colaboración tecnohistórica de un grupo humano con su entorno. Los hombres no viven sin más en un mundo ya listo para ser «usado», *prêt à porter*, sino que lo transforman y se transforman así mismos en ese uso. (Duque, 2008, pp.143-145)

“Construir, en el sentido de habitar, se despliega en el construir que cuida, es decir, que se ocupa del crecimiento (...) y en el construir que levanta edificios” (Duque, 2008, p.135).

Y esto reviste interés porque la relación entre El Hombre y La Tierra es lo que nos permite entablar pensar el “ser geográfico” del ser humano. Es el mundo de la existencia, un mundo que reagrupa las dimensiones del conocimiento, pero también, las de la acción y la afectividad. El espacio no es objetivo ni homogéneo, sino que contiene, como dice Dardel (2013), una cierta “tonalidad afectiva”. Este espacio-geografía está marcado por valores heterogéneos y provistos de direcciones de gran significatividad.

“Heidegger usa el término *retten* («salvar») en el sentido antiguo de remover los impedimentos que impiden a algo ser aquello que esencialmente debe ser, y a la vez promover todo aquello que lo deje ser salvar la tierra” (Duque, 2008, p.136).

“En primer lugar, su signo auténtico del habitar es la espera de lo divino, ello implica que el dios ha de brillar necesariamente por su ausencia, como algo inminente que está por llegar. En segundo lugar, y al igual que en el instante incalculable del *kairós* (o de la muerte), para que la espera sea verdadera ha de estar sostenida por lo inesperado mismo de la llegada anunciada, para la cual nosotros, los hombres, llegamos siempre demasiado tarde. De modo que habitar, en este sentido, significa sentir la ausencia de lo divino (...) Solo el hombre muere, y además permanentemente, mientras está en la tierra, bajo el cielo, ante los seres divinos” (Duque, 2008, p.143).

“Así pues, estar-en-el-mundo conlleva un estar-a-la-muerte que, a su vez, implica la instalación del cuidado de los mortales por las cosas, en cuanto guarda de los despliegues del ser. Ahora bien, esas cosas son, eminentemente, las construcciones, como sabemos” (Duque, 2008, p.143). Sigue Heidegger (citado en Duque, 2008):

Habitar es algo más alto y más difícil que el morar en una casa bajo techado seguro. Habitar genuinamente es construir. Y construir es existir haciendo que crezcan, que medren las cosas en las que el mortal deposita, como en una custodia, su propio tiempo dice Heidegger: «A las cosas que, como lugares, otorgan estancia las llamaremos (...) construcciones (*Bauten*)». Aquí es necesario notar la diferencia entre «dar lugar» (algo propio, específico de las construcciones), «ofrecer una sede» (de ahí el término *aedificius*: configurar una sede para el encuentro de los hombres entre sí y cabe los entes), «tener un sitio» (el que ocupan las cosas físicas y los artefactos de ese lugar en distintas sedes), y «llenar, planificar, dar sentido a una estancia (...)». Lugar, sede, sitio y estancia son los distintos respectos direccionales en los que se da a ver (como en el latín *ad-spectum* y el griego *eîdos*) el ente en total». Solo se está de verdad en el mundo cuando este se habita. Pero el modo propio del habitar es el construir. Y a su vez, la construcción propia de la polis, de la Ciudad, es la edificación arquitectónica. Esta posición es muy debatible, pues muchos habitan y construyen fuera de las paredes. (Pp.143-148)



Al afirmar que “el paisaje en su esencia, no está hecho para ser contemplado” Dardel (2013, p.88), el geógrafo olvidado durante casi medio siglo por afirmar que el humano es Paisaje, pretende en primer lugar, indicar que el paisaje constituye una totalidad propia que responde a la inserción del hombre en el mundo. Es a través del paisaje como el ser humano toma conciencia del hecho que habita la tierra. “El paisaje se presenta como una totalidad expresiva, atravesada por un “espíritu” que se concentra en él y le constituye como lugar de elección, en una consonancia mágica con las expectativas humanas” (Dardel, 2013, p.27).

#### **2.1.4. El estar en las culturas de las geografías-Sur.**

Estar en las geografías-Sur es nombrado como “mero estar, no más”<sup>12</sup>. Horizonte pre-ontológico (en el sentido estricto, y no como proto-ontológico, que es el sentido heideggeriano), es el verdadero referente de todo esfuerzo por ser. En este sentido, la cultura pensada desde la experiencia y el lenguaje gana un ámbito más radical.

Desde el pensamiento occidental se accede a esta geografía como horizonte a través de la comprensión de un doble fenómeno: la desontologización de la historia y la deshistorización de la cultura. La unión de cultura e historia (tiempo) es un producto de la cultura occidental, sobre todo pensada desde la experiencia. En realidad, toda cultura es geocultura, su referencia principal es el suelo, “Detrás de toda cultural está siempre el suelo (...) Cultura supone entonces, un suelo en el que obligadamente este habita” (Kush, 1976, p.74, 115), y por consiguiente, lo son el arraigo y el habitarlo. “Desde este punto de vista recién tendremos nuestra propia historia, que es al fin y al cabo la gran historia, la de todos los días, la que encierra la miseria de estar, no más, con un afán de sacrificio que no sabemos de dónde viene” (Kusch, 1976, p.45).

En este sentido, el horizonte del estar es bivalente, si se quiere, donde la identidad es resultado de un equilibrio y la diferencia importa sólo en relación con este equilibrio. Por

---

<sup>12</sup> Esta noción está presente en toda la obra de Kusch, como tratamientos más “sistemáticos”. Véase: *De la mala vida porteña* (1966) pp. 109-117, 93-108; *indios porteños y dioses* (1966) pp. 32, 36; *El pensamiento indígena y popular en América* (1973) pp. 355-367; *La negación en el pensamiento popular* (1975) pp. 71-80; *Geocultura del hombre americano* (1976) pp. 153-158; *América profunda* (1983) pp. 89, 124, 158, 189.

eso, el horizonte del estar es esencialmente mítico y sus verdades son seminales<sup>13</sup>: se “está para el fruto”. “El fruto es la razón misma del hecho de vivir, le da significado y sentido” (Kusch, 1986, 200)<sup>14</sup>.

La cultura es así, un modo de habitar el suelo, que implica sí una estrategia para vivir, pero que se refiere al estar, anterior a todo esfuerzo por ser. “Ahora bien, ¿qué hay en el escenario a solas, una vez negado todo lo que existe? Pues no más que nuestra pura estrategia para vivir, o sea una política, o sea mi pura posibilidad de ser” (Kusch, 1975, p.63).

El pueblo es compositor de esta cultura del estar y no puede ser otro<sup>15</sup>. Su sabiduría es la “fagocitación” del ser en el estar<sup>16</sup>. Su tiempo es el de la historia grande –la que abarca los modos de estar- y no el de la historia pequeña y anecdótica de los ‘sujetos’ que se destacan en su querer ser alguien.

“El ser humano es -también- un “ser geográfico”, con todo lo que ello implica”. De ahí el concepto de “geograficidad”. De ahí su peculiar concepción del Paisaje. De ahí también su defensa de una geografía que no sólo tenga en cuenta la supuesta materialidad objetiva de su campo de estudio, sino también el mundo de los símbolos, de las significaciones, de las percepciones, de las representaciones y de las emociones. El mundo geográfico no es auténticamente accesible más que al nivel de la experiencia vivida, donde lo terrestre y lo humano se ponen de acuerdo en una medida originaria. ¿Qué es lo que se descubre al hombre cuando se le coloca “frente a la tierra”? La relación de los hombres con la Naturaleza, relación existencial que es, a su vez, teórica, práctica, efectiva, simbólica, delimitando precisamente lo que es el mundo. Es esta un anclaje Ontológico, decisivo por las consecuencias que arrastra.

Acaso la geografía no es, a fin de cuentas, una cierta manera de ser invadidos por la tierra, el mar, la distancia, de ser dominados por la montaña, conducidos por la

---

<sup>13</sup> Véase: Kusch. *El pensamiento indígena y popular en América* (1973), los capítulos “Pensamiento seminal”, “Economía seminal” y “Seminalidad infantil”.

<sup>14</sup> Véase: Kusch. *América profunda* (1986). (pp.194-201).

<sup>15</sup> Véase: Kusch. *Geocultura del hombre americano* (1976), el capítulo “La cultura como entidad”. Kusch. *Fenomenología de la sabiduría popular* (1978). -Este tema nos parece fundamental-.

<sup>16</sup> Véase: Kusch. *América profunda* (1986), pp. 158-188.

dirección, actualizados por el paisaje como presencia de la tierra. (Dardel, 2013, p. 22).

Se trata de una “síntesis”, pero en el sentido de una ambigüedad radical que desde entonces nos caracteriza: la de estar y ser en nuestro acontecer. En esto consiste el mentado mestizaje: en estar-siendo, o en ser-estando. Sin embargo, por la misma presión del estar y por la misma violencia del ser, debemos entender esto como un equilibrio inestable, provisorio y ciertamente ambiguo. Como si nuestra existencia histórica -al menos desde 1492- fuera el continuo ensayo de este “así”, todavía demasiado determinado por el miedo impuesto por la presencia de lo extraño en el conquistador y colonizador, a lo tenebroso y a lo sombrío. La urgencia de vivir, que -alguna vez- podrá soltar sus amarras y animarse a vivir y crear un “Estar-siendo-así” desde lo propio, emerge en oleajes, *ires y venires* desde el abismo que significa abandonar el “piso firme” de la Modernidad Occidental.

El insobornable arraigo a la tierra de los pueblos indígenas como geo-comunidad plural, ético-mística, pueblos que saben y esperan en la justicia, puesta en juego al configurar un ethos cultural determinado, permite comprender el poder de la alteridad, del otro y de lo otro.

<b>Wiñay</b>	<b>Raíces</b>
K'apay muñamanta urkupikuna	Aroma de poleo en la montaña
Sincca	Nariz
Taita cunay ninapaypi	Consejo de taitas en el fuego
Shimi	Boca
Caballu manñaman sarak	Caballos a orilla del maizal
Ñawi	Ojos
Sipsicay ancha-tutapicuna	Susurros en la noche oscura
Rinri	Oídos
Shimi sayrimanta kokari	Palabras de tabaco y koka
Yuyal	Pensamiento
Yupijahuapiyupi sachapimanta	Huellas sobre huellas en el bosque
Caru-caru llaktayok	Extraños
Nima runapa huarmiri	Silencio de hombres y mujeres

Huañushca	Muerte
Yahuar pachapura	Sangre en la tierra
Wiñay	Raíces
Ucju	Cuerpo
Wiñay	Raíces (Apüshana <i>et al.</i> , 2014, p.63).

Poéticas de un pensamiento raizal de cuerpos-montaña, consejos de Taitas, cuerpos caídos, sangre derramada en la tierra de cuerpos geográficos –sur. Humanidad contenida en rituales que atañen a sus maneras de coexistir, conocer y significar su estar-en-el mundo-vida, en el mundo-tiempo, en el espacio-tierra. Una singularidad diferencial en la que hacemos lectura de la incesante lucha entre lo que se conserva y lo que se diferencia de sí.

Una fenomenología que toma la experiencia de los pueblos originarios como su hilo conductor, el nosotros a manera de un punto de partida y la intencionalidad simbólica de la conciencia como su estructura propia, lo que nos permite ganar comprensiones que - históricamente- significan para la tradición fenomenológica un acercamiento del proyecto hegeliano de 1807 y del husserliano (sobre todo de su última época). Por eso hablamos de un espíritu intencional y matérico (no absoluto), que se va configurando en una pluralidad de *ethos* diferentes, y hablamos de una intencionalidad simbólica para definir el saber del nosotros en la tierra, la casa, el hogar; para enfatizar, el carácter corporal-tierra del espíritu y el carácter espiritual de lo corporal-matérico.

### **2.1.5. La identidad plural del nosotros que se afirma en el estando.**

La identidad plural del nosotros, en los pueblos indígenas, se afirma originariamente como estando. Es en este sentido que lo latinoamericano se da como una estancia<sup>17</sup>. Es la tierra el correlato siempre presente para el nosotros, en su experiencia originaria de estar. El nosotros-estamos-en-la-tierra es, justamente, la estructuración originaria de cuerpos geográficos que se reafirman en el estar, la intencionalidad simbólica que la define. La tierra

---

<sup>17</sup> En la lógica del “estar”, la “estancia” reemplaza a la “esencia” en la lógica del “ser”. Véase: Kusch, *Fenomenología de la sabiduría popular* (1978).

es el “telón de fondo” de todos sus mitos, es el “símbolo” que de una manera u otra, es lo relatado en cada una de sus historias. Pero la tierra es la casa, el hogar, porque es lo que emerge cuando el nosotros está, o en el estar del nosotros. En el estar que, como consciencia, se desdobra en un “nosotros” -que sabe- y en una “tierra” -lo sabido- sabia.

Es importante diferenciar esta concepción de la Tierra (de la occidental) en tanto naturaleza<sup>18</sup>. Se podría decir que es el ámbito de todo estar posible para un nosotros, donde estar reemplaza, obviamente, la experiencia en el sentido sintetizador cognoscitivo con el que Kant define a la naturaleza. Se podría decir, todavía, que la tierra es el conjunto de todas las “estancias” posibles, es decir, de todo lo que acontece con significado<sup>19</sup>. Es, propiamente, el ámbito de la simbolicidad, donde el nosotros, participa del estar, se lo apropia, lo asimila, lo comprende. La tierra, entonces, se relaciona con la intercorporalidad ético-política que es el nosotros-sur, que la sabe estando. Y, a su vez, el nosotros se define en relación con la “trascendencia” absoluta que es la tierra, que sustrae el estar al manifestarlo. Por eso, la tierra no es el ámbito de lo “dominado”, ni tampoco de lo “inteligible”: es el ámbito de lo simbólico.

#### **Quechua sonccoycaimi**

Purinaymi caranuqapi  
 takipay piscomanta hullilla tamiakuna  
 pponccopay yakumanta chakacunapi  
 runari ima purichiy puyu huaylluy.

Quechua sonccoycaimi

Imaraykucaina tutakuna nuqapi huakyay  
 imaraykukunan chekchipay hanapacha  
 nuqapitapuy  
 imaray kupaccarin katin taki  
 japhuapi usphayay kuna.

#### **Quechua es mi corazón**

Tengo en mi cuerpo  
 El canto de los pájaros anunciando la lluvia,  
 El pozo del agua en la chagra  
 Y el hombre que pasa acariciando la neblina.

Quechua es mi corazón.

Porque ayer la noche me llamaba,  
 Porque hoy el gris del cielo me pregunta,  
 Porque mañana seguiré cantando  
 Sobre las cenizas.

<sup>18</sup> Tanto en su comprensión como “physis”, “natura naturata” o “Natur” en el sentido, por ejemplo de Kant.

<sup>19</sup> Diríamos, a la luz de la lógica esbozada en *Sabiduría popular y fenomenología*, el conjunto de “todas las metáforas posibles”. El acontecimiento significativo para la lógica de la sabiduría popular es la realidad como absoluta. Ricoeur define al símbolo como “acontecimiento significativo” (de donde, el símbolo da que pensar). Véase: conclusión de Ricoeur, *Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal* (1970), “Le symbole donne a penser”, pp.323-332.

Quechua wairacaimi ima cheqquechiy  
kcaytakuna chakatana  
tutacunapi misteriorininari.

Quechua nimacaymi huarmimanta  
chaycama yuyai illaypicuna cuyaymantan  
maña ñankunamanta.

Quechua iphupaycaimi paccarincunamanta  
ssimari ñukanchimanta huañushca.

Quechau sonccopaipi  
ima shaikuna pincuy lluri tinyapura  
caballupaypi pachamanta sacha  
K'apayhuan kiñiwa kamchari  
maipi rimay: ñuKanchi maiki,  
  
ñukanchi cara, ñukanchi rimay,  
ñukanchi taki, ñukanchi atipacuk

Quechua es el viento que desparramó los hilos  
del tejido  
En la noche misteriosa de velas y mecheros.

Quechua es el silencio de la mujer  
Mientras piensa en la ausencia de su amado  
A la orilla de la tulpa... a la orilla de la tierra  
A la orilla de un camino.

Quechua es el rocío de la mañana y la voz  
De nuestros muertos.

Quechua es el corazón  
que se agita entre flautas y tambores  
en el relincho del tiempo milenario  
con olor de Kiñiwa y maíz tostado,  
donde aún decimos: nuestras manos,  
nuestros cuerpos, nuestra voz,  
nuestra música, nuestra resistencia.

Quechua es la tierra madre  
A quien pertenecemos,  
La que abriga la placenta  
Y nos pare al mundo,

En una minga de lucha y lunas permanentes  
(Apüshana *et al.*, 2014, p.97).

Sensibilidad de cuerpos geográficos que expresan un origen, una historia, una lucha y con ello la existencia de un mundo geopoético, de un corazón que brota de la tierra para retornar a ella. En este sentido, el conocimiento del mundo fenoménico del ser-joven indígena en los paisajes del *Abya Yala* aparece no desde la “idea” de la naturaleza, que es una evasión de la tierra y de la geografía, sino, como dice Rodolfo Kusch (1956)<sup>20</sup>:

---

<sup>20</sup> Rodolfo Kusch, El texto está tomado de sus *Anotaciones para una estética de lo americano*. Es él quien, más que ningún otro, insistió en la fecundidad de la categoría del “estar” para pensar la *América Profunda* (así se

“Ofreciendo (a diferencia de la cultura euroasiática) una especie de integración, o más bien de *vegetalización de lo humano*. Y una vegetalización, que no consiste solamente en una elección de la actividad agraria como exclusiva, sino que manifiesta un sentido definitivo e impostergable de un violento compromiso con la tierra, en una medida como no la ha conocido el Occidente. Lo indígena<sup>21</sup> espeja, en este sentido, otra posibilidad de lo humano, que no había sido incluida en el proceso euroasiático. (p.3)

Por eso, al hombre, en América, no lo define una diferencia específica con el animal sino *una ecuación con el espacio*, analógica a la del vegetal<sup>22</sup>.

Los pueblos indígenas de Colombia y de los Andes en general, saben desde una memoria profunda, sus historias más antiguas; desde sus experiencias más diversas; desde los recuerdos y preceptos que están inscritos en sus lenguas, usos y costumbres; y sobre todo, desde el dolor, el maltrato y la incompreensión que la historia desde la Conquista, la historia del capital y de quienes a su nombre lo acumulan, es un proyecto de muerte que terminará por destruir la naturaleza toda, incluida la vida de los seres humanos.

Así como quienes se sienten herederos de los conquistadores niegan y desconocen a la madre indígena que les dio la vida, aquellos que aceptan la propiedad privada de la tierra para ser explotada, se niegan a defender la libertad colectiva y el derecho a la vida.

La resistencia del pueblo nasa en Colombia es un ejemplo frente a todas estas formas de sometimiento, se inicia en el año 1535, cuando la Cacica GAITANA logra acuerdos con los demás pueblos para confrontar al invasor de una manera material y espiritual. Esto mostró que no sería fácil someter a este pueblo henchido de razón por la propiedad territorial, que se levanta para exigir respeto, justicia y verdad, principios básicos que rigen las relaciones entre los pueblos.

---

llama uno de sus mejores libros) de su obra *El pensamiento indígena y popular en América* (2da) (1972). Buenos Aires: I.C.A., 1972; *Geocultura del hombre americano*, Bs. As., García Cambeiro, 1976; *La negación del pensamiento popular*, Bs. As., Cimarrón, 1975.

<sup>21</sup> Nosotros diríamos lo “americano”, para evitar toda sospecha de indigenismo.

<sup>22</sup> Es Kusch mismo quien insiste en esta idea: cfr. *Anotaciones...*, e.c. , p. 3 y 4

### Samay pisccok

Takicay pachamamak jatun rimaypi  
chihuihuincay ima hamuy sachamanta  
shimicay ttilayay ima maskay suttuycaypi  
sonccoruna  
ahihuihuincay ñutu rimaina:  
“Jaku nimapi ñanpura jukuna causaypa  
quihuacuna suyanak ñoqa rimay tutapurakuna  
llanturi  
Ñukanchi ninapay coyllurmanta ima urmay  
ankas ananpachak  
hullilla kcayapacha  
caypi muyupi pillpinntumantak quellu  
tarpuyaku puruncunapi  
tukurita nunacay pisccomanta  
ponccopi mushcoypa”.

### Espíritu de Pájaro

Estos son los cantos de la Madre Tierra en tono  
mayor,  
Son susurros que vienen de bosques lejanos,  
aquellas palabras esquivas que buscan ser gota  
en el corazón humano.  
Son tonos suaves, como si dijéramos:  
“Vamos en silencio por los caminos húmedos  
de la vida,  
la hierba de la esperanza nos saluda entre la  
noche y sus sombras,  
nuestras huellas se abrazan a la tierra y el  
granizo canta  
entre las hojas del árbol.  
Somos fuego de estrellas que se desprenden de  
la bóveda azul  
anunciando el nuevo tiempo,  
aquí estamos tejiendo el círculo de la mariposa  
amarilla,  
sembrando agua en los lugares desiertos,  
en fin, somos espíritu de pájaro  
en pozos del ensueño”. (Apüshana *et al.*, 2010,  
p.19).

*Abya Yala se escucha, Abya se Yala huele, Abya Yala grita, Abya Yala florece, Abya Yala muere, Abya Yala renace y en ella - con ella, Los Cuerpos Geográficos-Sur.* Una poética de los lugares en una cartografía conmemorativa de actos de elaboración de un mundo, una manera corporal de situarse a sí mismo en el mundo y de acogerlo dentro y expresarlo hacia afuera como íntimamente conocido y vivido; un mundo de conocimientos locales que se expresa como conocimiento poético; un espacio- tiempo de lugares, interconexiones, intercambios, viajes, recuerdos, miedos, nostalgias y posibilidades. Un mundo que enuncia un continuo diálogo poético, un diálogo en desplazamiento de encarnaciones de las geografías de la diferencia de lo que son.



El punto de partida del “derecho a la igualdad” en la Constitución Política del 91, fórmula clásica de inspiración aristotélica, según la cual “hay que tratar igual a lo igual y desigual a lo desigual”<sup>23</sup>, se tradujo como un deber del Estado colombiano establecer medidas desiguales con el fin de reestablecer una condición de igualdad material que el devenir histórico del conflicto armado en Colombia ha perturbado.

En efecto, esta fórmula requiere un desarrollo posterior que permita aclarar sus términos. Esto se debe a que, como la ha afirmado Bobbio (1995), el concepto de igualdad es relativo, por lo menos en tres aspectos:

- a) Los sujetos entre los cuales se requiere repartir los bienes o gravámenes.
- b) Los bienes o gravámenes a repartir.
- c) El criterio para repartirlos.

En otras palabras, hablar de igualdad o desigualdad, siguiendo alguna variante de la fórmula clásica (como la contenida en el artículo 13 de la Constitución Política), tiene sentido en la medida en que se respondan las siguientes tres preguntas: ¿igualdad entre quiénes?, ¿igualdad en qué?, ¿igualdad con base en qué criterio? Los sujetos pueden ser todos, muchos o pocos; los bienes a repartir pueden ser derechos de prevalencia (campesina) y preexistencia (indígena), restitución de tierras, etc.; los criterios pueden ser la necesidad, el mérito, la clase, la raza, etc.

Es así, como la asimilación de etnicidad y cultura en el texto de nuestra Constitución ha permitido un reconocimiento sustantivado en rasgos y prácticas de una supuesta diferencia visible que niega que la diferencia étnico racial de indígenas, campesinos y afrodescendientes anide en relaciones históricas de subordinación, en las que confluyen de manera compleja la desigualdad social y diferencia cultural territorializadas conforme a arreglos del poder del Estado (Giraldo, 2017).

Factores como la concentración de la tierra, el uso inapropiado del suelo, los conflictos de manejo y uso de las tierras y las afectaciones del conflicto armado interno han

---

<sup>23</sup>Aristóteles. Política III 9 (1280<sup>a</sup>): “por ejemplo, parece que la justicia consiste en igualdad, y así es, pero no para todos, sino para los iguales; y la desigualdad parece justa y los es en efecto, pero no para todos, sino para los desiguales”.

reducido y deteriorado el hábitat de las comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas, motivando, en algunos casos, su abandono y hacinamiento en pequeñas áreas territoriales.

Emplazados por otros tiempos, los del Estado Nación, con políticas multiculturales que actualizan otras visiones geográficas, políticas y sociales excluyentes, herederas del ordenamiento colonial y republicano basado en oposiciones binarias -indio/campesino, rural/urbano, centro/periferia, cultura/naturaleza- funcionales para articular el poder que se replica en buena parte de la sociedad colombiana.

Políticas multiculturales que han sido facilitadoras exitosas de la expansión del dominio del Estado, porque han dado lugar a una multiculturalidad estatalizada en dos vías: política del Estado que promueve la diferenciación como forma de integración; y, grupos diferenciados que reclaman espacios en la aplicación y ejecución de esas políticas diferenciales.

Son los grupos étnicos del país los que han conocido y padecido de manera histórica las consecuencias de lo que hoy llamamos desplazamiento forzado, las reconfiguraciones de sus culturas en función de la violencia y los que han experimentado la pérdida de sus referentes culturales y sus territorios. En este panorama, los principales cambios se verifican en la manera cómo hoy, las agencias del Estado desarrollan estrategias de atención a las poblaciones étnicamente marcadas y, mediante su aplicación, reconfiguran las relaciones de estas con el aparato estatal. En este contexto, una etnografía del Estado debería dar cuenta de cómo en el país esas nuevas burocracias y sus nuevos programas reconfiguran el paisaje, perfilan las nuevas relaciones Estado-grupos étnicos y transforman con su acción las nuevas estrategias políticas y culturales de resistencia.

### III. Cuerpos caídos

“Nos enterraron para aniquilarnos, sin saber que éramos semilla y germinamos...”

(Oralitura Nasa)

#### 3.1. El terraje

“Aquí reposa el indio Quintín Lame, quien dedicó su vida a luchar contra la justicia”

(epitafio en la tumba de Q.L)

“Manuel Quintín Lame había nacido el 26 de octubre de 1880 en la hacienda “Polindara”, en inmediaciones de Popayán. A comienzos de siglo la familia Lame, de filiación conservadora, fue objeto de persecuciones, que le costaron la vida a Feliciano Lame, hermano de Quintín, asesinado por bandas liberales. Quintín fue enrolado en el ejército conservador y en calidad de ordenanza del general Carlos Albán permaneció en Panamá durante un año. En 1901 fue trasladado a Tierradentro, en donde participó en el control de las guerrillas liberales que asolaban la región. Su permanencia en el Ejército y sus posteriores viajes a la ciudad de Bogotá, en donde sostuvo entrevistas con congresistas y personalidades políticas, entre ellos el Ministro de Relaciones Exteriores, Marco Fidel Suárez, por quien Quintín expresó siempre su admiración, le otorgaron una visión de la política y la sociedad que no eran comunes entre los indígenas de su época. Esto, sumado a sus conocimientos de la legislación colombiana, realzó su figura y contribuyó a la construcción de la imagen del caudillo que habría de ser el alma del levantamiento de 1916”<sup>24</sup>.

“Al iniciarse el siglo XX, la presión sobre la mano de obra indígena se expresó en un aumento sustancial de las obligaciones de los terrajeros para con la hacienda y en la disminución de zonas libres de cultivo, que fueron retomadas por los propietarios y destinadas al incremento de la producción de café y a la expansión de la actividad ganadera. En estas condiciones, numerosas familias indígenas fueron obligadas a abandonar sus mejoras y emigrar hacia las tierras altas, o a trasladarse a otras haciendas, en un intento infructuoso por lograr acuerdos menos gravosos como terrajeros. Una de estas familias que transitaba de una hacienda a otra

---

<sup>24</sup> Castrillón Arboleda, Diego (1973). *El indio Quintín Lame*. Bogotá.

era la de Mariano Lame y Dolores Chartre, indígenas paeces migrantes de Tierradentro, quienes con sus ocho hijos se asentaron como terrajeros en cinco haciendas, entre 1880 y 1900, período durante el cual vieron subir el terraje hasta doce días por mes”<sup>25</sup> (Peñaranda, Daniel. 2015, pág 116).

Para entonces, la población indígena del Cauca se debatía entre la pobreza y el terraje en las grandes haciendas. Los resguardos que habían sobrevivido mantenían largos procesos judiciales ante el Estado central y las autoridades locales para evitar su anulación. De otra parte, el asentamiento de colonos blancos, que reclamaban como baldías tierras de resguardo, se había convertido en una fuente de continuos conflictos<sup>26</sup>.

En los primeros años de la historia colonial Popayán era una región fronteriza, rodeada de etnias que hacían resistencia a los españoles. Los españoles conquistaron el valle de Pubén, donde esta Popayán y las laderas occidentales de la cordillera central en la mitad de la década de los treinta del XVI, pero no lograron imponer la autoridad europea a las etnias de la zona. Los siglos XVII Y XVIII fueron un periodo de dispersión y de reasentamiento forzoso en las haciendas de Popayán, muchos indígenas fueron desplazados de sus territorios por los encomenderos.

La Corona emitió concesiones de tierra que sumaban miles de hectáreas a largo de esta frontera, cuyos límites no siempre estaban claros, los nuevos propietarios tampoco contaban con quien las trabajara; gran parte de la mano de obra que se introdujo para trabajar en las haciendas eran nasas, bajo la modalidad del terraje<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Peñaranda Supelano, Daniel Ricardo. *Guerra propia, guerra ajena. Conflictos armados y reconstrucción identitaria en los Andes colombianos. El movimiento armado Quintín Lame*. Bogotá: CNMH-IEPRI, 2015.

<sup>26</sup> Findji, María Teresa y Rojas, José María (1985). *Territorio, economía y sociedad paez*. Cali.

<sup>27</sup> La literatura existente sobre la vida y lucha de Manuel Quintín Lame es bastante escasa, se encuentran breves abordajes sobre la vida de Quintín Lame y sobre la historia del pueblo nasa en algunas obras autoría de Antropólogos y Sociólogos que se citan entre sí y cuyos textos se enfocan en las problemáticas de la población campesina en la historia de Colombia, las luchas por el territorio y los movimientos guerrilleros. Para los investigadores del pensamiento histórico, la preocupación ha estado centrada en las distintas metodologías que pueden ser utilizadas para su examen o en la necesidad de distinguir entre mito o historia. Lo que nos lleva a preguntarnos sobre la “política de la memoria”, sumado a las diferencias sustanciales entre una historia eurocéntrica y una historia nativa.



Fotografía 1. *Terrajeros de El Chimán, en épocas del terrateniente Mario Córdoba, descansando mientras novelean al fotógrafo.*

Fuente: la terrajería que nos tocó vivir [Muelas, 2005, p. 165]

Para conocer la forma y el impacto que esto tuvo sobre las comunidades, cobra especial relevancia las memorias dictadas por el mismo Quintín Lame a Florentino Moreno, su secretario indígena personal; el resultado es el texto titulado “*Las luchas del indio que bajo de la montaña al valle de la civilización*” (Lame, Q. 1973)<sup>28</sup>. Dicha publicación fue solicitada por la comunidad Páez a la editorial Rosca de Investigación y Acción Social, creada en aquel entonces por el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda.

Los manuscritos de Quintín Lame son el reflejo de un hombre que se educó en contacto directo con la naturaleza, trabajando la tierra, sufriendo la discriminación y el desprecio, la tortura y el destierro. En “*la bola que rodo en el desierto*” uno de sus manuscritos del 1 de mayo de 1963, Lame reitera tres de los temas centrales en su lucha: la denuncia de las injusticias y persecuciones de las que fue víctima en los departamentos de Tolima y Cauca; la falacia de la vida jurídica como medio eficaz de conseguir la reivindicación del indio; y la superioridad de la inteligencia indígena educada y formada en contacto directo con la

---

<sup>28</sup> El manuscrito de Lame fue editado por Gonzalo Castillo, quien escribió un ensayo biográfico en la introducción al texto.

naturaleza (la universidad montés, como el la denominaba) en oposición a la crueldad de los conquistadores de la civilización blanca y de su falsa ciencia.

Para Quintín, el desenlace del 12 de octubre de 1942 tuvo los visos de ser, entre otros, un contrabando anti-jurídico. Alcaldes departamentales y municipales, jueces y tribunales del Cauca, Tolima y Huila, todos ellos avalaron delitos que se le imputaban a Quintín: concusión, abuso de la autoridad y usurpación de funciones públicas, denegación a cabildos, falsedad en documentos, delitos contra la economía, industria y comercio y delitos contra el sufragio y la libertad, ninguno de ellos pudo ser demostrado ante los tribunales.

Quintín Lame escribía y se dirigía al Procurador General de la Nación, al Ministro de Justicia, a los Presidentes de los Tribunales Superiores de Justicia del Cauca, Ibagué y Tolima, pero todo terminaba en lo que el propio Q.L denominó el “contrabando antijurídico”.

“Nosotros los denunciemos, pero el primer Magistrado Dr. Guillermo León Valencia aceptó los crímenes, los asaltos, los incendios, el injusto cobro ilegal de los impuestos violando los artículos 155 y 156 del código penal. Pero este indígena que recibió educación debajo de las sombras de ásperas montañas, dirigió un carta al señor abogado y defensor de las Soberanía Nacional que es el Honorable Senado Colombiano, invitándolo a que diéramos el grito a pulmón abierto: “viva la defensa de la verdad y la justicia Colombiana” pero hasta hoy 1 de mayo de 1963 no me han contestado” (Lame, Q. pág. 43).

La historia de Quintín Lame muestra cómo y porque, los jóvenes nasa del Departamento del Cauca viven con sus muertos y mueren con los vivos. El segundo manuscrito “El derecho de la mujer indígena en Colombia” que apareció el 18 de mayo de 1927 como publicación número 1 del movimiento de mujeres indígenas, encontramos una refrendación del valor cultural de la figura “semillas de vida”; de la tierra a la vida y de la vida a la tierra, viviendo con los muertos y muriendo con los vivos. Cuerpos caídos es, por lo tanto, la historia de un proceso individual y social de un pueblo que se sitúa entre el pasado y el presente, pero produciendo implicaciones directas sobre su futuro.

“De los vientres del sexo femenino indígena nacerán nuevas flores de inteligencia que llamen la atención a toda la civilización de explotadores, calumniadores usureros y ladrones quienes han desterrado de los bosques, de las llanuras y de las selvas a nuestros padres, hijos

y esposos; engañándolos con licores alcohólicos para poderlos despojar de sus hogares, de sus cultivos y de sus tierras” (Lame, Q. pág. 21).

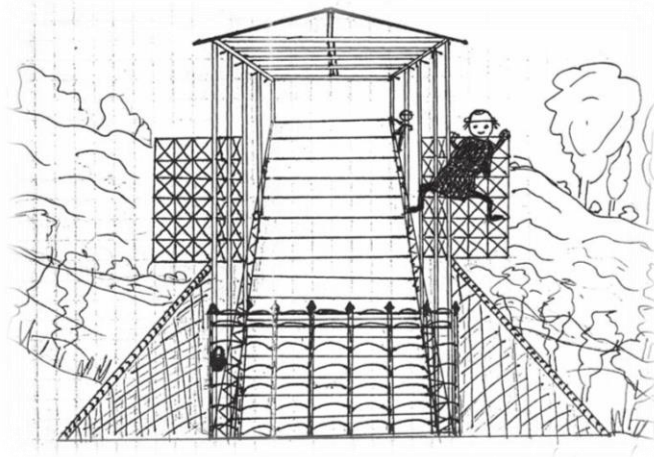
Completa esta trilogía el manuscrito “Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas” del 29 de diciembre de 1.939. “Este contiene sus memorias como luchador incansable en defensa de su raza, cubre tres décadas, desde 1.910 hasta 1.939 cuando termino de escribirlas. Este manuscrito denuncia las arbitrariedades del Ministerio Público contra los indígenas, pero lo más importante es lo que contiene de afirmación del mundo indígena: su prehistoria, la exaltación de su inteligencia natural que se nutre de las lecciones de la naturaleza y el llamado a conquistar sus derechos, principalmente la tierra y su cultura” (notas del editor Gonzalo Castillo, pág. 53).

“Aquí se encuentra el pensamiento del hijo de las selvas que lo vieron nacer y que se crio y se educó debajo de ellas como se educan las aves para cantar...porque ahí en ese bosque solitario se encuentra el libro de la filosofía; porque ahí está la verdadera poesía, la verdadera filosofía, la verdadera literatura, porque ahí la naturaleza tiene un coro de cantos que son interminables, un coro de filósofos que todos los días cambian de pensamientos pero que nunca se saltan las murallas donde está colocado el Ministerio de las leyes sagradas de la Naturaleza Humana” (Lame, Q. pág. 71).



Fotografía 2. *Batalla contra el Olvido.*

Fuente: tomada del libro de Jaime Ardila y Camilo Lleras



Dibujo 1. *Batalla contra el Olvido.*  
de Bárbara Muelas Hurtado.

En la obra Diego Rivera “La Liberación del peón”, el pintor muestra el modo como los españoles obligaron a los indios a trabajar la tierra en Mexico. Vigilados, castigados, despojados de lo que fuera suyo como primeros habitantes americanos, explotados y reducidos en su condición de terrejeros, una historia común para los indígenas de los Andes.





Pintura 3. La liberación del peón 1931.  
Fuente: Tomada de Diego Rivera<sup>29</sup>

### 3.2. Testimonio del Taita Javier Calambas sobre Manuel Quintín Lame

Cuenta el Taita que:

Manuel Quintín Lame es nacido en una de las fincas de un gran terrateniente del cauca Ignacio Muños quien era el dueño de Calaguala hoy recuperado, ahí llegaba mucha gente de Tierradentro. Ahí había varias cuadrillas de 20 o 30, 40 personas, en cada sitio había un mayordomo encargado de los trabajadores. Ahí llegó un muchacho de Tierradentro y tenía que pagar, ahí le preguntan al muchacho usted cómo se llama y él decía Lame y siempre que le preguntaban decía lo mismo, como en ese tiempo no se hablaba español... entonces el patrón dijo este muchacho no ha sido bautizado entonces lo vamos a llamar Mariano Lame. El sigue trabajando ahí, los adultos se devolvieron para sus tierras, pero él siguió trabajando, ya creció ahí, cuando creció consiguió una novia y se casa ahí. El patrón le da una vivienda y que esté trabajando, jornaleando y pagando terraje, porque cuando le dan tierras cada mes tiene que pagar terraje para poder seguir viviendo ahí. El primer hijo que apareció le da el nombre de Manuel Quintín Lame, ahí creció y cuando ya tenía edad lo mandan al ejército, él pagó servicio militar y cuando llegó el venía con más fuerza y decía ‘nosotros somos indios y las tierras son de nosotros y ¿por qué nosotros somos terrasgueros?’. Entonces empezó a hablar y a recorrer en las comunidades. Entonces, recorre a Tierradentro y el empezó que era de Tierradentro y que las tierras de los resguardos hay que tener título de los resguardos entonces Manuel Quintín se encuentra con unos mayores que habían estado con Juan Tama y hablando de las tierras y que Juan Tama estaba colaborando en organizar todos los resguardos con sus respectivos títulos y así en esa manera encontró el trabajo de Juan Tama. Ya Manuel tenía más ánimo para animar a la gente ‘tenemos que defender nuestras tierras con resguardos indígenas’ empezaron a recorrer, en Paniquita era en 1930 ya aparece un presidente Liberal que era Enrique Olaya Herrera, entonces a uno de la comunidad de Paniquita lo mandan

---

<sup>29</sup> <https://www.moma.org/interactives/exhibitions/2011/rivera/es/content/mural/liberation/detail.php>, recuperado 11/02/2018

a Rusia para que practique en defensa de los indígenas y se fue y regresando el empieza organizando ligas campesinas, entonces ya Manuel Quintín estaba caminando ya en las comunidades y se entrevista con José Gonzalo Sánchez, ya como él sabía cuál era el problema de las comunidades entonces se unieron y empezaron a hacer reuniones en su vereda que llama Campo Alegre del resguardo de Paniquita.

Ahí empiezan a hablar de las tierras, entonces mi papá como es en gran Chiman él ya sabía que esa tierra era de nosotros y que había sido ganado y que habían hecho título del resguardo desde 1912 llega en las manos de la comunidad, entonces mi papá andaba en esas en cómo volver a luchar...entonces empieza a entrevistarse con Manuel Quintín, salía de noche a Paniquita, salía a Pitayo donde ellos celebraban las reuniones pero entonces a mi papá los mismos familiares le informan que este tipo anda con los comunistas y entonces a mi papá lo expulsan en 1937, entonces en esa manera Manuel Quintín fue muy conocido a mi papá y por eso ya en 1937 ya oímos noticias de que Manuel Quintín lame es muerto y nosotros ya teníamos nuestra finca cooperativa desde 1934, entonces nosotros fuimos a Ortega, llegamos a la casa donde él vivió Manuel Quintín a visitar a la familia y visitamos y charlamos; entonces dijeron que a él no le dejaron sepultar en el cementerio de Ortega que tuvieron que llevar al borde de una peña y éramos cinco, cinco personas. Manuel Quintín paso también al Tolima, él organizó también a los compañeros pijaos, allá también ellos tienen sus cabildos hay pocos en el 70 y 71 nos citaron y nos reunimos con ellos en Ortega que ellos necesitaban organizar dos cabildos, fuimos con ellos allá y empezamos a organizar el cabildo y hoy ello son como 25 cabildo entonces por esa razón Manuel Quintín fue uno de los que le dio vida a las comunidades indígenas, pero él no vivió acá en el Cauca sino que estuvo en el Tolima, eso es lo que alcance a oír y lo que conversamos con los compañeros pijaos y también alcancé a oír que el también organizó a toda la gente, pero lo primero que organizó fue a las mujeres que decían que a las mujeres el enemigo no perseguía por eso Manuel Quintín organizo un grupo de mujeres y de esa manera dejó organización.

### 3.3. Mujeres ombligadas al territorio

El fenómeno fundamental de la edad moderna es la conquista del mundo como imagen, que el hombre se convierta en imagen es exactamente el mismo proceso por el que el hombre se convierte en sujeto dentro del ente.

“es solo porque el Hombre se ha convertido en sujeto de modo general y esencial, y en la medida que eso ha ocurrido, por lo que a partir de entonces hay que plantearle la pregunta expresa de si quiere ser un YO limitado a su gusto y abandono a su arbitrariedad o el *nosotros* de la sociedad, si quiere ser como *individuo* o como *comunidad*, si quiere ser una persona dentro de la *comunidad* o un mero miembro de un grupo dentro de un organismo, si quiere y debe ser como Estado, Nación y Pueblo, o como humanidad general del hombre moderno. Solo allí donde el hombre ya es esencialmente sujeto, existe la posibilidad de caer en el abuso del subjetivismo en sentido del individualismo. Pero del mismo modo, solo allí en donde el Hombre *permanece* sujeto tiene sentido la lucha expresa contra el individualismo y a favor de la comunidad como meta de todo esfuerzo y provecho” (Cortés H, Leyte A, 2010. p. 15). Traducción de: Martin Heidegger – Caminos de Bosque –

El entretejido de ambos procesos que hace que el *mundo* se convierta en *imagen* y el Hombre en *subjectum*, una meditación que no es ni necesaria para todos ni realizable o tan siquiera soportable por todos. El concepto de mundo, tal como se desarrolla en “*ser y tiempo*” solo puede comprenderse desde el horizonte de la pregunta por el “*ser ahí*” -Da-Sein- pregunta que por su parte permanece incluida dentro de la pregunta fundamental por el sentido del ser (no del ente).

Hölderlin ya lo sabía. Su poema titulado “A los Alemanes” concluye con estas palabras:

#### A los Alemanes

En verdad, nuestro tiempo de vida está  
estrechamente limitado.  
Vemos y contamos la cifra de nuestros años.  
Pero los años de los pueblos  
¿qué mortal los ha visto?

Si tu alma alza nostálgica el vuelo por encima  
de tu propia época, tú en cambio permaneces triste  
en la fría ribera  
junto a los tuyos y jamás los conoces.

(Heidegger citando a Hölderlin en: la época de la imagen del mundo, 1938)

Hemos venido afirmado que la crisis actual del concepto de cultura es la crisis contemporánea del *concepto de sujeto*. Al incluir algunas historias sobre *Alejandra*, *Aida Quilcue*, *el Taita Javier Calambas* y *Nasa ñ'us*, ya sea desde sus biografías o desde sus autobiografías, buscó mostrar la necesidad de pensar la subjetividad desde una raigalidad fenomenológica, como lo plantea Heidegger en “la época de la imagen del mundo” y también Hölderlin quien en este poema “A los Alemanes”, muestra el abismo que se abre a nuestros pies, cuando la subjetividad se reduce a un YO en el ejercicio de comprender una cultura; la de un individuo al margen de su tiempo y de su comunidad.

Porque el concepto de cultura que está en crisis es el que concibe la subjetividad desde el modelo yoico (en última instancia: la individualidad). No se trata de oponer a la identidad antropocéntrica, etnocéntrica, narcisista, débil, la *diferencia* que descentra al hombre, a la cultura, al ego y a la ciencia misma. Se trata de contraponer dos modos de comprender la identidad. Uno que respete la diferencia y otro, justamente al habitual en Occidente, que no la respete.

En algún sentido, se podría decir que la comprensión de la cultura está dependiendo del modo de entender la “subjetividad” (o el agente), la “objetividad” (o la materia) y la “relación” (o la experiencia). Desde este lugar la cultura es, pues, lo que un sujeto logra al relacionarse con un objeto.

En esta manera determinante de concebir la lógica o discurso o palabra, del *yo realizado*, la cultura consiste, mirada desde el individuo, en que éste se apropia de lo que tiene delante, asimila su naturaleza inorgánica y se la posesiona. Y esto, desde el lado del espíritu universal como sustancia no es otra cosa que el darse para sí una autoconciencia, el producir su devenir y su reflexión en sí mismo.

Cuando conocí a Alejandra Legarda Quilcué egresada de la I. E. A. *Sa't We'sx Zuun* y estudiante de Comunicación de la PUJ-Cali, una de las integrantes del equipo con quienes visitamos los resguardos, quien me apoyó en las conversaciones con Esmilson Huetia Fince (indígena nasa, docente de la institución educativa agroforestal *Sa't We'sx Zuun de Nasa Yuwe*), con su madre Aida Quilcué Vivas (actualmente consejera de Derechos Humanos y Paz de la Onic); conversaciones que giraron en torno a la vida y lucha política de la Cacica la Gaitana y Manuel Quintín Lame, encontré que dichos testimonios están encarnados en los *cuerpos caídos, cuerpos geográficos-sur en los paisajes del Abya Yala*<sup>30</sup>.

¿Pero quién es Aida Quilcué?



Fotografía 3. *Aida Quilcué y Boaventura Sousa reunidos con el CRIC en Popayán, 2017*  
Fuente: Monica Marion Cataño

Esta fotografía se tomó en el conversatorio con Boaventura de Sousa Santos en la *VIII Asamblea de Estudiantes de la UAIIN-CRIC* que se realizó el día 9 de junio del presente año en las instalaciones de la universidad autónoma indígena intercultural-UAIIN-CRIC, junto a Aida Quilcué, conversatorio sobre la construcción de paz en Colombia, desde el movimiento indígena.

---

<sup>30</sup> Los audios de estas entrevistas que se realizaron en el mes de julio del año 2016 se pueden escuchar en el siguiente link. <https://goo.gl/wVjdCb>.

Aproximaciones a nuevas prácticas interpretativas, conexiones y ensambles en contextos de violencia y transición, discusiones sobre la *reflexividad situada*, *las éticas colaborativas*, *el diálogo de saberes* y *las epistemologías de frontera* para pensar las particularidades de los escenarios locales nuestros, entreverados por lógicas del conflicto armado, político y social; pero también por condiciones de discriminación, violencias cotidianas y estructurales, estigmatización, desigualdad, victimizaciones permanentes, persecuciones políticas, movilizaciones, administraciones del dolor, manufacturaciones estatales de las esperanzas y futuros.

Aida Quilcue es una de las grandes defensoras de los derechos de los pueblos indígenas de Colombia, en sus intervenciones públicas habla con reiterado énfasis sobre la memoria, no simplemente como un dispositivo de recuerdo de hechos victimizantes, sino como un acto político experiencial y de transformación. Porque para el pueblo nasa, las comunidades nacen y tejen y no solo padecen.

Aida Quilcué nace en La Troja, una vereda del resguardo de Mosoco, como para todo indígena nasa, su vida en el movimiento empieza con su nacimiento, un momento marcado con la siembra del ombligo. Sin embargo, el compromiso organizativo de Aída se afianzó con la tragedia de 1994, cuando debió salir de su tierra en calidad de damnificada por la avalancha del río Páez.

En marzo del 2007 Aída fue escogida por las asociaciones de cabildos: Juan Tama y Nasa Cha-Cha (del oriente del Cauca) como representante de esa zona del departamento a la Consejería del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Por primera vez en la historia de esta organización, fundada en 1971, una mujer es nombrada en este cargo.

En el año 2008, Aída lideró la minga que durante varias semanas movilizó a decenas de miles de indígenas hacia Bogotá para exigir el cumplimiento de los acuerdos con los pueblos indígenas del Cauca.

En retaliación por ese liderazgo, el 16 de diciembre de 2008 fue asesinado su compañero Edwin Legarda y padre de su hija Alejandra Legarda Quilcué; meses después, su hija también fue víctima de un atentado que la Consejería mayor CRIC denuncia ante la comunidad nacional e internacional. El 10 de septiembre de 2011, el Juzgado Segundo penal

del circuito especializado de Popayán condenó a pena de 40 años de prisión a seis miembros del Ejército Nacional involucrados en el homicidio. Hechos que obligaron a Aida Quilcué a usar un esquema de protección, pero ella se negó a ser escoltada por la fuerza pública y su esquema está integrado por la Guardia indígena, tanto para ella como para su hija.

Hoy más que nunca sentimos cerca la paz, aunque esta se encuentra sitiada por una serie de acciones que van en contravía de los Derechos Humanos y del derecho internacional humanitario, afectando la vida de las comunidades de manera directa; pese a ello mantenemos en el tiempo la práctica y la visión de una construcción de paz integral desde territorio (Consejo Regional Indígena del Cauca [CRIC])

Es clara la necesidad de estructurar estrategias de acción y participación inscritas dentro de los planes de vida de la comunidad y que deben partir del reconocimiento como pueblo indígena nasa, dentro del que se enmarca la pervivencia en el tiempo y el logro de la armonía, los cuales se consiguen mediante la relación que establecemos con los mundos y los espacios que conforman nuestra casa KIWE, el gran territorio que nos legaron nuestros mayores, se establece en las Semillas de vida (CRIC).

También conocimos a *Nasa ü'us*<sup>31</sup> joven nasa del resguardo de Tierradentro hablando sobre sus orígenes dice:

“En los pueblos indígenas la vida es tomada como algo integral. La semilla, entendida como la vida que fecunda, nace, recorre y vuelve de nuevo a su territorio; en un mundo en constante contacto no sólo con los primeros agentes educativos sino con todo su entorno espiritual que centra sus bases en la trasmisión de valores que se imparten desde la casa en un proceso de constante interacción entre mundos terrestres y espirituales. Es así como los niños deben estar inscritos en el proceso familiar y social de cada comunidad. Su aprendizaje básico se hace al lado de la familia y de las autoridades espirituales, de los seres que lo rodean en una relación con la naturaleza. Por eso decimos que “los niños son semillas de vida” y que para que puedan crecer deben de proporcionarse unas condiciones básicas, debe de ser sembrada en buena época para que sea resistente a las dinámicas del medio, estar bien abonada para que

---

<sup>31</sup> Seudónimo que significa “corazón del Nasa”

sobreviva a las enfermedades, de esto depende el resto de vida, tiene que ver con el tocar, mirar, cantar, aconsejar y danzar, tal cual como se hace con el maíz tierno. Esto con el fin de formarse como personas autónomas y capaces de liderar procesos en pro de su propia comunidad.” (*Nasa ü'us*)



Fotografía 4. *Nasa ü'us, Tierradentro 2015*  
Fuente: *Nasa ü'us*

En estas breves historias, de algún modo la subjetividad (el tiempo, la historia, el sentido) resulta de las impresiones, decimos que los espacios (las “imágenes”) se imprimen en nosotros configurando nuestra exterioridad, lo que somos pero no podemos percibir, lo que constituye nuestra apariencia y nuestra presencia pero que nosotros no podemos presenciar. “Los Espacios son las afecciones irreductibles a los conceptos del Yo-Pienso como conciencia, los instrumentos con los que la Naturaleza dibuja en el paisaje la subjetividad” (Pardo; 1991, pp. 8-19).

En la diversidad de estas narrativas la cultura es simplemente espiritualización de la naturaleza, liberando al - concepto de cultura - de la exterioridad y necesidad que él mismo se ha dado en el espacio y el tiempo. Es por esto que cualquier desfase entre la racionalidad científica y la racionalidad política es signo de una profunda crisis cultural que se manifiesta, fundamentalmente, en *la marginación* en que quedan el arte, la espiritualidad y la filosofía, que en cuanto formas de la autoconciencia en lo absoluto quedan enfrentadas a la finitud del



conflicto cultural -que entonces le es extraño- y no lo pueden expresar (sólo pueden expresar su síntesis).

La crisis, entonces, es una crisis de la subjetividad científica, de la subjetividad política y de la subjetividad “absoluta” (la del arte, la espiritualidad y la filosofía). Pero, en el fondo, es la crisis de la idea misma de una subjetividad modelada sobre el “yo”, es decir, sobre una identidad absoluta porque se mantiene en la diferencia (que es, entonces y solamente, autodiferenciarse). La razón moderna no es sino el “yo” que sabe que la “naturaleza” no es lo otro sino el sí mismo producto de su *libertad*. El Estado moderno no es sino el “yo” que sabe que la “ley” no es lo otro, sino el sí mismo producto de su *soberanía*. El arte moderno no es sino el “yo” que sabe que la “exterioridad” no es lo otro sino el sí mismo producto de su *expresión*. La religión moderna no es sino el “yo” que sabe que la “interioridad” no es lo otro sino el sí mismo producto de su *manifestación*. La filosofía moderna no es sino el “yo” que sabe que lo “absoluto” no es lo otro, sino el sí mismo que se sabe a sí mismo, es decir, autoconciencia.

### **3.4. El legado**

Las luchas de Quintín Lame fueron retomadas 50 años más tarde por los indígenas del Cauca; el programa de 7 puntos del CRIC corresponde en lo fundamental con las reivindicaciones levantadas por Lame: recuperación de los resguardos, no pago del terraje, recuperación y fortalecimiento de los cabildos, respeto a la cultura propia. El programa del CRIC incluyó un punto que no planteaba Quintín: el nombramiento de maestros indígenas para las escuelas de los resguardos. Esta exigencia se cambió luego por la de educación propia que, finalmente, se ha convertido en etnoeducación.



Fotografía 5. *Quintín Lame (centro) detenido por la policía colombiana, junto a sus compañeros indígenas de lucha, por liderar un levantamiento rebelde agrícola en El Cofre, Cauca, en 1915.*

Fuente: Tomada de la Gran Enciclopedia de Colombia del Círculo de Lectores, tomo de biografías. Ficha Bibliográfica: Lame, Manuel Quintín, Autor: Herrera Ángel, Marta, Biografías Biblioteca Virtual del Banco de la República.

El esfuerzo de Quintín Lame despertó la conciencia e identidad indígena, por lo que de manera clandestina continuaron las reuniones en diferentes sitios del Cauca, se consolidaron alianzas especialmente con la Asociación de Usuarios Campesinos (ANUC), y todo ello permitió el surgimiento del CRIC en 1971, en el municipio o resguardo de Toribío, con una plataforma de lucha tan clara, que aún en nuestros días encuentra absoluta validez<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> El informe *Guerra propia, guerra ajena - Conflictos armados y reconstrucción identitaria en los Andes colombianos - El Movimiento Armado Quintín Lame* de Ricardo Peñaranda es la más completa historia de un movimiento armado indígena único en América Latina. Investigación que duro cerca de 20 años, múltiples entrevistas con los protagonistas, las comunidades y sus autoridades y una exhaustiva búsqueda documental; Ricardo Peñaranda traza el recorrido del Movimiento Quintín Lame: desde que funcionaba como autodefensa indígena, mucho antes de darse a conocer, el 5 de enero de 1985, con una toma a Santander de Quilichao, conjunta con el tristemente célebre grupo Ricardo Franco, disidente de las FARC, hasta su desmovilización en 1991. Este texto da cuenta de los nexos orgánicos entre el Quintín y el mundo indígena del Norte del Cauca; el

## Hatun sonccopay Quintin Lame pawaymanta

Lloccay urdus intipura tamiacunari  
Chaki tacyak ñawi tuquiri  
Muyuyñan Taita quintín  
qan ucju yanapay  
qnimanshuk churo kcakyapa  
Chacmayri llaquipak huicsan.

Chaypimanta paccariok qan atipanacuy  
Ima ñukanchicay atipanacuy  
Nanaypari piñascay qanpi pachacaqque  
muñayniokta  
paquik coysu pachacuna piñascaypa  
llaquiycuna terrazguerocay  
hinari chimpay ñanpay  
munaniokpak runaqanta.

Urkumanta yachay chaki qan tacyak  
wairapayri reksik hatum sonccopay pahuaymanta  
yakupay Cauca cahuakrikuk yachak  
yahuarpa hichhay runallaktaman.

Icha killacuna ima pallayta ric-chascca  
pay-payllacunapi tutupunchau  
reksiyca manaycuna ucju-ucju  
ima cjamauyta runalla.

## El alto vuelo de Quintin Lame

Trepando montañas entre el sol y la lluvia  
con pasos firmes y ojos inquietos  
hiciste camino, Taita Quintin;  
Tu cuerpo prestaste  
a un espíritu hijo del trueno  
y labraste la tierra para sentir sus entrañas.

De ahí nacieron tus luchas  
que son nuestras luchas,  
y del dolor de ser cautivo en tu propia tierra  
te liberaste.  
Rasgaste las vestiduras del sometimiento,  
sentiste la vergüenza de ser terrazguero  
y así marcaste el camino para liberar a tu gente.

Las montañas saben de tus pasos firmes  
y el viento conoce de tus largos vuelos,  
el río Cauca es testigo  
de la sangre vertida de tu pueblo indio.

Quizá la luna que te cogió despierto en las altas  
horas de la noche  
sepa reconocer los dolores profundos  
que masticaste a solas. (Chikangana, 2010, p.25)

El alto vuelo del joven Quintin Lame es la historia de los Cuerpos geográficos -Sur, es la huella que siguen los jóvenes nasa en el norte del Cauca. Tiempo heredado, tiempo

---

potencioso proceso de recuperación de una identidad que les fue negada a los paeces y otras etnias de la región durante siglos y las inusitadas posibilidades de ampliar su espacio político que con la movilización y la coyuntura de la Asamblea Constituyente de 1991 se abrieron para el movimiento indígena.

montaña, tiempo soñado, tiempo compartido, tiempo encarnado, tiempo resistido. Una sabiduría que sigue viva.

Cuando murió, el cura del pueblo se negó a permitir que lo enterraran en el cementerio de la población; entonces los indígenas del cabildo de Ortega y Chaparral lo llevaron y lo enterraron en la parte baja, cerca al río, y más tarde en un cementerio indígena que hay en una loma.

También allí, en el epitafio que escribieron en la cruz, hay algunas inconsistencias que los historiadores se empeñan en aclarar. Originalmente decía: “Aquí reposa el indio Quintín Lame, quien dedicó su vida a luchar contra la justicia”; quién sabe cuándo y por quién se agregaron dos letras muy pequeñas, para que ahora se lea: “Aquí yace Quintín Lame, el indio que dedicó su vida a luchar contra la injusticia”. Lo cual deforma lo que Quintín hizo durante todo el período del Cauca: luchar contra la justicia. Pero tiene en cuenta lo que fue la mayor parte del período del Tolima, sobre todo a partir del arrasamiento del pueblo de San José de Indias y de la eliminación del Consejo Supremo de Indios, cuando su lucha se adelantó contra la injusticia, pero dentro de los cauces de la justicia legal colombiana (1880-1967) (Castrillón, 1971).

### **3.5. El puente del Humilladero: de estamentos y alcurnias**

La historia del Cauca es una biografía y retrato de una sociedad fragmentada entre etnias, clases y regiones; y de lo mucho que han hecho los payaneses de linaje distinguido para crear y para mantener la desintegración y la exclusión.



Fotografía 6. *Puente de El Humilladero aproximadamente en el año 1930.*  
Fuente: archivo de José María Arboleda C.

La historia de este puente, así como del “Puente de la Custodia”, lo traigo como alegoría de la propuesta de dividir el Cauca en dos departamentos, uno indígena y otro mestizo, idea de la actual senadora Paloma Valencia, argumentando que hay cuestiones de fondo, y entre ellas la de tierras, también porque Popayán no es el Cauca (1), y (2) que el departamento está descuartizado, con regiones desarticuladas hacia el norte, el sur, el oriente y occidente. Propuesta que a la fecha, es el último eslabón de una cadena centenaria de actuaciones de la dirigencia de la capital del Cauca.

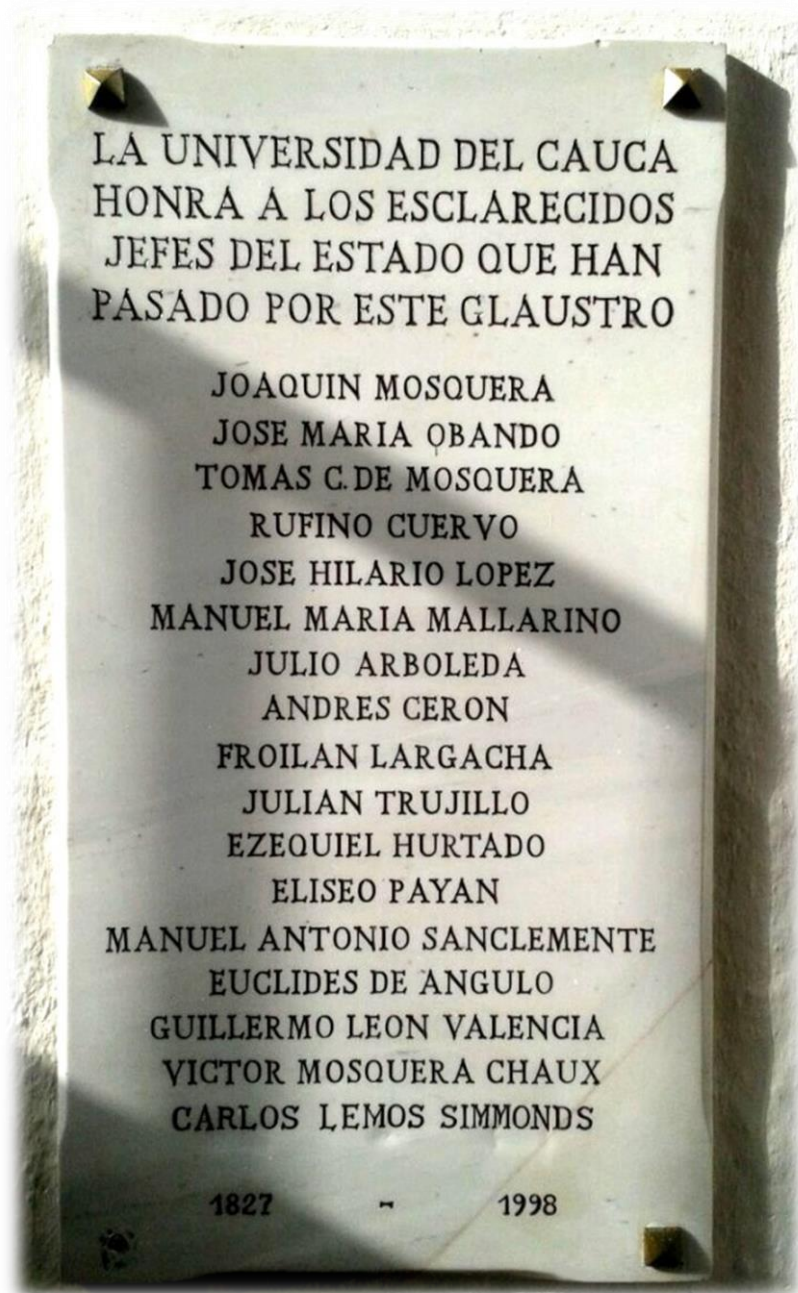
Según Max Weber, el estamento es una forma de estratificación social basada en el honor que se expresa en privilegios y exclusiones respaldados por los partidos y las clases. En sociedades como la caucana las formas sociales (estamentales), políticas (partidos), y económicas (clases) se refuerzan mutuamente. El departamento del Cauca es un claro ejemplo de esto, desde su fundación como Estado Federal del Cauca en 1857 (con Tomás Cipriano de Mosquera y Arboleda), pasando por el Estado Soberano (1863), el Antiguo Cauca (1886) y el actual Departamento (1910) la casi totalidad de gobernadores han pertenecido al estamento “blanco” payanés, que mantuvo el control del poder, la riqueza y el honor social en un círculo celosamente reducido a un puñado de apellidos.

El antagonismo entre dos políticas (la del hedor y la de la pulcritud) encuentra un camino en una “interacción dramática, como una especie de dialéctica”: la “fagocitación”, la

“absorción de las pulcras cosas de Occidente por las (hedientas y sucias) cosas de América” (Kusch, 1986, p.17). Una alteración culturalmente operada por los estrechos vínculos con el poder presidencial de Bogotá que los nombraba en el cargo y no hacían sino reforzar esa exclusión. Popayán se precia de tener entre sus hijos a diez presidentes de Colombia, y la Universidad del Cauca a 17 presidentes entre sus ex alumnos. Como Bogotá nombraba los gobernadores, la exclusividad estamental sólo se vio amenazada a partir de su elección popular (1992) y halló una excepción inesperada y pasajera cuando el indígena Floro Tunubalá ganó las elecciones de 2001.

Valencia y Mosquera son apellidos estamentales como lo son Iragorri Valencia, apellidos del que fuera ministro de Agricultura, en gran parte del segundo periodo de gobierno Santos. De familia conservadora, Paloma es bisnieta del poeta Guillermo Valencia, ex gobernador y ex candidato presidencial en la primera mitad del siglo XX, nieta del ex presidente Guillermo León Valencia, e hija del ex senador Ignacio Valencia. Formada en la Universidad de los Andes de Bogotá, que fundó su abuelo, Mario Laserna, ganó la elección porque se acogió a la lista cerrada del expresidente Álvaro Uribe en sus aspiraciones al Congreso, de quien hoy es escudera. Por su parte el hasta entonces aguerrido liberal González Mosquera ganó la elección para gobernador en 2008 con un aval de afro-descendientes. Iragorri entró por arriba, por el Gobierno central, cuando su padre, el longevo senador liberal y ex gobernador Aurelio, renunció para abrirle espacio en la cúpula del poder.

Evidencia de tales linajes es la placa que lleva los 17 nombres de los presidentes de la República que han pasado por la Universidad del Cauca y que reposa en el zaguán de entrada a la universidad, a mano izquierda, donde también se ubican otras placas.



Fotografía 7. Placa, presidentes exalumnos de la universidad del Cauca.  
Fuente: Gladys Giraldo (27 de febrero de 2016)

Mientras fue ministro de Agricultura Mauricio Iragorri (a cuyo cargo estuvo el proceso de restitución tierras durante el postconflicto) subordinó a los responsables institucionales de las políticas, los viceministros, directores y gerentes de institutos, a la autoridad de unos asesores por contrato, a quienes llamo gerentes de área, y en consecuencia paralizó al Ministerio, mientras comprometió los recursos en el programa Pares, para que

sean ejecutados por los gobernadores en los proyectos que tengan a bien presentar, siguiendo el modelo de las transferencias o el reparto de regalías.

Es así, como esta historia de estamentos y alcurnias en realidad indica *el miedo a vivir lo Abyayalense*<sup>33</sup>, porque le ha sido cuestionado su hedor y su imperfección por la pulcritud y la santidad de la razón y de la moral occidental. Lo tenebroso y lo sombrío, como dice Kusch, ha sido desplazado a un segundo plano. Y esto, por *la urgencia de vivir*, que lleva a un acomodamiento con el conquistador, que es el cuestionador.

Aquí, hablar de mestizaje supone una temporalidad propia que refleja su naturaleza particular: sus actividades, sus cualidades y sus defectos, que definen su estatuto y la contraponen con las demás. Etnia - indígena se oponen como la *Diké* y la *Hybris* al igual que los planos antitéticos para presentar una estructura de razas asociadas a través de las funciones, formas de acción y estatutos sociales.

Lo indígena está “enquistado” en la “cultura dinámica de la ciudad y del ser”, “antiguo estrato... con su antiguo aliento comunitario y colectivista” (Kusch, 1986, p.166).

Es un sustrato que se mantiene ignorado y no se registra sino en el plano folklórico o etnográfico, pero ofrece su resistencia sorda y medida hasta llegar a tener su éxito, ya no en el hecho directo del roce o contacto de culturas, sino en las cualidades de debilidad y ficción del ser, su antagonista (...) “Sub-yace” o “está por debajo” de la estructuras republicanas. (Kusch, 1986, pp.166-167)

Sucesión alcurnias y estamentos que en la historia de Colombia reproduce un orden jerárquico. En el fraccionado mundo tribal, cada grupo étnico define su universo con relación a sí mismo; la flecha del tiempo se orienta del pasado al futuro, se apunta a encontrar la reintegración de la dimensión perdida al final del camino, mediante un progreso indefinido que florecerá en algún mañana radiante. Lo de ayer se vuelve obsoleto, anticuado, y frena el buen desarrollo hacia las esperanzas del futuro.

---

<sup>33</sup> El capítulo inicial de *Geocultura del hombre americano*, donde Kusch (1976) describe este miedo: “No se piensa, porque no se tiene una técnica, pero ante todo porque se tiene miedo. El montaje de una nacionalidad... tiene que haberse contado sobre el miedo de que todo es falso en el fondo” p.10.



Para el occidental lo humano da la espalda al futuro y por ende a su realización; a la inversa, los cuerpos geográficos entienden como locura el olvido de los antepasados y los angustia profundamente la tergiversación de la sabiduría primigenia. Estos son los modos en que se pierde el ombligo, el mismo que fue enterrado en el patio de la casa junto con la placenta, porque la relación con la tierra es uteral y matricial en diversos sentidos.

De ahí el desencuentro que se inició en *Abya Yala* hace un poco más de quinientos años, la América del señor Vespuccio o las Indias de Cristóbal Colón, presente en la historia del Cauca y legitimada por las alcornias payaneses. Me atrevería a decir, a riesgo de simplificar un poco las cosas, que en lo Abyayalense, los indígenas desarrollaron su espiritualidad en conexión estrecha con la tierra y los seres vivos que en ella habitan y, en la exploración de esos espacios donde ven reflejado su pasado, su presente y su futuro.

El mestizaje se perfila como la superación de la ambigüedad por la ambivalencia, el enriquecimiento del doble valor de ambos aportes. El desgarramiento de la partición entre dos flechas opuestas del tiempo, dos conceptos paradigmáticos del universo, encuentra su resolución posible en la encarnación de los hijos de ambas sangres. El americano de hoy es ante todo un mestizo cultural, conscientemente o no, y la definición de su identidad profunda pasa inevitablemente por la fusión armoniosa de sus raíces autóctonas y del aporte exógeno.

En este funcionamiento y aprehensión de la vida, la flecha del tiempo se orienta del futuro hacia el pasado. Es en el origen de la colectividad, en los padres fundadores, en los mitos de creación, donde se encuentra la fuente de vida, la oportunidad de reparación, la puerta de reintegración del estatus inicial de filiación a lo sagrado. Según esa percepción del tiempo, cada generación joven tiende a alejarse de las fuentes originales y de ahí la casi obsesión por mantener la tradición intacta. De hecho, a mayor alejamiento de las fuentes existe también mayor riesgo de adulteración del mensaje (*“perder el ombligo”*).

### **3.6. La paloma estamental**

Quien mire las dos imágenes del Cauca, que representan la enorme extensión del departamento en 1886 y la que tiene desde 1910 puede advertir la *capitis diminutio* que han sufrido el departamento y Popayán:



Gráfica 1. *Mapa de Colombia 1886*

Fuente: Colombia (1870)



Gráfica 2. *Mapa de Colombia 1910.*  
Fuente: Colombia (1870)

Desde hace muchas décadas lo que ocurre en el Cauca define el curso de la guerra y la paz. Allí está ocurriendo otro episodio del conflicto territorial, el más extenso y agudo del país, que enfrenta un movimiento indígena radicalizado en una lucha de cuatro décadas para recuperar un territorio históricamente despojado por los anteriores hacendados caucanos y asegurar su existencia como pueblo.

La resistencia al despojo de los pueblos indígenas del Cauca les ha permitido asegurar en resguardos 170.000 hectáreas de suelos montañosos altos, cubiertos de bosque andino, que cuando se tala inicia procesos rápidos de erosión, pobres en nutrientes, incomunicados y con muy pocos bienes públicos. Esas montañas y colinas son su territorio de refugio, cuya subdivisión hace imposible garantizar a la nueva generación acceso a tierras productivas para salir de la pobreza ancestral.

Los caucanos equilibraron siempre su alimentación con los productos de tierras bajas, medias y altas. Al quedar replegados en las zonas altas del refugio su sistema productivo sufrió una crisis terminal. Recuperar tierras bajas altamente productivas es para ellos un imperativo para seguir existiendo como etnia y ese mandato explica la fuerza y determinación que están dispuestos a usar en su lucha por la recuperación de dichos territorios.

El acuerdo agrario firmado en el Proceso de Paz define los marcos para resolver este y los demás conflictos territoriales que vendrán inevitablemente. Porque compromete al Estado a realizar una reforma rural integral, a asegurar los territorios étnicos, a crear instancias de concertación territoriales con campesinos, indígenas y negros, con una profundización de la democracia realmente existente, a titular la pequeña propiedad familiar, a cerrar la expansión de la frontera agraria y a proteger las reservas ambientales estratégicas.

Para Humberto de la Calle (uno de los líderes en las negociaciones del proceso de desmovilización con las FARC-EP) en una mirada contextualizada de la democracia como un modelo en transformación<sup>34</sup>, afirma que un serio examen crítico de lo que ocurre en el primer mundo sobre los métodos acreditados de gobernanza, hay que sumarle la tensión de los problemas estructurales surgidos de la idea liberal: “la base es una sociedad de iguales que decide racionalmente delegar en algunos pocos la toma de decisiones bajo el supuesto de que estos pocos solo actúan previa discusión sensata enderezada únicamente al logro del bien común” (De la Calle, 2016, párr.4).

Allí se plantean tres tensiones: la primera, que el supuesto era que la democracia directa era una panacea que corregía el vicio originario de la representación. Pero en realidad, pese a la multifacética apelación a la democracia participativa en la Constitución, la práctica ha sido bien distinta. La idea de la igualdad ha sido reemplazada por la visión postmodernista de lo específico, en esencia, es la noción misma de ciudadanía la que está en quiebra. Cada vez menos personas creen que la ciudadanía desnuda es la habilitación de la representación. A ese paradigma se le antepone ahora lo concreto, lo específico: lo indígena, lo afro, lo sindical, lo campesino, lo gay. Ahora tenemos una democracia que juega en diversos tableros.

---

<sup>34</sup> Véase: La Silla Vacía *Democracia: ¿Ocaso o Transformación?* <http://lasillavacia.com/historia/democracia-ocaso-o-transformacion-por-humberto-de-la-calle-57183>,

La irrupción de los movimientos sociales es una realidad que desborda los conceptos originarios.

La segunda tensión, surge del examen microscópico del poder: influencia de los grandes capitales, financiación de la política, daño y punible ayuntamiento entre el Ejecutivo y los flamantes “representantes del pueblo”.

Y la tercera, viene de la ética: corrupción, beneficio personal, finlandización<sup>35</sup> de las decisiones por interés inconfesable. En cambio, lo que sí ha ocurrido, es un crecimiento inorgánico de mecanismos informales de participación ciudadana, arropados bajo el manto de la insatisfacción. Dignidades campesinas, paros camioneros, la desvelada voz étnica, el clamor por la apropiación de la identidad sexual, en fin, manifestaciones superpuestas y fragmentarias cuyo denominador común es la protesta y la anti política.

### **3.7. Necropolíticas para el exterminio de la resistencia indígena**

En 2016, el [informe anual](#) del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos contabilizó: 389 agresiones contra líderes. Las amenazas son la modalidad principal de agresión (210), seguidas por las violaciones a la privacidad y la propiedad (72), los homicidios (63), los ataques (44), la desaparición forzada (3) y la violencia sexual (1).

El Programa Somos Defensores (PSD) identificó 481 agresiones en el mismo período. Entre ellas se encuentran: 317 amenazas, 80 asesinatos, 49 atentados, y 2 desapariciones forzadas. En la Fundación Ideas para la Paz (FIP) registramos 684 agresiones: 559 amenazas, 77 homicidios, 21 tentativas de homicidio y 4 desapariciones forzadas. Y durante los dos primeros meses de 2017 registramos: 73 agresiones que representan un aumento del 28 por ciento respecto al mismo período de 2016.

A su vez, la [Defensoría del Pueblo](#) reportó 577 agresiones en 2016 a personas que tenían algún nivel de liderazgo en sus comunidades. Entre estas hubo 111 homicidios, 431 amenazas, 30 ataques y 5 desapariciones forzadas. Es más, recientemente la misma entidad [identificó](#) 310 organizaciones en situación riesgo. Finalmente, el portal [Verdad](#)

---

<sup>35</sup> Alusión a Finlandia.

[Abierta](#) (2017) ha contabilizado 13 homicidios en lo que va de 2017. Cauca es uno de los departamentos más afectados, al lado de Antioquia, Córdoba y Norte de Santander.

El informe de la ONU identificó a Cauca, con 14 homicidios, como el departamento con más homicidios en 2016, y el PSD contabilizó en ese mismo año 24 homicidios, es decir, 15 más que en 2015. Las diferencias territoriales explican, en cierta medida, la razón de las agresiones en cada zona del Cauca. En el norte las agresiones están dirigidas a silenciar a los líderes que le están apostando a la sustitución de cultivos de marihuana y coca. No es casualidad que en 2016 los homicidios se hayan concentrado en Caldon, Caloto y Corinto y que la población indígena sea una de las más afectadas (Álvarez, 2017)<sup>36</sup>.

El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) ha venido advirtiendo de estas agresiones, que siguen ocurriendo a pesar del control territorial que se ejerce a través de la Guardia indígena. Esta situación es resultado de la entrada de pequeños grupos de narcos - liderados por alias el Paralítico- a las zonas que controlaba el Frente 6 de las FARC. Cabe anotar que, según el [Sistema Integrado de Monitoreo de Cultivos Ilícitos](#) (SIMCI), esta zona es un “territorio afectado por primera vez en los últimos 3 años” por cultivos de coca (UNODC-Gobierno de Colombia, 2016).

Pese a haber insistido por cerca de 6 meses, entre noviembre del 2016 y abril del 2017, hablar con la Coordinación de Derechos Humanos del CRIC, tuve que limitarme a fuentes periodísticas para acceder a los reportes sobre nuevos asesinatos de líderes indígenas en el Cauca<sup>37</sup>. Esto se debió, es mi interpretación, a dos coyunturas: que los cabildantes cambian anualmente por lo que los tejidos de comunicación con la Guardia indígena se deben restablecer cada año y, por los desafíos desatados en esta región con la implementación del segundo acuerdo.

---

<sup>36</sup> Véase: Álvarez (2017): Los líderes sociales bajo ataque en Colombia y en el Cauca: <http://www.razonpublica.com/index.php/conflicto-drogas-y-paz-temas-30/10130-los-1%C3%ADderes-sociales-bajo-ataque-en-colombia-y-en-el-cauca.html>.

<sup>37</sup> Cecilia Coicué fue asesinada a 100 metros de su casa en la vereda La Cominera de Corinto, Cauca. Allí iba a quedar uno de los campamentos para la concentración de la columna Gabriel Galvis del sexto frente de las FARC. Líder comunitaria y campesina de La Cominera, que militaba en el movimiento de izquierda Marcha Patriótica. Este asesinato, el 7 de septiembre de 2016, menos de un mes después de la visita de la delegación de las FARC y el Gobierno, fue el comienzo del fin de la instalación del campamento guerrillero en Corinto. El tierrero que enfrenta a indígenas y a las FARC en el Cauca (Arenas, 2017).

La fallida promesa del Gobierno y las FARC de poner una zona de concentración para que la guerrilla dejara las armas en Corinto, Cauca, despertó el conflicto por la tierra entre indígenas y campesinos que llevaba “dormido” más de quince años. El cabildo nasa de Corinto acusa a campesinos agrupados en una asociación de reserva campesina de haberles arrebatado -con apoyo de la FARC- dos fincas, Aguaclara y El Bosque, que ellos habían comprado en las montañas del municipio. Las fincas que compró el cabildo indígena de Corinto son dos, una de 70 hectáreas y otra de 38, compradas con recursos de la reparación de la masacre del Nilo para expandir el resguardo nasa.

Aguaclara y El Bosque son dos fincas de 70 y 38 hectáreas respectivamente en la vereda La Cominera, a escasos cinco minutos trocha arriba de la finca de Cecilia Coicué. Según sus escrituras públicas, ambas fechadas en diciembre del 2001, costaron 120 y 78 millones y pico, respectivamente. Recursos que salieron directamente del Gobierno nacional, entonces en cabeza de Andrés Pastrana, como parte de la reparación económica que tuvo que pagar el Estado a los nasas por la masacre de veinte indígenas en la hacienda El Nilo, en el Cauca.

En esta zona, las fincas pertenecen en su mayoría a los ingenios azucareros de Incauca (del Grupo Ardila Lülle), Manuelita (de los Éder), y Mayagüez (de la familia de la senadora del Centro Democrático Susana Correa).

En las partes altas, en cambio, los cultivos son pequeños y por parches: hay café, hay plátano, hay lulo, hay limón mandarino. Entre árboles de frutas y flores y detrás de modestas casas que se aferran a la montaña, van apareciendo también los parches verdes del cultivo de coca y de marihuana.

Según Aida Quilcué, las reclamaciones formales por la propiedad suman en Corinto, Miranda y Caloto 154 mil de las 350 mil hectáreas que tiene la región. Una situación que choca, además, con que la inmensa mayoría de la zona plana es propiedad privada de grandes ingenios azucareros, que tienen fincas de hasta 200 hectáreas para la agroindustria.

Adicionalmente Corinto, es uno de los 40 municipios priorizados por el Gobierno de Juan Manuel Santos para conseguir la ambiciosa meta de la substitución de cultivos como estrategia de erradicación del cultivo de la Coca. El 22 de marzo de este año, el indígena

Javier Oteca fue asesinado en los predios de Incauca. La muerte del comunero se dio justo un día después de que los indígenas del Cabildo nasa de Corinto organizaran una asamblea para discutir el programa de sustitución del cultivo de la coca y a la que aunque estaban invitados, no llegó nadie del Gobierno.

Muerte que ocurrió cerca de un puesto de control del ejército y la policía. Y han dicho que ésta es una muestra más de que contrario a escucharlos, el Gobierno responde con violencia ante las exigencias de que se respete su territorio. Lo que hay en el fondo es un reclamo contra el programa de sustitución de cultivos ilícitos que no fue consultado con las comunidades sino que se les está imponiendo a pesar de que en los Acuerdos de Paz quedó pactado que sería un proceso concertado (Silva, 2017)<sup>38</sup>.

### **3.8. Incumplimientos estatales**

Según comunicado oficial de la Autoridad Indígena, *Neehjwesx*, de Caldon, Cauca y del CRIC ante la opinión pública con motivo de la firma de compromisos desde el Gobierno nacional del 16 junio, 2016; en lo corrido del año 2017 el Tejido Defensa de la Vida de los Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN) ha hecho seguimiento a tres amenazas mediante panfleto, dirigido contra organizaciones sociales y defensores de Derechos Humanos, una de éstas de manera directa señala a líderes de ACIN, y la otra en específico, a dos integrantes de comunidades indígenas. La incertidumbre se incrementa debido a que continúan los atentados contra líderes indígenas en el norte del Cauca<sup>39</sup>.

El día 24 de enero de 2017 la comunera NILSA UL ZAPE identificada con número de cédula 34771766 del resguardo indígena de Huellas, municipio de Caloto siendo, aproximadamente las 10:30 p.m. sufrió un atentado con arma de fuego en la vereda Morales de dicho municipio, en el hecho resultó impactado el vehículo asignado a su protección y el

---

<sup>38</sup> Véase: Corinto, la prueba ácida de la sustitución de coca: <http://lasillavacia.com/node/60283>.

<sup>39</sup> Una forma fundamental de visibilización y comunicación de la comunidad nasa es el diseño y administración de una página, donde se ingresa a través del enlace [www.nasaacin.org.co](http://www.nasaacin.org.co), la cual presenta su historia, sus procesos de lucha, los planes de vida, los cabildos y resguardos; se crean enlaces con otros medios de comunicación alternativa del país y del mundo, para conocer sus posiciones y declaraciones; sus intereses y su galería de videos; así como los historiales y archivos. Una gran producción propia que permite conocer su posicionamiento como pueblo indígena.



conductor fue herido en su hombro derecho, remitido inmediatamente al hospital local, ESE NORTE 2.

El día 25 de enero de 2017, el comunero ALDEMAR DIAZ ZUÑIGA residente en el resguardo indígena de Munchique los Tigres, municipio de Santander de Quilichao, sufrió un atentado cuando en el vehículo de protección se desplazaba por el sector de Lomitas, Santander de Quilichao, este atentado con arma de fuego también impactó su vehículo, afortunadamente sus ocupantes salieron ilesos.

Para la ACIN y su área de Derechos Humanos es preocupante la situación, en tanto se mantiene en la zona, la variable AMENAZA – ATENTADO, o ejecución de amenazas, estos hechos describen patrones que configuran sistematicidad en forma y tiempo, sin embargo, esta situación sigue siendo negada por entes del Estado colombiano y por algunos funcionarios de Gobierno del presidente Juan Manuel Santos.

Hechos que llevan a la comunidad a ratificarse en la decisión de la junta directiva de gobernadores del día 13 de enero de 2017 en el resguardo de Toez, municipio de Caloto, en la que por las distintas amenazas presentadas en el territorio, se declara Asamblea Permanente convocando a las organizaciones defensoras de Derechos Humanos a mantener su acompañamiento y denuncia.

Recientemente, también denunciaron la situación presentada en el resguardo indígena de la Mercedes el pasado 4 de enero de 2017, donde la comunidad manifestó haber sido víctima de amenazas mediante presencia directa del grupo armado que se autodenominan como AUC (Águilas Negras), el cual intervino de manera directa a jóvenes en el polideportivo de Cerro Alto y a comuneros de forma individual, poniendo en estado de vulnerabilidad a la población civil y afectando la libre movilidad de sus comuneros.

Así mismo, el pasado 19 de enero de 2017 se recibieron amenazas telefónicas directas contra funcionarios de la IPS INDIGENA, específicamente contra DIANA MARCELA FRANCO coordinadora técnica IPS, ALEX CALAMBAS coordinador Seguridad alimentaria IPS, SANDRA ARBELAES, YENIFER CHILITO coordinadora administrativa y a ROSA YANETH ARBELAEZ, quien hasta el año pasado los acompañó y tenía la

responsabilidad en la IPS del área de formación, capacitación e investigación y el área de auditoría y calidad.

### **Miedo**

Mañana llegaran nuevamente los alijuna  
y traerán más preguntas acerca de nosotros  
y nada sabrán sino escuchan el silencio de nuestros muertos  
En cada sonido de nuestras vidas...  
y nada se llevarán sino cuelgan sus miedos en los ganchos  
de las mochilas familiares...

Y reciban el asombro de la madrugada...  
junto al temor de los espantos. (Apüshana, 2014, p.43)

No sólo es el miedo a los *alijuna*, rostridad *alijuna* también es el miedo a olvidar la herencia de los ancestros, a negar la vida que palpita ombligada en la matriz misma de la tierra. Se resisten al olvido porque es el camino a la invisibilización de lo que son, a la negación de su pasado y al silenciamiento de una lucha que se asume diaria como diaria es “*la guerra en paz*” que libran estos jóvenes nasas en el norte del Cauca.

Desde la década del 90 gracias a las acciones de exigibilidad por la violación de derechos constitucionales, la movilización indígena logró acuerdos y compromisos que fueron recogidos en el decreto 982 de 1999, en el cual el Gobierno nacional notificó y registró la “emergencia social, cultural y económica declarada por las autoridades y los pueblos indígenas del Cauca” y conformó una comisión mixta, de carácter ministerial y de autoridades indígenas, para avanzar en su solución.

En el desarrollo del decreto 982 durante el Gobierno Andrés Pastrana, luego en la presidencia de Álvaro Uribe, los diálogos no se continuaron y fue solo a través del proceso de liberación de la Madre Tierra, que lograron concretar acuerdos sobre tierras. Ante los TLC (Tratados de Libre Comercio), el llamado “estatuto de desarrollo rural”, estatuto minero, y los decretos fitosanitarios, el CRIC se movilizó con otros sectores sociales en la “Minga de resistencia social e indígena”, denunciando ante el mundo que la unanimidad pregonada por

el Gobierno nacional no era tal y que estos sectores sociales estaban luchando por sus derechos a pesar de la represión.

En el 2012 la comisión mixta del Decreto 982 con el Gobierno de Juan Manuel Santos, se restablecieron los compromisos y se conformaron mesas (Derechos Humanos, conflicto armado y paz, educación, salud, comunicación, economía, territorio, ambiente y minería) pero no se han logrado avances significativos en ninguno de los dos periodos de esta presidencia, más allá de los procesos que se adelantan en la implementación del segundo acuerdo.

### **Pachakay**

Pachakay  
callarinasha cusicuymanta huaccayripi  
causaypiy llaphllahuachai puka  
tunaka rumipi yana  
paypicay yupaychayniok cayiyoykamanta  
uku pacha  
huatanimá nukanchi yawar  
waskakunawan huaypamapacha.  
Pachachaipi  
Phurupay tukuanta  
ima huacaychina llimpikuna causaymanta  
Yakucapay munainiyok ttukiri  
K'apakpay yachikkpayri tucuímanata  
quihuakuna  
Ima pusapayayman amanpachaman  
ukupachaman  
mukansha  
callpawan mosccooykunamanta.  
Chaiman pacha quilluyana  
rinacay tullu

### **La tierra**

La tierra es el comienzo de la alegría y el llanto;  
en ella vive la placenta roja  
convertida en piedra negra,  
en ella están los rituales de seres subterráneos  
que amarran nuestra sangre  
con las lianas del tiempo.  
En esa tierra  
está la pluma del tucán  
que guarda el colorido de la vida,  
esta el agua libre e inquieta,  
el aroma y el sabor de todas las hierbas  
que nos llevan al cielo y al infierno,  
estamos tu y yo  
con la fuerza de los sueños.  
A esa tierra negra o amarilla  
irán estos huesos  
cuando la boca del tiempo los haya  
chupado;  
volveremos entonces a esa placenta,

jaika shimikuna pachamanta chhonccasca  
tarinakuna  
muka tikramuna caimán llapllahua  
millma caimán, yakuman ima llancana  
aichakuna  
nukarina takiman kcaytacunapura huaila  
quihuachaymanta  
micjunapak moscutucy runakumanta  
nuka tukuna kirushata uturunkumanta  
taqui tutakunamanta tinka uyhuamanta  
kenataquimanta  
tutaypachajahuamanukupachapita  
urkujatunmanta.

a esa pluma, al agua que toca los cuerpos;  
iremos a cantar entre los hilos verdes de  
esas hierbas  
para alimentar todos los sueños de los  
hombres.  
Volveremos a ser diente de tigre,  
Poema de la noche, tambor de yegua,  
Sonido de la flauta a altas horas de la  
noche  
En lo profundo de la gran montaña.  
(Chikangana., 2014, p.67)

Este poema espeja la fagocitación de los cuerpos geográficos-sur, fagocitación es otro modo de nombrar los cuerpos - tierra de los jóvenes nasas. Tierra roja (en el Cauca la tierra es roja, se incrusta en los poros, se fija en la piel al danzar para ritualizarse, para armonizarse, se pega a tus pies, a tu cabeza y al corazón caminando la palabra o en el encuentro de Mingas y Tulpas) por cada *Cuerpo Caído*, perseguido, olvidado, resistido y ocultado.

“Ahora es el estado el que, con ayuda de los mapas y bajo el imperio de una política económica, determina lo que un territorio y su población *significan*. Desde el punto cero de la observación, el territorio aparece como si fuera “*tabula rasa*”, despojado de toda significación trascendental y listo, por tanto, para ser llenado de sentido por la acción gubernamental. La representación científica del espacio y el centro estatal de la población son entonces fenómenos que corren paralelos, en la medida en que las técnicas de objetivación se convierten en instrumentos de poder económico”. (Castro, 2010, p.257)

Vemos que del afán de explotar la vida y de extraer riquezas para acumular capital sin límite ni descanso, surgen las estructuras y las relaciones de las sociedades en que vivimos y que se impusieron sobre estas tierras y contra nuestros pueblos, desde la llegada de los conquistadores. Estructuras sociales, gobiernos, leyes e instituciones, existen para garantizar la protección y el beneficio individual y corporativo que facilita y promueve la acumulación sin límites. Este poder

individual sobre la vida, para transformarla en ganancia llega sin interrupción hasta nuestros días por el camino de una historia que avanza desde el Descubrimiento de América hasta la destrucción, la represión y la guerra en paz (aun después de la firma del segundo acuerdo). Exploración, explotación, exclusión y exterminio, son los pasos del apetito insaciable de poder y riqueza a costa de la destrucción de la vida en estos territorios.

“Lugar antropológico”<sup>40</sup> que desde la colonia los grupos étnicos (negros, indios, mestizos y españoles) se sigue cruzando con las pretensiones imperiales de estriar el espacio colonial y de “mapear” su población. Es la idea de que nacer, es nacer en un lugar y tener destinado un sitio de residencia. En ese sentido el lugar de nacimiento es constitutivo de la identidad individual. (Auge, 2001, p.59)

Existir, para el organismo, es sentir; existir, para las fuerzas-estímulos que pinta su conducta, es ser sentido. Así, lo que «significa» el símbolo que somos, el sentido de nuestra conducta o lo sentido (envuelto, implicado) en nuestro comportamiento, lo que nosotros comportamos, envolvemos, implicamos, es un Espacio, y no un espacio cualquiera, sino el espacio perfectamente cualificado, el contorno distinguido y distinguible que constituye exacta y precisamente nuestro territorium y que nos determina a ser exactamente el individuo que somos. El comportamiento es ya una subespecie del arte, y existimos como artistas inconscientes antes de llegar a ser artistas reflexivos (Pardo, 19991, p.63).

Por esto, al comportarnos pintamos el cuadro del mundo en que vivimos, un mundo que sólo puede existir como Espacio pintado en algún cuadro, en algún comportamiento, en algún símbolo, que sólo adviene a la existencia disfrazándose con algún hábito, poniéndose la vestimenta de alguna afección.

En nuestro tiempo coyuntural, el espacio-tiempo de la implementación del segundo acuerdo y de su cumplimiento, dependerá la realización de sus planes de vida y del camino hacia la paz como garantía de vida para todos en Colombia.

---

<sup>40</sup> Marc Augé dice que el lugar antropológico es uno de los mitos fundacionales de la etnología moderna. De allí surge la noción espacial de cultura, que constituiría posteriormente el objeto de estudio de la antropología.

#### IV. Cuerpos políticos

*“Hilando memorias para tejer resistencias”*

*(Oralitura nasa)*

Cuerpos Políticos que se hicieron visibles para mí, a través del Cabildo Indígena de la Universidad del Valle ya que sus estrategias de organización se reflejan en el respeto por su historia, por una identidad que proviene de los territorios y pueblos de origen, donde la autoridad máxima es el cabildo y los aspectos políticos, sociales y culturales pasan por decisiones debatidas en el marco de las asambleas comunitarias. No ha sido fácil el proceso de adaptación de los jóvenes indígenas a la universidad, el cabildo ha procurado y logrado, hasta hoy, materializar espacios de socialización desde relaciones horizontales y emancipatorias conservando sus tradiciones, develando unas prácticas que, en palabras de Escobar (2001) no se limitan a lo que tradicionalmente llamamos prácticas culturales como usos y costumbres; sino que han logrado resignificar las interpretaciones dominantes en cuanto a la orientación de las políticas sobre lo público, cuestionando el orden institucional existente, generando acciones que se materializan en lo colectivo y que se demuestran con cada uno de los pasos que los estudiantes indígenas han dado para llegar a ser lo que hoy en día son.

Para los indígenas la comunalidad también está relacionada con la educación: en primer lugar, está la educación en la comunidad, es por ello que agregan “la otra universidad está en nuestro pueblo nasa, o el cabildo es la primera universidad de nosotros, es la primera Universidad indígena, porque de ahí nacen nuestras raíces” (Vitonas, 2005). Por otra parte, está la academia universitaria que es importante, por eso están allá, sin dejar a un lado sus costumbres y valores ancestrales de sus pueblos.

“Es muy bueno que el comité político genere muchas propuestas, para que nosotros siempre estemos en estos congresos. Es dar presencia en la parte educativa, por eso tenemos dos universidades. Una en la parte educativa y la otra universidad está en nuestro pueblo nasa. Uno no se debe alejar de la comunidad, ni de la parte educativa, eso hace que no se pierda la parte cultural ni étnica de las organizaciones nuestras, como tampoco pueda perder la Universidad donde tengo que educarme”. (Pilcue, 2005)

Mingas de pensamiento, todos al interior de la Universidad del Valle con el ánimo de integrar a la comunidad universitaria en general bajo los preceptos del reconocimiento del otro y sus diferencias permitiendo visibilizar aspectos políticos frente a las problemáticas que se visibilizan en el contexto desde lo indígena y lo universitario, aspectos culturales tales como las danzas y la música andina a través de las cuales implementan rituales a la *pacha mama* en el que se define su lugar en ella<sup>41</sup>.

Para mí la movilización política es como el espacio que se le da a uno para luchar y para ¿cómo se puede decir? luchar y fortalecer esa lucha para lograr lo que uno quiere y lo que uno merece y por los derechos que uno tiene, es buscar la manera de que a través de estos espacios se reivindiquen los derechos. (Miembro del CIU)

Esto se hace visible cuando una de las integrantes del CIU manifiesta que:

La movilización política es resistencia, es reclamar nuestros derechos, es donde nosotros como indígenas nos reunimos para lograr algo en beneficio de nuestras comunidades y si ha tocado como dice la compañera *chuzar* que es como estar cada rato diciendo qué pasó, qué pasó con esto, que pasó con lo otro y en montonera porque prácticamente si uno no se mueve así no lo escuchan; otra que con el cambio del vicerrector también eso afectó pues con el anterior vicerrector teníamos más contacto y él estaba como más activo, sabía más qué era lo del cabildo, había trabajado mucho tiempo dentro de este proceso de cabildo, él tenía mucha más conciencia que el vicerrector actual entonces ese es un interés principal para el cabildo. También salieron algunas cosas, por ejemplo salieron los instrumentos musicales para la chirimía (nos dieron un tambor, varias quenas, varias zampoñas), fue la primera motivación para el cabildo porque ya se tuvo la chirimía, fue en el 2013 en una

---

<sup>41</sup> En su lugar de encuentro en las paredes cuelgan diferentes afiches y carteles: está un calendario que alude al pueblo Nasa, escrito en lengua propia; hay otro con una figura antropomorfa que se titula *El arte de la tierra colombiana*; está otro afiche que se titula *Y la comunidad se hizo proyecto*; otro dice *La respuesta americana* (en este cuadro se encuentra un indígena frente a un español). Hay también un pendón que dice *Cabildo Indígena Universitario, tejiendo estrategias de resistencia*. También cuelgan de la pared dos cuadros: donde está la fotografía de gobernadores indígenas y los integrantes del Cabildo Indígena Universitario; en este espacio también se encuentran instrumentos musicales como un bombo, una guitarra, una zampoña y un charango. Así mismo, hay un tablero donde se dejan toda clase de avisos, se indica el día y la hora de las reuniones que se programan y se dejan mensajes entre los estudiantes.

marcha que hubo en la universidad en donde se dio a conocer la chirimía prácticamente.  
(CIU) <sup>42</sup>

Estos jóvenes no se identifican como pacifistas ni conocen teorías sobre los significados de la paz o de la resistencia civil, pero han atribuido diversos significados a la resistencia civil que ejercen. Han dicho que es una opción de vida y de dignidad, un mecanismo de exigibilidad de derechos, “ejercicio de autonomía o autodeterminación”, civilidad que se opone al absurdo de la guerra, “construcción de un nuevo país y un mundo posible y deseable”, “prácticas comunitarias de solidaridad, resistencia cultural o ancestral” y “amanecer de la palabra”, expresión esta con la que los pueblos indígenas de La Chorrera se refieren a la palabra que se hace realidad desde la vivencia. Los antecedentes de la resistencia civil, los aportes teóricos sobre la misma y los conceptos de los protagonistas de los procesos de resistencia civil de Colombia permiten afirmar que la resistencia civil es al mismo tiempo una propuesta de construcción de paz y un mecanismo de transformación de la realidad, una acción colectiva y un escenario generador de paces imperfectas, potenciación de poderes pacifistas y empoderamiento pacifista, y por estar estrechamente ligada a imaginarios de vida, dignidad, justicia y paz se convierte en paradigma que moviliza la acción y provoca cambios desde un método no violento... (Hernández, 2009)

Según Quijano (2014):<sup>43</sup>

Es necesario destacar que el actual “movimiento indígena” es la más definida señal de que la colonialidad del poder está en la más grave de sus crisis desde su constitución hace 500

---

<sup>42</sup> El Estado Colombiano con la Constitución de 1991 posibilitó una mirada democrática más amplia, la cual implicó la definición de una educación intercultural. Intercultural no solamente para los pueblos culturalmente diferenciados, sino también para la sociedad colombiana en general, que tiene el deber y el derecho de conocer, valorar y enriquecer nuestra cultura con los aportes de otras, en una lógica de alteridad cultural y diálogo de saberes y conocimientos que se articulen y complementen mutuamente. De dicha Constitución se desprende un marco normativo especial para la educación superior la cual se desarrolla a través de la Ley 30 de 1992 conocida como la *ley de la educación superior en Colombia*, cuyos fundamentos establecen que la educación superior es un proceso permanente que posibilita el desarrollo de las potencialidades del ser humano, el cual tiene en cuenta la universalidad de los saberes y la particularidad de las formas culturales existentes en el país. Por ello, la educación superior debe desarrollarse en un marco de libertades de enseñanza, de aprendizaje, de investigación y de cátedra. (Art 1 y 4). De igual manera la ley 115 de 1994<sup>42</sup> llamada “*Ley general de educación*”, señala las normas generales para regular el servicio público de la educación que cumple una función social acorde con las necesidades e intereses de las personas, de la familia y de la sociedad (Art.1).

<sup>43</sup> Véase: Quijano (2004): Cuestiones y Horizontes de la dependencia histórica estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. En: *el movimiento indígena y las cuestiones pendientes en A.L.*



años. “Entre dos crisis: sugiero, en primer término, que el actual “movimiento indígena” fue incubándose en el mismo cauce del agotamiento de lo que la investigación social latinoamericana llamó la “crisis del Estado Oligárquico”, y que se constituyó y emergió en el mismo proceso de la neoliberalización-globalización de la sociedad latinoamericana. (p.649)

Las raíces profundas de sus cosmovisiones, están construidas a través de la historia, estas están integradas por la visión que tienen del territorio, la espiritualidad, la sabiduría, el conocimiento, los valores y la normatividad que orientan sus comportamientos y las relaciones entre ellos mismos y con los demás pueblos; dicho tejido social, espiritual y material de relaciones e interrelaciones que constituye la razón de ser de su existencia y la motivación de sus actividades cotidianas. Se movilizan desde su cosmovisión para transformar sus realidades, hace parte de sus vidas, de su caminar, de su cotidianidad multiplicando los saberes, reivindicando el valor del ser indígenas, de su memoria colectiva, de su historia y del futuro de sus pueblos. He ahí, los *Cuerpos Geográficos-Sur: el estar de los jóvenes indígenas en los paisajes del Abya Yala*.

Para el CIU el territorio es su línea estratégica de base: el territorio como la Madre Tierra es el elemento más sensible de la vida indígena, porque es en él donde se articulan todos los procesos culturales, económicos, ambientales y espirituales de la comunidad. De ahí que una de las necesidades primordiales sea la recuperación y ampliación de un territorio llámese ecoaldea o finca. Espacios propios para desarrollar las prácticas culturales, agropecuarias, mingas de pensamiento, espacios recreativos, espacios de encuentro de los pueblos con quienes viven en contextos de ciudad, para no desligarse del relacionamiento con el territorio y todas las formas de Vida.

El reclamo por la titularidad de las tierras deriva de su necesidad de garantizar su seguridad, control y uso de los recursos naturales, lo que a su vez se concreta en su cosmovisión y continuidad de un estilo de vida que les es propio.

#### **4.1. Tejiendo estrategias de resistencia - Tulpas, Taitas y Kasrak**

*La Tulpa* surge de la idea de construir un espacio abierto a toda la comunidad universitaria, nació luego del desalojo arbitrario de los Grupos Estudiantiles del edificio de Comunicación Social ocurrido el 30 de abril de 2003. Desde entonces, el cabildo apropió la iniciativa con el fin de

contrarrestar la carencia de espacios de encuentro al interior de la Universidad, lo que quiere decir que La Tulpa del lago (por su cercanía al lago de la universidad) nace con el propósito de ser el punto de convergencia de iniciativas académicas, deportivas y artísticas que permitan, entre otras cosas, mostrar el trabajo de los diversos grupos estudiantiles de las comunidades indígenas del país.



Fotografía 8. *La Tulpa del lago*.  
Fuente: Gladys Giraldo (2015)

Contar con este espacio, les ha permitido consolidar un proyecto académico-cultural que dinamiza y afianza la función para la cual fue construida. Es allí donde se realizan los encuentros de Tulpas, Taitas y Kasrak. Un encuentro anual que vienen realizando desde el año 2003 con el apoyo de la Dirección Universitaria y algunos cabildos de sus comunidades de origen. Un encuentro que se teje a partir de las expresiones culturales en el marco del mal llamado “Descubrimiento de América” y que tiene como epicentro la Universidad del Valle-Sede Meléndez-. Es una fiesta por la dignidad y la hermandad de los pueblos étnicos presentes en la universidad, en Colombia y en Latinoamérica.

La palabra *Minga* traduce encuentro, pero para los pueblos originarios esa traducción va mucho más allá de lo imaginado. Para comprender una minga hay que vivirla.



Fotografía 9. *Minga*.  
Fuente: Gladys Giraldo (2015)

La minga teje desde adentro y desde la diversidad, materializa la palabra “comunidad” al interior de la universidad evocando tres elementos fundamentales de la vida de sus pueblos: *la Tulpa*, lugar desde el cual nace y se afianza su educación; los Taitas, aludiendo a sus ancianos, sabios o mayores, sabedores de las primigenias verdades; y el *Kasrak*, como planta útil dentro de la medicina ancestral, encarna la autoridad espiritual, la armonía y el equilibrio. Son estos tres elementos que evocan y los convocan a estrechar los lazos entre la Universidad y la Comunidad, esforzándose para engalanar con la palabra, con la música y la danza de sus pueblos, la chicha y la olla comunitaria, como lo enseña la costumbre, su mundo cotidiano como estudiantes.

Es preciso recordar que los pueblos indígenas no sólo están pensando en producir profesionales, también en reflexionar sobre su necesidad para la comunidad y el país en general. La oferta académica de la Universidad Autónoma Indígena e Intercultural-UAIIN ubicada en Santander de Quilichao en el Cuaca, constituye un valioso referente en la recuperación de la identidad. Con todos estos ideales *camina* la socialización de la experiencia del cabildo indígena universitario por algunos territorios ancestrales y universidades públicas del país.

Las asambleas, las mingas de pensamiento, los actos culturales y demás encuentros, constituyen espacios de aprendizaje y de revitalización cultural en los cuales aprenden de toda la

unión de pueblos, desde los valores y símbolos que enseñan la autoridad, hasta la autonomía y la historia verdadera de nuestros pueblos.



Fotografía 10. *Encuentro Mingas*.  
Fuente: Gladys Giraldo (2015)

La participación en estas Mingas de pensamiento (asambleas, rituales, conversatorios) tanto en el orden local y regional como nacional, la presencia en los rituales de liberación de la Madre Tierra, en los actos preparatorios y de empoderamiento de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria; el fortalecimiento de la Educación Propia desde la investigación y la consulta que realizan los estudiantes junto a los sabios indígenas en sus respectivos territorios de origen, la socialización y apoyo a la creación de organizaciones indígenas en otras universidades, el acompañamiento al trabajo de organización de las mujeres indígenas que laboran en Cali como trabajadoras del hogar, se constituyen en escenarios de resistencia para adquirir aprendizaje en minga; muchos de ellos -propios de la vida de sus pueblos de origen-.

Constituyen las formas materiales y simbólicas a través de las cuales se enseña a caminar la palabra, a posicionar su cosmovisión, bien sea desde la clase, desde la fila, en el trabajo escrito, en la cafetería, en el grupo, en la calle, desde los procesos históricos de resistencia. Dicen ellos “el diálogo permanente con la cotidianidad de nuestros pueblos, es el torniquete para impedir que el joven universitario trague entero”.

#### **4.1.1. XIII Evento de Tulpas, Taitas y Kasrak (del 7 al 9 de octubre del 2015).**

Recientemente el XIII Evento de Tulpas, Taitas y Kasrak en la Universidad del Valle del 2015, el CIU analizó varios aspectos de la jurisdicción especial indígena: “la Ley de Origen o Ley Natural” se le llama así porque las normas, usos y costumbres no son inventados por el hombre sino que la naturaleza se ha encargado de crearlas, y el hombre las adopta de acuerdo a su forma de entender y ver el mundo, de acuerdo a cada pueblo y cultura.

Desde la lucha de Manuel Quintín Lame se dan los primeros pasos al reconocimiento de la jurisdicción especial indígena, por parte del Estado, que estaba sujeta a la administración de las alcaldías.

Es en ese entonces cuando se comienza hablar de la jurisdicción especial indígena como una normativa a nivel de las comunidades indígenas. Y es mediante esta lucha que se ganan unos derechos y se reconoce por parte del Estado y dentro de la Constitución de 1991 en el artículo 246 donde se reconoce la autonomía y aplicación de la jurisdicción especial de los pueblos indígenas dentro de sus territorios. Dentro de la jurisdicción especial indígena hay vacíos que la justicia ordinaria aprovecha para poner trabas al procedimiento legítimo de las comunidades; vacíos como defensa del debido proceso, aplicación de la justicia propia a personas que no pertenezcan a ningún pueblo indígena, son algunos de los casos por la cual la justicia ordinaria deslegitima la autonomía de los pueblos indígenas. De otra parte, no hay una guía de procedimientos que esté codificado para el ejercicio de la jurisprudencia. Se plantea como propuesta la creación de un tribunal indígena, donde haya figuras como el *Palabrero* quien sería la persona encargada de defender a la persona condenada. Entre otras figuras para que el ejercicio de la aplicación de la justicia propia sea más dinámica y que en cierta medida se cumpla con las exigencias que plantea el gobierno en términos de la justicia indígena. (CIU, intervención, 2015)

Además,

“La historia de los derechos indígenas representa así un hilo de continuidad entre el colonialismo y el multiculturalismo, a la vez una muestra de los cambios y de las continuidades en los discursos y estructuras de poder que sometieron a los pueblos

indígenas y del surgimiento de espacios que intentan subvertir este orden. Esta historia es además un testimonio singular de la propia articulación de la noción de “pueblo indígena” en el derecho internacional, una categoría del orden colonial, un producto de la normalización – civilizatoria primero, por medios “científicos”, indigenistas después – que termina convirtiéndose en el elemento central de una práctica de resistencia y de un discurso de liberación. Un discurso que, por un lado, se agota en su incapacidad para subvertir las bases de orden poscolonial de estados; pero que, por otro, ha generado, con el apoyo del sistema internacional de derechos humanos, transformaciones sustantivas en la estructura y prácticas estatales en una dirección que, en la mayoría de los casos, coincide con las demandas de los propios pueblos indígenas”. (Giraldo, 2017, p.105)

La población indígena ha sido percibida en la historia del país y, en Latinoamérica en general como un problema para la implantación del moderno Estado-nación, para la modernización de la sociedad, de la cultura. Así, en el debate político latinoamericano se instala, desde la partida, lo que se denominó por casi dos siglos el “Problema Indígena”. Se podría decir, que tal “Problema Indígena” es coetáneo con la fundación de las Repúblicas Iberoamericanas. Nos preguntamos hasta qué punto estas diferencias provienen de la desigualdad pasada o hasta qué punto su reconocimiento tiene un efecto liberador, tanto para aquellos etiquetados como diferentes y para la sociedad en general. Más que valorar la cultura en sí misma, deberíamos tener en cuenta los contenidos y los significados que le damos, que le dan las instituciones en sus prácticas y que le da la gente a este término, así como las consecuencias políticas y sociales de reforzar ciertos contenidos culturales particulares.

El territorio es su línea estratégica: el territorio y la Madre Tierra es el elemento más sensible de la vida indígena, porque es en él donde se articulan todos los procesos culturales, económicos, ambientales y espirituales de la comunidad. De ahí que una de las necesidades prioritarias sea la adquisición, recuperación y ampliación de su territorio.

En Colombia la ausencia de un ejercicio de ordenamiento territorial interétnico e intercultural que integre las distintas visiones frente al territorio, ha motivado y agudizado numerosos conflictos por la tierra y por la igualdad de derechos entre los actores rurales que conviven en la nación. Este tipo de problemáticas no siguen un patrón causal, al contrario, se derivan de la inexistencia de canales institucionales para tramitar acuerdos en medio de la

diversidad de concepciones, trayectorias y principios de organización del territorio, y de percepciones en torno a lo público.

Estas situaciones de conflicto que enfrentan a estos grupos de manera latente o potencial, lejos de ser homogéneas, presentan particularidades en relación con las visiones del desarrollo y el territorio adelantados por los procesos organizativos de indígenas, afrodescendientes y campesinos.

Puede decirse que este debate sólo podrá ser superado al calor de la construcción de propuestas de convivencia, gobernabilidad y producción intercultural, interétnica y comunitaria desde la diversidad.

Este panorama deja abiertos varios interrogantes respecto a las formas en las que la tierra en disputa en Colombia pueda ser redistribuida, es decir, un reordenamiento territorial por el uso del suelo; a las políticas públicas que puedan ser construidas y concertadas desde los procesos sociales y sus demandas y; un replanteamiento del acceso a los derechos, cuando la demanda y uso de unos no estén por encima o vulneren los de los otros.

#### **4.1.2. Minga del pensamiento para la resistencia.**

Esta vez, también asisten varias delegaciones: Grupo estudiantil “Identidad” universidad del Valle, cabildo indígena universitario de Medellín, cabildo indígena universitario de Amazonas, cabildo urbano Alto Buena Vista ciudad de Cali, Grupo estudiantil RED Universidad del Valle.

Como en cada uno de sus actos comunitarios, son las palabras del guía espiritual Tito Guetio Osnas quien da la apertura al encuentro:

“En primer lugar agradecer a los espíritus de la naturaleza por permitirnos estar con vida y poder realizar este evento, de igual forma agradecer a las personas presentes por estar haciendo el acompañamiento, de igual forma al cabildo universitario por tener en cuenta la parte espiritual de los pueblos indígenas y hacer la respectiva invitación para poder realizar estos trabajos que son parte de la cultura de cada pueblo indígena, ya que a través de estas prácticas culturales mantenemos viva la cultura ancestral y que para nosotros es un legado de nuestros mayores que desde tiempos inmemorables han llevado estos usos y costumbres en la práctica del día a día”. (Tito Guetio Osnas, intervención, 2015)

Luego se da paso a encender el fuego, como símbolo de unidad y consejero espiritual, ya que el fuego para muchos pueblos indígenas representa la unidad y el arraigo cultural hacia la Madre Tierra.

En el suelo han representado la simbología de cada pueblo (pastos, misak, yanacona y nasa), el rombo y la espiral. A través del rombo se representan los cuatro espacios cósmicos: el territorio de arriba representado por el cielo, el territorio de abajo el subsuelo; el territorio de la derecha, el territorio de la izquierda y el espiral representan el símbolo de la vida manifestando un origen, un comienzo y un final, pero que después de la muerte continúa, ya que se abre otro camino hacia el espacio del más allá.

Danzan como expresión de la armonía y del equilibrio con la naturaleza, como forma de agradecerle y manifestarle de alguna forma a la tierra que estamos contentos y agradecidos por permitirnos vivir en ella; también se danza para pisotear las malas energías que pueda haber. La jornada del día miércoles 7 de octubre del 2015 finaliza con una comida comunitaria y cierre de la primera jornada

El jueves 8 después de un desayuno comunitario, se “*Mambea la Palabra*”.



Fotografía 11. *Apertura del evento.*  
Fuente: Gladys Giraldo (2015)

Saludo por parte de la directiva a cargo de la gobernadora Marisol Cuatin, dándoles la bienvenida a la comunidad presente en el evento de Tulpas que se está realizando. En esta fecha la universidad estaba en paro, los temas en discusión son presentados en la voz de cada ponente.



Saludo del gobernador suplente Jhonar Alexander Quiroga “darles la bienvenida a toda la comunidad presente e invitarlos a que participen activamente de estos procesos de lucha y que juntos podamos construir nuevas ideas y pensamientos”. Saludos por parte de las delegaciones (Gobernador cabildo indígena Alto Buena Vista, cabildo urbano Cali, delegación cabildo indígena universitario del Cauca, Delegación del movimiento juvenil Álvaro Ulcue Chocue del norte del Cauca, Delegación cabildo indígena de Medellín y Delegación de grupos estudiantil RED).



Fotografía 12. *Javier Restrepo*.  
Fuente: Gladys Giraldo (2015)

Javier Restrepo dice:

“La idea de la socialización es dar bases y herramientas sobre el contexto actual del H.U.V (Hospital Universitario del Valle) y que conozcan sobre la crisis, no solo del hospital sino también la crisis del Sistema de Salud en Colombia”... (Se hace la presentación de un video sobre la situación del H.U.V) donde se explica la problemática del hospital y los problemas que afronta desde la ley 100...

“Cuando la salud pasa a ser un negocio que las EPS han sabido provechar. La crisis del hospital es interna y externa, es externa por una mala estructuración de las leyes que regulan el funcionamiento de las entidades públicas del Estado, la ley 100 una de las leyes que más problemas a causado a la salud, que en cabeza de Álvaro Uribe, ha llevado a la decadencia del sistema de salud” (Javier Restrepo, intervención, 2015)

Los problemas actuales que se presentan al interior del hospital son: la falta de sangre, cierre de algunos servicios como cuidados intensivos, servicio de oncología donde se dejó de atender a más de 500 niños con cáncer, cierre de salas de cirugía, se atiende a los usuarios en pasillos. Las EPS no le han pagado al HUV, ha habido problemas de corrupción y mala facturación de los servicios por cobrar, son alguno de las situaciones que tienen al hospital al borde de ser intervenida por el Estado.

“La comunidad estudiantil ha estado firme en pie de lucha, por la situación del H.U.V, y seguiremos hasta que haya una respuesta y solución contundente a la problemática que se está presentando con uno de los hospitales más importantes del sur-occidente colombiano y que de alguna manera se pueda volver a la normalidad del funcionamiento. Para terminar, quiero hacer un pequeño paréntesis con la situación que se está viviendo con las Comunidades Indígenas del Cauca con la captura del líder indígena Feliciano Valencia; lanzamos nuestra voz de apoyo frente a esta situación ya que se trata de una persecución política no solo hacia el compañero sino con las Comunidades Indígenas del Cauca” (Javier Restrepo, intervención, 2015)



Fotografía 13. *Gustavo Manguero*.  
Fuente: Gladys Giraldo (2015)

A continuación se cita la intervención de la ponencia “Jurisdicción Especial Indígena” de Gustavo Manguero:

“La Justicia Indígena, es de muchos años y lo practicaban en el día a día nuestras mayores aconsejando a sus hijos alrededor del fogón, desde ahí y desde estos espacios familiares se aplica la justicia propia. La unidad, la autonomía, y el territorio; es bajo estos principios que se han planteado el proceso de lucha y resistencia de las comunidades indígenas y que agrupa alrededor de 11 principios más, que conforman la plataforma de lucha y que funciona como una guía a la aplicación de la justicia indígena. En el proceso de reconocimiento de la justicia indígena ha habido compañeros que han entregado su vida, compañeros que han sido asesinados, callados entre otros delitos cometidos por el Estado y grupos al margen de la ley, ya que algunos ven la justicia indígena como un obstáculo para cometer sus “fechorías” y delitos contra la población indígena. Como primer paso se consulta al *Thë’ Wala* para abrir el camino espiritual como primera instancia quien orienta los pasos a seguir para realizar las respectivas investigaciones a fondo y que no se aplique una justicia a medias o sin los suficientes elementos probatorios. La aplicación de la justicia propia comienza primero por uno mismo “*estar armonizados*” con la naturaleza es el primer paso.

Hoy en día se presentan enfermedades como la drogadicción en nuestras comunidades indígenas, el tema de la minería, desarmonía dentro de las familias y abandono del territorio, que hay que ponerles cuidado porque son problemas que afectan a nuestra población, y esto lleva al malestar social. Otro de los casos especiales que se presenta en estos días es el tema de Feliciano Valencia<sup>44</sup> quien está preso y condenado a 18 años de

---

<sup>44</sup> Es el 14 de noviembre de 2008 departamento del Cauca: en desarrollo de la Minga Social (acciones de protesta para reclamar y defender derechos) la Guardia indígena detiene al cabo del ejército Jairo Chaparral, quien estaba en una misión de infiltración ordenada por sus superiores del Ejército. La Guardia indígena lo puso a disposición de sus autoridades comunitarias, la comunidad lo juzgó, y le impuso una sanción de 20 azotes y un baño en plantas medicinales para armonizarlo. En consecuencia, Feliciano Valencia fue condenado a 18 años de cárcel por tortura y secuestro. Es el 12 de noviembre de 2014 en el Cauca: los indígenas detienen tres guerrilleros de las FARC que en confusos hechos asesinaron a un comunero, y los condenan a 60 y 40 años. La reacción fue: “*La justicia indígena es un ejemplo para Colombia*”, “*eso es efectividad*” “*debemos aprender de la sabiduría de nuestros hermanos indígenas*”. Los dos casos suceden en territorios indígenas, ambos casos involucran a actores del conflicto, sin embargo, en uno hay aplausos y en el otro, no sólo repudió, sino que se acomoda la ley convencional para juzgar al líder indígena. En Colombia existe Jurisdicción Especial Indígena que les da a los pueblos originarios autonomía jurídica, territorial y cultural, y al parecer en este caso a la jurisdicción indígena si le compete conocer y actuar en el

cárcel, por parte del Estado la cual se considera un golpe fuerte a la justicia indígena ya que se lo condena por procedimientos realizados en el marco del derecho propio contra un integrante de las fuerzas militares de Colombia y que en el que el estado ha visto una oportunidad de dar un golpe a la justicia de los pueblos indígenas, con esta condena automáticamente se da un retroceso a los avances que se han logrado hasta el momento con el tema de la jurisdicción especial indígena”. (Gustavo Manguero, intervención, 2015)

Interviene Milton Rivera:

“La unidad, la autonomía, y el territorio; son estos principios los que han orientado la lucha y resistencia de las comunidades indígenas y que agrupa alrededor de 11 principios más que estructuran la plataforma de lucha y que funcionan como una guía a la aplicación de la justicia indígena. En el proceso de reconocimiento de la justicia indígena ha habido compañeros que han entregado su vida, compañeros que han sido asesinados, callados entre otros delitos cometidos por el Estado y grupos al margen de la ley ya que algunos ven la Justicia Indígena como un obstáculo para cometer sus “fechorías” y delitos contra la población indígena.

No olvidemos que el primer paso es consultar al *Thë’ Wala* para abrir el camino espiritual como primera instancia, quien nos orienta los pasos a seguir y realizar las respectivas investigaciones a fondo y que no se aplique una justicia a medias o sin los suficientes elementos probatorios.

La aplicación de la justicia propia comienza primero por uno mismo, estar “armonizados con la naturaleza” es el primer paso. Hoy en día se presentan enfermedades como la drogadicción en nuestras comunidades, el tema de la minería, desarmonía dentro de las familias y abandono del territorio, que hay que ponerles cuidado porque son problemas que

---

caso de Chaparral. Las acciones que éste emprendió se desarrollaron en el territorio Nasa y ponían en grave riesgo a la comunidad que desarrollaba la protesta, cabe mencionar que este fue sorprendido en flagrancia. Los indígenas son libres de aplicar su propia jurisdicción, está en el espíritu de la Constitución (Art. 7, “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación Colombiana”) y en la sentencia T 349/96 de Corte Constitucional que falló a favor de la autonomía de la justicia indígena”. El caso de Feliciano Valencia nos deja varios interrogantes que se están pasando por alto: 1. De ser cierta la versión de los indígenas sobre el caso: ¿Qué hace el Ejército infiltrando, sembrando pruebas como radios y prendas militares, montando un falso positivo judicial a una comunidad indígena? ¿No se supone que las fuerzas armadas son para proteger a TODOS los colombianos, incluidos los indígenas? o ¿es que ahora son sus enemigos?

afectan a nuestra población, y esto lleva al malestar social. Otro caso especial que se presenta en estos días es el tema de Feliciano Valencia quien esta apresado y condenado a 18 años de cárcel, por parte del estado la cual se considera un golpe fuerte a la justicia indígena ya que se lo condena por procedimientos realizados en el marco del derecho propio contra un integrante de las fuerzas militares de Colombia. Con esta condena automáticamente se da un retroceso a los avances que se han logrado hasta el momento”. (Miltón Rivera, Intervención, 2015)

Intervención, representante estudiante de la Universidad del Cauca

“Hay que tener en cuenta cuando se plantea la estructura de crear un tribunal indígena y la figura del palabrero, porque si no se estructuran bien, se caería en el mismo juego de la justicia ordinaria, y que por cumplir unas exigencias del Estado caigamos en el error de adoptar la misma dinámica de la justicia ordinaria y solo ponerles los nombres propios de nuestra cultura” (Representante Universidad del Cauca, intervención, 2015)

Intervención, representante estudiantil de la Universidad de Antioquia:

“El tema de la aplicación de la justicia propia no solo se debe quedar dentro de los territorios de origen sino también ver la forma de cómo se aplica en términos de población indígena que habitan en las ciudades y que están organizados en cabildos urbanos”. (Representante Universidad del Cauca, intervención, 2015)

Intervención, representante estudiantil de Universidad del Valle:

“Hay que empezar a reconocer que dentro de nuestros territorios hay temas de corrupción y programas como Séptimo Día aprovechan para malversar la información y criminalizar a los pueblos indígenas en general, y, que si hay responsables hay que aplicarles la justicia propia de acuerdo a los usos y costumbres de cada pueblo”<sup>45</sup>. (Representante Universidad del Valle, intervención, 2015)

---

<sup>45</sup> En una dura sentencia, el Alto Tribunal falló en contra del Programa Séptimo Día y del Canal Caracol por tres emisiones a mediados del 2015, que a juicio del Alto Tribunal, violaron el derecho de los pueblos indígenas y de los ciudadanos a recibir una información veraz. Véase: <http://www.semana.com/nacion/articulo/septimo-dia-debe-rectificar-por-informacion-sobre-indigenas/504288>.

Intervención, Delegación cabildo universitario de Medellín:

“Cada pueblo tiene su manera y forma de gobernarse de acuerdo a los usos y costumbres de cada pueblo, pero se debe trabajar en conjunto con todos los pueblos, y no cada uno por su lado, para poder hacerle frente al Estado que nos quiere exterminar física y políticamente, como pueblos debemos unirnos y no dejar que solo unos pueblos luchen más que otros. Como indígenas hemos sido buenos para el tema político pero, para administrar recursos hemos sido malos y por eso se presentan temas de corrupción y malversación de recursos que medios de información del Estado aprovecha para distorsionar la información y criminalizar a los pueblos indígenas en general. Por otra parte, hemos ido perdiendo un poco la memoria de nuestros mayores, hoy en día si no hay recursos no se hace nada, para todo es plata, esto hace que cada día nos volvamos más perezosos. Hay que fortalecer la educación propia, para fortalecer lo nuestro, ya ha habido procesos de implementación de profesores bilingües, ampliación de los resguardos pero debemos seguir trabajando para seguir en pie de lucha y resistencia. De igual forma hacer un llamado a los estudiantes de las universidades públicas y privadas que no se olviden de sus raíces y que así se esté educando con una educación ajena a las comunidades indígenas, cuando regresen a sus territorios de base, apoyen a los procesos comunitarios de lucha y resistencia de nuestros pueblos”. (Delegación cabildo universitario de Medellín, intervención, 2015)

Ponencia Delegación de Toribío Cauca tema “Movimiento Juvenil Álvaro Úlcue Chocue”:

“La historia del Movimiento Juvenil se divide en cuatro momentos: primero por la llegada del padre Álvaro a Toribío; segundo momento creación del grupo juvenil en cabeza del padre Álvaro; tercer momento el asesinato del padre Álvaro; y un cuarto momento donde se fortalece el grupo de jóvenes pasando hacer Movimiento Juvenil Álvaro Úlcue Chocue”<sup>46</sup>. (Delegación de Toribío Cauca, intervención, 2015):

---

<sup>46</sup> La capacidad de documentar su propia historia y de organizarse como Cuerpos Políticos”, también se hace evidente, entre otros, en la web de la Asociación de los Cabildos Indígenas del Norte del Cauca. Véase <http://www.Nasaacin.org/informativo-Nasaacin/3-newsflash/6517-movimiento-juvenil-%C3%A1lvaro-ulcu%C3%A9-chocu%C3%A9-contin%C3%BAa-en-la-formaci%C3%B3n-y-capacitaci%C3%B3n-a-la-juventud>, recuperado 29/12/2016.

El movimiento juvenil cuenta con siete áreas de trabajo, como estrategia de fortalecimiento de los procesos comunitarios:

- 1) Plan de escuelas de formación de liderazgo.
- 2) Programas de prevención y promoción.
- 3) Apoyo a los cabildos estudiantiles.
- 4) Mingas de recorrido territorial.
- 5) Actividades deportivas y culturales.
- 6) Saberes ancestrales y fortalecimiento de las prácticas culturales.
- 7) Hermanamientos o visitas donde se comparten saberes y experiencias con otros grupos juveniles ya sea a nivel zonal, regional, nacional e internacional.

Este encuentro finaliza con un almuerzo comunitario en el lugar de Tulpas del lago en el *campus* de la universidad. Presento algunas imágenes de las actividades deportivas en las que los equipos se conformaron por delegaciones.





Fotografía 14. *Collage actividades deportivas y culturales.*  
Fuente: Gladys Giraldo (2015)

El día viernes 9 de octubre se da inicio con los protocolos de apertura del evento, himno nacional de la República de Colombia, himno de la guardia indígena y saludos de parte de la directiva, habla la Gobernadora Marisol Cuatin:

“Reciban un saludo de hermandad y resistencia a todas las personas presentes en el XIII evento de Tulpas, soy estudiante de ingeniería de alimentos, como mujer he estado en pie de lucha y resistencia, y gracias a esto soy una mujer que estoy ocupando espacios políticos y actualmente soy gobernadora tratando generar nuevos espacios y hacer reconocer el valor que tienen las mujeres, que hombres y mujeres somos iguales y tenemos las mismas capacidades de liderar procesos organizativos” (Marisol Cuatin).



Fotografía 15. *Lectura Ponencia Norma Pillimue.*



Fuente: Gladys Giraldo (2015)

Intervención, ponencia “Justicia y Armonía de Género”:

“Soy mujer nasa, guerrera de la vida, Ombligada al territorio ancestral, cuna de la - Revolución Indígena- vereda la Susana - resguardo nasa de Tacueyo - municipio de Toribío- departamento del Cauca, Colombia. Trabajadora Social, Especialista en Investigación Social de la Universidad del Valle, Defensora de los Derechos Humanos, Defensora de los derechos de las mujeres, Defensora de las entidades públicas, Fundadora del cabildo universitario de la Universidad del Valle, Fundadora de los cabildos urbanos de Cali, Trabajadora social alcaldía de Jambaló 2004, Secretaria General del cabildo de Tacueyo. 2005, Trabajadora Social ICBF, Zonal Indígena - Popayán, 2006-2008, Trabajadora Social, IPS- ACIN -Toribío- 2012, Coordinadora de la EPSI - AIC - EN CALI- VALLE 2013, Estudiante de doctorado de género - Univalle 2014, Fundadora del Colectivo "Las hijas de la coca y el maíz" 2014, actualmente candidata al consejo de Cali, por el Movimiento Alternativo Indígena y Social, MAIS “compromiso de país”. Para el periodo 2016 - 2019. Un saludo de hermandad y resistencia soy una mujer nasa y orgullosa del sentir el ser nasa, hemos caminado la palabra, soy originaria de donde nace la resistencia indígena, el movimiento indígena y social CRIC, el Estado hasta el momento nos ha tratado de menores de edad sin voz ni voto, en esa medida hacemos resistencia y como mujeres hemos estado ahí en pie de lucha y resistencia desde la época de nuestras cacicas y haciendo memoria a la Gaitana. Han querido borrar nuestra historia y como mujeres debemos hacer frente a estos nuevos retos y como mujeres indígenas siempre hemos estado ahí y seguiremos presentes hasta que se apague el sol. Estoy muy ligada a la ley de origen, donde somos conocedores de los usos y costumbre como el *Saakhelu*, *cxAAPUC*, recibimiento del sol, entre otros. No somos ajenos a las nuevas culturas en este caso la comunidad del LGTB que es una comunidad igual a los demás géneros. Frente a los casos de violencia contra la mujer indígena estos deben ser tratados por la fiscalía ya que dentro de las comunidades no se respeta el debido proceso y que de alguna forma se ha violentado el derecho de la mujer, en este sentido hay un vacío frente a la aplicación de la justicia propia. Cuando la mujer se manifiesta y trata de hacer cumplir sus derechos es víctima de señalamientos” (*Norma Pillimue*)

#### ***4.1.2.1. Consenso para seguir resistiendo***<sup>47</sup>

¿Que tiene más peso la legalidad o la legitimidad?

“No hay una capacidad de unión entre los pueblos, los tratados hacen un llamado a los pueblos, en el discurso se une pero se separa entre indígenas. ¿Cómo los pueblos indígenas pueden aportar a estas nuevas circunstancias? Hay que realizar un trabajo fuerte, hacer un llamado a la apropiación, hay que sentarse con las nuevas organizaciones. Hacer un llamado a la participación activa en el diálogo” (Comunero 1)

Interviene Gustavo Banguero:

“Sobre los indígenas en grupos armados hasta ahora no se ha hablado de su situación, tenemos que cuestionarnos Esta situación, es una problemática muy grande. Las problemáticas hay que trabajarlas desde los colegios, escuelas y universidades, la paz es algo abstracto. Trabajar desde los resguardos, el conflicto se avecina, hasta donde se está preparado para enfrentar la problemática, se piensa que va a llegar algo bueno y no puede ser así, hay que prepararse e informar a las comunidades. Con ello se generaría la delincuencia común dentro de los territorios entre otras problemáticas” (Gustavo Banguero).

Representante estudiantil de la universidad del Cauca:

“Al hablar del postconflicto hay que tener en cuenta los conceptos de conflicto, es triste ver el auditorio casi vacío, además lo que dicen los medios de comunicación no coincide sobre la realidad de cómo vivimos el conflicto en las comunidades. El gobierno busca mantener una clientela por parte de la inversión extranjera con las implicaciones políticas, sociales y económicas para nosotros” (Comunero 2)

---

<sup>47</sup> Una vez terminada la intervención de todos los ponentes y delegaciones, es el momento de la intervención de los asistentes, el primer día (135), el segundo días (87) y el tercer día (66); la reducción en la participación obedece a varias razones: vienen de diferentes resguardos, la alimentación y los recursos se va agotando paulatinamente y esos días fueron días de bloqueo de vías en el tramo Jamundí-Cauca, por lo que se iban turnando según las necesidades, por esa razón, no todas accedieron a dar sus nombres, por recomendación de los comuneros, registramos su intervenciones como “comunero1”, comunero2, etc.

Gobernador de la Universidad de Antioquia:

"¿Qué es legal y que es lo ilegal?, mientras haya desigualdad no va haber paz, mientras no haya oportunidades. No se demerita lo que hace el gobierno en la Habana, creemos que a pesar de todo es un paso más para alcanzar esa paz que soñamos pero que no es el único camino, el llamado es a todos para sentarse a analizar qué es lo que está pasando en el país, generar más espacios donde se pueda debatir y reunirse con las comunidades que realmente son afectadas por el conflicto.

Para el gobierno la relación costo- beneficio es su naturaleza, para poder explotar mejor, el ELN y actores armados tienen la capacidad de perturbar, el Estado les presta atención a quién cause perturbación. Los pueblos indígenas no son armados, se mira ahí el sentido de los diálogos. El Estado quiere quitarse el peso de los actores armados, la propuesta es crear un factor de fuerza popular por medio de la movilización.

Se exige el derecho y se propone un nuevo modelo de sociedad. Se enfrenta el conflicto con unidad, socialización y movilización. "solos no podemos", se hace necesario el fortalecimiento de las guardias indígenas, que hagan cumplir los acuerdos incumplidos, la solución no es solo de recursos económicos, va mucho más allá, hay que mirar el problema como un todo articulado y no cada tema por aparte" (Comunero 3)

Marisol Cuatin:

"Se está jugando con las ilusiones de los colombianos, se debe informar a las comunidades para aportar a las situaciones. Surgirán otras circunstancias de conflicto que tenemos que pensar y dimensionar los riesgos para nuestras comunidades" (Marisol Cuatin, intervención, 2015)

Juan Bautista:

"Debemos replantear el concepto postconflicto, con los diálogos lo que realmente tendríamos en un postacuerdo, Ya que el conflicto se define como un choque de posturas, que no resolverá ni se terminará con los tratados de paz en la Habana.

Hay que entender el conflicto positivo, que es aceptar el conflicto, las comunidades tienen igual derecho que todas las pasiones humanas, hay que aceptar el conflicto y además hay una herencia colonial ahí. El conflicto es inherente a las comunidades, las relaciones sociales son conflictivas.

Ante esto hay que buscar una nueva forma de armonización, una solución alternativa que empieza por reconocer que no solo hay conflicto armado, sino también hay un conflicto ambiental, étnico, económico, social y cultural” (Juan Bautista, intervención, 2015)



Fotografía 16. *Almuerzo comunitario*  
Fuente: Gladys Giraldo (2015)



Fotografía 17. *Almuerzo comunitario.*  
Fuente: Gladys Giraldo (2015)

#### **4.1.3. Conclusiones del encuentro de Tulpas, Taitas y Kasrak (hablan los comuneros).**

- La aplicación de la justicia propia no sólo debe ser a nivel de las comunidades y territorios indígenas, sino que ésta también se debe aplicar a las personas que por alguna u otra razón viven en las ciudades y que están organizados mediante cabildos urbanos, hay que buscar mecanismos de implementación y la aplicabilidad de la justicia propia a indígenas que comentan algún delito.
- Se plantea la creación de un tribunal indígena donde se ejerza la aplicación de la justicia especial indígena, esta debe contar con una estructura propia de acuerdo a los usos y costumbres de los pueblos indígenas, pero que hay que tener cuidado pues se puede caer en el mismo juego de la justicia ordinaria, y colocarle nombres propios a una estructura ajena a las comunidades indígenas.
- Dentro de la aplicación de la justicia y los procedimientos de la jurisprudencia propia se debe respetar el debido proceso ya que en muchas ocasiones esto no se tiene en cuenta y se atropella la dignidad de las personas que tñ acusadas.
- Hay que replantear el termino de postconflicto, ya que en realidad lo que se está dando es un post-acuerdo, así se firme el tratado de paz en la Habana con la guerrilla de las FARC-EP. El conflicto continuará ya que no se están planteando soluciones reales de fondo que garanticen la equidad social. Y mientras no haya una solución real a la equidad social el conflicto seguirá.
- En cuanto a la corrupción que se está presentando dentro de los territorios indígenas, hay que hacer un seguimiento y vigilancia minuciosa ya que de ser así, las personas implicadas deberán someterse a la aplicación de la justicia propia; por esto es que los grandes medios de comunicación, como caracol y RCN criminalizan a todas las comunidades indígenas en general.

Así se desarrolla y termina el evento político-cultural de Tulpas Taitas y Kasrak, se cierra a las 3:30 de la tarde, dando paso a las actividades deportivas “Copa Tulpas” presentación de grupos musicales, danzas andinas y tradicionales.



Fotografía 18. *Danzas.*  
Fuente: Gladys Giraldo (2015)



Fotografía 19. *Danzas.*  
Fuente: Gladys Giraldo (2015)



Fotografía 20. *Grupo de danzas.*  
Fuente: Gladys Giraldo (2015)



Fotografía 21. *Grupos de danza Andinos.*  
Fuente: Gladys Giraldo (2015)

#### ***4.1.3.1. La vinculación de los jóvenes indígenas con la geografía: caminar la palabra***

Han caminado por muchos años y siguen caminando, pero también han caminado la palabra con la que han hecho acuerdos que se han incumplido. Sus cuerpos, espíritus y deidades exigen otras acciones. Su descendencia aguarda la realización de acciones que honren la palabra y los compromisos incumplidos.

En mis indagaciones encontré que, Mario Cajas Sarria, en su artículo “La masacre de Caloto”, un estudio del caso sobre los derechos y la movilización indígena en el sistema interamericano de derechos humanos”, analiza el grado de cumplimiento de la recomendación impartida por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos al Estado colombiano en lo relacionado con la entrega de tierras a la comunidad indígena nasa páez, afectada por la masacre de Caloto, Colombia, ocurrida en 1991; así como de los compromisos que con ese propósito ha suscrito el Estado con los nasas. De igual modo, este trabajo explora aspectos de la movilización indígena en torno a la masacre, las recomendaciones y a los acuerdos relacionados con el caso Masacre de Caloto.

Los comuneros proponen un listado de conclusiones, tal como se acostumbra y se espera al tercer día de Minga. Cada punto condensa una plétora de representaciones que cuestionan, no solo el alcance de eso que se ha denominado la sociedad global, también problematizan el lugar



de los jóvenes nasa en el proyecto moderno. De todas formas, en tanto horizonte de significación, el Sur global es un territorio aún indeterminado, tanto en el sentido geográfico como en su plenitud simbólica, como alegoría recoge las expresiones multifacéticas tanto de la represión, la explotación y el sufrimiento, como de la emancipación y la insubordinación. Por ello, siguen ahí en esta cita con la historia para abrazar a su madre tierra, pues para defenderla, sobran razones:

- 1) Porque son parte de la tierra, a ella le pertenecen y deben su existencia, y antes que colombianos, son originarios de estos territorios y esa es su razón de ser y existir.
- 2) Porque son los cuidadores y protectores de las lagunas, páramos, ríos bosques, biodiversidad, ecosistemas necesarios para la vida de los pueblos, en esta generación y para el futuro.
- 3) Porque viven y guardan la memoria de los 20 hermanos masacrados el 16 de diciembre de 1991, en la finca El Nilo, los más de 100 del Naya y los 13 en Gualanday, Corinto.
- 4) Porque los gobiernos han incumplido reiteradamente los acuerdos firmados con los pueblos indígenas, campesinos y demás pobres de Colombia.
- 5) Porque en Colombia nunca ha existido una reforma agraria para indígenas y campesinos, por el contrario, el desconocimiento de las leyes aprobadas con tal propósito, ha configurado una verdadera contrarreforma agraria y ha exacerbado el despojo y la concentración violenta de su tenencia.
- 8) Porque necesitan tierras aptas para garantizar su existencia y crear mercados solidarios que conduzcan a la soberanía alimentaria y a la superación de la violencia que soportan sus pueblos.
- 9) Porque la vida, la historia y su gente, reclaman el concurso en la recuperación de lo que es propio y de lo que se les ha despojado.



Fotografía 22. *Grafiti en la vereda Buenos Aires, resguardo Pueblo Nuevo.*  
Fuente: Gladys Giraldo (mayo, 2016)

El territorio para el nasa significa “*yat wala txi’ fxiw*” (la gran casa y semilla). *Yat Wala* (La Gran Casa): la tierra por ser espacio donde se desarrolla, se recrea la vida y por ser el lugar donde vive todo ser (seres humanos, vegetales, animales y minerales), es habitación, hogar vivienda. *Txiwe Üus* (Corazón de la tierra) es semilla. Es decir, una semilla cambia porque al sembrar se transforma: nace, crece, se reproduce y cambia, vuelve a su sitio de origen, ciclo natural. Por lo tanto, la tierra es semilla, el universo y la tierra son concebidos como *Kwe’sx Yat Wala* (Nuestra Gran Casa) por ser espacio de vida donde se habita *Nwe’sx* (familias) pero a su vez es *Fxiw* (semilla) por ser célula, corazón generador de vida, allí germina la vida. Por eso se dice que el territorio es *Kiwe úus* “corazón de la tierra”.

Una interpretación social del significado y de la utilidad social de un espacio -la tierra- que se hace con el conocimiento de su -tiempo- histórico y de sus valores espirituales.

El grafiti “Alfonso Cano Vive” refleja el conflicto político militar de la década de los 70, 80 y 90, que en Colombia marcó fuertemente los territorios nasas por la presencia de los grupos insurgentes, con consecuencias adversas para los indígenas, quienes siguen siendo fuertemente señalados y estigmatizados. Fueron los tiempos de las dificultades de una salida negociada al conflicto armando entre el gobierno de Andrés Pastrana y la insurgencia de las FARC, que los llevó a consolidar sus corredores de movilidad alrededor de la llamada “Zona de Distensión”; lo que trajo consigo la presencia de nuevas unidades guerrilleras y el incremento progresivo de la confrontación en el departamento del Cauca.

El insobornable arraigo a la tierra de los pueblos indígenas, como geo-comunidad plural, ético-mística, pueblos que saben y esperan en la justicia, puesta en juego al configurar un *ethos* cultural del nosotros determinado, permite comprender el poder de la alteridad, del otro y de lo otro; aceptar la alteridad radical que transforma a América en lo Abyayalense; que lo indígena no es solo intencionalidad simbólica, sino y sobre todo, espíritu matérico configurando *ethos* histórico, es el entrecruzamiento significativo en el escenario de la tierra, de una resistencia y un mestizaje de nuestros pueblos indígenas.

Escamotea, retrasa una “falta de fe en las estructuras generales”: se hace “lo menos posible” (Kusch, 1986, p.170). Lo cual lleva, en esa “especie de dialéctica” entre ser y estar, no a una elevación en el camino (hegeliano) del ser, sino a una distensión en la fagocitación que hace el estar: “un ser alguien fagocitado por un estar aquí” (Kusch, 1986, pp.170-171). No es la dialéctica hegeliana, progresista, optimista: ser → estar → devenir (elevación sobre lo finito que conserva); sino la dialéctica americana poscolonial: estar → ser → fagocitación (distensión en lo finito que vuelve).

Lo local- colectivo- comunitario de esta comunidad local de jóvenes nasas no es un punto en el mapa (este punto es el “local” del territorio “nacional”, de la episteme del Estado-Nación, que reduce todo suelo a la visibilidad de su soberanía), sino un territorio otro de una comunidad de relaciones, abiertas, ritualmente agenciadas, cada vez una nueva vez reconsteladas.

No es ya política de la *pólis*, con estos cuerpos geográficos caminan los espíritus de sus ancestros y los dioses de una naturaleza fagocitada espiritualmente. Al estar con ellos algo pasa con las cosas del mundo, algo pasa con todas las cosas, nadie se queda, él solo, como “sujeto” o como “individuo”, porque es la comunidad local de jóvenes en su conjunto la que cambia.

Cuerpos políticos, cuerpos tejidos en los entramados íntimos de la vida desde millones de años, y como cuerpos políticos, capaces de tomar decisiones colectivas, como cuerpos-comunalidad; cuerpos-jóvenes-nasas entramado de símbolos de su cultura que nos retan a pensar distinto, a impugnar lo políticamente correcto, a retomar el cuerpo-tierra que somos, a reencantar el mundo, en clave de acciones poético-políticas, que nos permitan habitar poéticamente el mundo.

## V. Cuerpos ritualizados

“El indígena no aprende a leer en los libros sino en la naturaleza”<sup>48</sup>



Fotografía 23. Amanecer en la vereda de Buenos Aires, resguardo Pueblo Nuevo.

Fuente: Daniela Pulgarín Giraldo (agosto, 2016).

Fugacidad del amanecer en nuestro segundo día en Pueblo Nuevo, la inabarcable luz haciéndose lienzo en el firmamento para abrazar a sus hijos... compartí con Daniela no sólo la carpa, también el asombro ante los colores de una *Abya Yala* hecha acuarela.

### 5.1. La Oralitura nasa y sus materiales.

Desde perspectivas críticas y en el marco del Pensamiento Latinoamericano, cuestiones vinculadas a cómo, qué, quiénes y desde dónde preguntamos; en qué contextos y espacialidades, cómo nos vinculamos con ciertos materiales y de qué manera los intervenimos; qué dominios generamos con su manipulación, cómo trabajamos con ellos en relación con eso que llamamos — desde la crítica cultural— práctica-teórica para construir conceptos correlacionados, son un asunto que hace parte del rigor de este análisis en el desafío de nombrar por fuera del patio de los objetos, como diría R. Kusch.

---

<sup>48</sup> Mayor Vicente Peña Fernández fue consejero espiritual de 1990 a 2005 y gobernador en el 2008. *Thë' Wala* quien dirigió el ritual y a quien le debemos la invitación y autorización de la Guardia indígena del resguardo Huellas para que el equipo pudiera participar, grabar y recoger todo el material audiovisual para los reportajes.

Demostrar cómo una cultura deviene en la premisa organizacional de un conjunto de materiales heterogéneos, en el marco de lo que nombramos como metodoestesis (que concebimos como la base de nuestra posición para una geopoética que nombra los cuerpos geográficos-sur), alberga una gran dificultad para situar y marcar los enunciados que hacen parte del análisis de la experiencia de los cuerpos geográficos –sur.

Es decir, hay una instancia en que la separación, pero más que nada el ámbito diferente de acción de la escritura de estas disciplinas frente a sus temas, objetos y sujetos no puede ser soslayada o remitido al cajón del armario con el rótulo “temas secundarios”. En todo caso, una acción de ese tipo, o la inversa, la no reflexión al respecto, constituye uno de los tantos puntos ciegos de la legitimidad metodológica. (de Oto, a. y Katzer, 2017, p.28)

En el caso específico de lo que he venido nombrando Oralitura nasa, nos encontramos aquí en una zona donde no es tan simple dirimir dominios y pertenencias, porque la metodoestesis trabaja con “conceptos sensibilizadores” más que con grandes marcos teóricos. Esta es una trama narrativa de mitos, historias, tradiciones, rituales, prácticas, posiciones políticas, relaciones, símbolos, emociones, metáforas, resistencias y memoria. Así mismo, las imágenes aquí presentes, los archivos sonoros y los videos, se integran articuladamente con la escritura, a manera de gramáticas otras.

En otras palabras, Cuerpos Ritualizados, Cuerpos Políticos, Cuerpos Armónicos y Cuerpos Sonoros no surgen de las reglas de un campo de conocimiento; al contrario, son una especie de semiopraxis colectiva que se conecta con otra escritura, son el lenguaje de la tierra como pura geopoética. En este sentido, la escritura resulta crucial porque la podríamos considerar como la espacialidad por excelencia de las geopoéticas de los Cuerpos Geográficos-Sur.

En el desproporcionado caminar este pensamiento sentido de la lengua (siempre más que Lengua, siempre un acontecimiento afuera, siempre en la materialidad práctica, en la “interacción discursiva”, el afuera “discursivo” sensu Bajtin) iremos bordeando una estática/dinámica sideral: tan lento que nada se mueve y tan rápido que resulta vertiginoso; un pensar quieto en su eternidad, y velocísimo en sus forcejeos y desprendimientos; en todo caso “sublime” (irrepresentable, “indecidible”) en su dobletracción, que todo lo “lleva” (o “devuelve”, o reconvierte)

al inerradicable medium (elemento) de sentido y acción, semiopraxis. (Grosso, J., 2016, p.4)

Para Grosso (2016), la escritura alfabética es una máquina del olvido donde lo guardado y lo olvidado en la escritura alfabética es lo que está llamando a nuestro sentido crítico en términos epistémicos y políticos. Semiopraxis popular, de diferencia intercultural, sobreviviente... que trae justicia hacia espacios/tiempos otros: una praxis crítica. Más que los datos es salir al encuentro con otros, afuera de la antropología, afuera de la sociología, afuera de los sistemas de signos o de los cuerpos del sentido del sentido.

Por lo tanto, en este trabajo, gran parte de los materiales no responde a un corpus relativamente estable u original —en los términos en que lo exigen las comunidades de cientistas sociales. Pues la Oralitura nasa se compone de dominios y extensiones que circulan, no sólo al interior de los resguardos, sino también dentro y fuera de ellos, como operación productora de sus posicionamientos políticos y de sus prácticas de resistencia; una memoria histórica que circula por páginas web diseñadas y administradas por ellos mismos<sup>49</sup>; comunicados, calendarios y cartillas, que llegan no solo a las escuelas etnoeducativas y a los cabildos de cada resguardo, también a los cabildos indígenas universitarios y, de ahí, a diversos movimientos sociales. En últimas, los derechos de autor de esta Oralitura pertenecen a la tradición nasa.

La escritura como género produce intervenciones que disputan las formas de razonar y de organizar procesos culturales, sociales e históricos y afecta centralmente el universo de las metáforas y analogías con las que funcionan las ciencias sociales. El texto de Clifford Geertz “Géneros confusos o la refiguración del pensamiento social” (1991 [1980]), desarrolla con agudeza este desafío.

Considerando que una dialéctica entre epistemología, teoría, metodología y materiales deviene en un mapa de justificaciones cruzadas y legitimidades para proceder con la escritura, decidimos llevar anexos, las narrativas que dan cuenta de lo que sucede día a día en cada ritual. Pues estos se repiten de idéntica manera en los diferentes resguardos y, así mismo, son

---

<sup>49</sup> <http://www.cric-colombia.org/portal/> Consejo Regional Indígena del Cauca. Recuperado 10/02/2018.

reproducidos en los calendarios que se distribuyen entre la comunidad, las escuelas etnoeducativas, afiches y reseñas de sus redes sociales.

Una forma fundamental de visibilización y comunicación de la comunidad nasa es el diseño y administración de una página, donde se ingresa a través del enlace [www.nasaacin.org.co](http://www.nasaacin.org.co), la cual presenta su historia, sus procesos de lucha, los planes de vida, los cabildos y resguardos. Así se crean enlaces con otros medios de comunicación alternativa del país y del mundo, con el fin de conocer sus posiciones y declaraciones; sus intereses y su galería de videos; así como los historiales y archivos. Una gran producción propia que permite conocer su posicionamiento como pueblo indígena.

Esto hace parte de las estrategias de la Asociación de Cabildos Indígenas Nasa<sup>50</sup>, al conformarse como representante legítimo de los intereses de los cabildos asociados fomentado el mejoramiento de las condiciones de vida de las comunidades. Por la defensa territorial, cultural, social, ambiental, económica y el fortalecimiento organizativo de los pueblos indígenas en Colombia.

El SEIP <sup>51</sup>—Sistema Educativo Indígena Propio— produce cartillas que dan a conocer los planes de vida, poniendo de manifiesto los programas para el fortalecimiento de las tradiciones: refrescamiento de varas, levantar las malas energías del territorio, ceremonia al sol naciente (año nuevo para el pueblo nasa), el ritual a los muertos, ritual de la semilla y protección territorial. Por la recuperación de prácticas ancestrales de agricultura, entorno al rescate de la semilla local y formas propias de consumo de alimentos. Recuperación de la legislación indígena “ley de origen y derecho mayor”, que fortalece el concepto de autonomía y autoridad ancestral, en torno al marco jurídico propio y la legislación nacional.

El calendario nasa de junio 21 de 2015 a junio 20 de 2017, por ejemplo, muestra el camino del sol y los tiempos de hacer las ceremonias estacionarias: el ritual a la tierra y al maíz (diciembre 21), el ritual al fuego y piedra (marzo 21), el ritual al sol y viento (junio 21), el ritual al agua y semilla (septiembre 21). Con estos materiales, siembran conciencia para cosechar autonomía,

---

<sup>50</sup> <http://tierradentro.co/Asociacion-de-Cabildos-Indigenas>, recuperado 10/02/2018

<sup>51</sup> <http://www.cric-colombia.org/portal/seip-sistema-educativo-propio-tejiendo-vida-y-sabiduria-desde-los-espacios-de-formacion-para-el-fortalecimiento-y-pervivencia-cultural-de-los-pueblos/> recuperado, 10/02/2018

trazan el camino de la sabiduría, de la diversidad tejiendo vida, del despertar de las semillas, de los ciclos de la vida, para el anuncio de las mingas y movilizaciones. Son los modos de prevenir la enfermedad, porque la desarmonía es la ruptura de esos equilibrios generados por el negativo relacionamiento del hombre con su entorno y el olvido de las leyes ancestrales, lo cual conduce al malestar físico y espiritual.

## **5.2. El Ritual Mayor.**

La más completa descripción etnográfica del Saakhelu, del 2000 al 2007, se encuentra en una tesis de pregrado de la Universidad del Cauca, que muestra los cambios y mensajes canónicos y autoreferenciales en el Resguardo de Tierradentro Cauca. (Palomino, 2008).

Adicionalmente, estos rituales que suelen ser públicos ya han sido objeto de análisis en la tesis de Palomino (2008) y, como lo planteo en la caracterización de los materiales de la Oralitura nasa, la descripción de lo que allí se hace también circula en cartillas, calendarios y en las redes sociales del pueblo nasa; lo que sucede en los tres días con sus noches durante el ritual no puede considerarse una narrativa original, pues usé, adicionalmente, otras fuentes: la cartilla “Lo que cuentan nuestros abuelos”, del Programa de Educación Bilingüe e Intercultural –Cric; el Calendario nasa de junio 21 del 2005 a junio 20 del 2017, “Un viaje por tierra dentro”, y, finalmente, complemento con mis notas personales de campo, producto de mis dos experiencias del Saakhelu (prueba de ello es la galería de imágenes usadas en el anexo y llevada a una tabla de enlaces del trabajo de campo).

“Ritual mayor” es el término con el que los nasas designan a cuatro de sus rituales, ya que a ellos asisten cientos o hasta miles de personas, pues el ritual concierne al bienestar de la comunidad entera. Los nasas tienen cuatro rituales mayores: el refrescamiento de varas, *Ipx fxiçxha*: la apagada del fogón o Cerco, El *Çxhapuç*: la ofrenda a los muertos y el *Saakhelu*: el despertar de las semillas. El refrescamiento de varas se practica desde hace muchos años sin perder continuidad, mientras que los otros rituales se practicaron hace muchísimos años (o como en el caso del *Saakhelu* que no se realizaba desde hace más de un siglo).

## **5.3. El Saakhelu como parte del proceso de recuperación y fortalecimiento cultural**



### *Primer día*

Se da la bienvenida a todas las personas que llegan de los diferentes sitios del resguardo Huellas y de lugares aledaños. A la llegada el *Thë' Wala* refresca y armoniza con remedios preparados y se brinda de beber Chicha de maíz para entrar en el sitio del ritual. La comisión de logística recibe a los asistentes registrándolos en un listado, ubicándolos luego en los sitios donde descansarán en la noche, en especial la primera noche ya que en la segunda noche se debe amanecer danzando alrededor del *Saakhelu* o poste mayor.

Los organizadores -Padrino y Madrina- coordinan con el cabildo para organizar la minga de trabajo de la carga de la leña, ayuda en la concina, la cargada del *Saakhelu* (esta vez se destinó a los hombres dado que el *Saakhelu* era hembra), cuando es macho, son las mujeres quienes deben cargarlo, entre otras actividades. El proceso de la tumbada del árbol se hace en compañía del *Thë' Wala* Vicente quien armoniza al rededor del él, se recibe en una taza la sangre del novillo que fue escogido para este ritual, así mismo se han seleccionado a aquellos que lo van a cargar, luego con el machete, la participación de todos y al son de la música se tumba. Seguidamente, se organiza entre quienes lo cargaron y se internaron en el monte para ir por él, recorrido que se hace hasta el sitio donde volverá a ser sembrado, los músicos van adelante alegrando el camino, sigue el *Thë' Wala* armonizando y halando con su energía positiva, el árbol mayor se lleva con el mayor cuidado. Los encargados de la chicha van repartiendo la bebida para calmar la sed.

“Antes de tumbar el árbol, los *Thë' Wala* soban y riegan en el cuerpo del árbol que se queda, hígado y sangre de res, remedios, comida, chicha de maíz y de caña para hacerle los pagos; el médico armoniza para obtener el permiso del árbol para trasladarlo. Esta actividad la realizan



los médicos tradicionales con todos los comuneros hombres que hayan querido participar y con los músicos que no pueden faltar, su música estará presente desde ese momento, -el corte del tronco- hasta el final del ritual”. (Palomino, 2008: 152)



Fotografía 24. *Cargada del árbol.*

Fuente: Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda.



Fotografía 25. *Tumbada de árbol.*

Fuente: Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda

“Una vez el *Thë’ Wala* que dirige (también están presentes los otros médicos que deseen hacerlo) termina de armonizar y hacer los pagos a la Madre Tierra, a los árboles y a los espíritus superiores, uno a uno, todos los comuneros presentes, pasa dándole machetazos al tronco para su corte; no importa el número de asistentes, cada uno ejecuta machetazos, mientras los músicos amenizan con sus bambucos, hasta que el árbol cae. Las mujeres no pueden estar presentes durante

el corte, por tratarse de un árbol hembra. En algunas zonas del Cauca, como el *Saakhelu* de Tierradentro no se permite la presencia de ninguna mujer, mientras que en el de la zona norte, debe estar presente una, para que le de fuerza a la armonización, en el momento que los médicos hacen los pagamentos. Es importante que todos los hombres, desde los niños hasta los ancianos, le den machetazos al tronco porque simboliza unidad y vitalidad, de lo contrario, denota pereza y es ésta, uno de los peores enemigos en la vida del campo, este es un buen modo de erradicarla. De igual manera, una vez se corta el tronco, todos deben participar cargándolo para que haya unión de fuerzas y poder transportarlo; el *Thë' Wala* no ayuda a cargar el tronco porque va adelante, atrayéndolo con los remedios, para que no se llene de malas energías y no sea tan difícil su movilización”. En el sitio destinado para el ritual, están esperando las mujeres y demás comuneros que no hayan acompañado el corte del tronco, todos deben estar previamente bañados en la cabeza por los *Thë' Wala*, con remedios frescos, llamados también remedios de armonización, que son la mezcla de plantas de clima caliente, templado y de páramo. Los médicos lo hacen para eliminar las malas energías y dejar sólo energías positivas; los que van llegando también deben ser bañados”. (Pamino, 2008: 153)



Fotografía 26. Llegada de participantes y refrescamiento 1.

Fuente: Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q.

El refrescamiento se hace para recibir buenas energías y deshacerse de las negativas, tanto el lugar como la gente deben estar libres de energías negativas para que el ritual pueda realizarse sin dificultades



Fotografía 27. *Llegada de participantes y refrescamiento 2.*

Fuente: Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q

Experimentamos un jolgorio pleno de emoción, alegría y al mismo tiempo solemnidad en lo que se está haciendo, es un diálogo espiritual con los seres de la naturaleza y una comunión con lo que cada uno de ellos siente, anhela, sabe y espera de la tierra, del espíritu de sus ancestros a través de la vitalización y sanación alcanzada en este encuentro de minga.

Brindamos con la Chicha, el Guarapo y el Chirrinchi, porque:

1. Se pide permiso para coger el árbol, luego se danza el resto del día en agradecimiento.
2. Para fortalecer las plantas, los cultivos, los animales y por eso se sacraliza.



Fotografía 28. *Mayor brindando.*

Fuente: Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q

Del ritmo de la gente brota el canto de las flautas y tambores. Se danza por la vida, por el fortalecimiento cultural. Con el *Saakhelu* nos reconciamos con la vida, con la naturaleza, con las plantas, con el viento, con el fuego, con las aguas, con los ritmos de la floración, con la vegetación, con el canto de los animales, con el movimiento de la Luna y del Sol, la tierra y las estrellas, con el invierno y con el verano, con el día y la noche, con el nacer y con el crecer, es decir, con la danza se regocija el cuerpo con la naturaleza.



Fotografía 29. *Cargada del árbol Corinto 2015.*  
Fuente: Gladys Giraldo M



Fotografía 30. *Cargada del Saakhelu Resguardo Huellas 2016.*  
Fuente: Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q

A continuación, se brinda la comida a todos los participantes de esta fiesta, esta vez, asistieron alrededor de 500 personas. Se continúa con los actos culturales alusivos al ritual como lo son la diversidad de semillas, temas sobre la resistencia organizada y la legislación indígena. *Thë' Wala* se retira para seguir trabajando en la armonización porque de él depende el buen desarrollo del ritual.

## *Segundo día*

Las ofrendas las sube un hombre joven a quien los médicos escogen y refrescan con remedios para que suba mejor de lo que está, ya que es elegido precisamente por tener buena energía; el muchacho se ayuda con una sogá para subir y una vez en la cima, amarra primero la cabeza, la cual debe quedar sobre la horqueta, mirando hacia el oriente, hacia *Sek*, el padre sol; luego *ata* el costillar y por último la pierna.



Fotografía 31. *Cateo de quienes subirán y bajarán las ofrendas.*

Fuente Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q





Fotografía 32. *Cateo de quienes subirán y bajarán las ofrendas.*

Fuente: Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q

Cuerpos Ritualizados es una relación filial, fraternal y amorosa con la tierra y con todos los seres vivos; tres palabras ausentes en la relación de explotación que nuestra cultura moderna ha tenido con la tierra. Cuerpos Ritualizados es una manera de construir formas -otras de habitar la tierra. La relación entre El Hombre y La Tierra es lo que nos permite entablar una reflexión sobre el “ser geográfico” del ser humano y de los cuerpos geográficos sur de los jóvenes indígenas nasa en los paisajes del Abya Yala.



Fotografía 33. *Subida de la ofrenda en el poste mayor.*

Fuente: Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q

Una vez asegurada y puesta la ofrenda en su lugar, el encargado de atarla se baja del tronco, el *Thë' Wala* organiza las semillas que han sido llevadas a la llegada del ritual por muchos de los asistentes, que corresponden a los productos que siembran y consumen en sus huertas y parcelas; una vez las entregan, son clasificadas según su especie, por asistentes asignados para esta labor, son semillas de maíz, frijol, yota; son productos que se dan en los variados climas de los resguardos. Después son depositadas en costales para ser repartidas en tercer día del ritual.



Fotografía 34. *Organización de las semillas.*

Fuente: Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q



Fotografía 35. *Empaque de semillas.*

Fuente: Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q

Después del empaque de semillas, las mujeres se preparan para poner el símbolo de su género *A'te* (la luna), en el lado occidental del lugar del ritual. *A'te* es representada con una figura hecha en fique, con rostro de mujer, está atada a un palo de guadua de manera que queda colgando, debajo de ella amarran un anaco, falda en lana virgen que en tiempos anteriores era la prenda que usaban en la cotidianidad las mujeres.

Por su parte, los hombres se preparan para ubicar a *Sek* en el lado oriental de la planada, de igual manera la representación del sol está hecha en fique y también está amarrada a un palo de guadua, debajo de esta representación ubican una ruana de lana virgen, cuyo uso está vigente tanto en hombres como mujeres. *Sek* queda ubicado “mirando” hacia donde apunta la cabeza del novillo, hacia el oriente, donde el padre sol nace cada día.

Un hombre es el que hace entrega del símbolo de *A'te* a las mujeres, todas las presentes deben estar en el lado occidental, en donde entierran la punta de la guadua para elevar el símbolo de *A'te*. Mientras esto ocurre, en el lado oriental, los hombres izan a *Sek*, quien fuera recibido de una mujer.



Fotografía 36. *Cargada del Saakhellu hembra por las mujeres.*  
Fuente: Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q



Fotografía 37. *Izada de Sek y A`te.*  
Fuente: Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q



Fotografía 38. *Izada de Sek y A`te.*

Fuente: Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q

Una vez instalados los símbolos, los asistentes regresan al centro, donde está ubicado el poste mayor para observar el despertar de las semillas. Los costales organizados en círculo, alrededor del poste mayor, contienen todas las variedades de semillas que han llevado. El *Thë' Wala* escoge a varios niños que tengan la dentadura en buenas condiciones, pues son ellos los que van a despertar la semilla. Despertar la semilla, tal cual como suena, es acabar con su sueño ya que ellas están dormidas y necesitan despertar, deben ser tocadas para que esto ocurra.



Fotografía 39. Niños despertando las semillas.

Fuente: Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q

Las semillas luego de ser sacralizadas se reparten entre los asistentes y el *Thë' Wala* lleva siempre su macana indicando que se dispone a la siembra, pues con ella es que se hacen los huecos donde serán sembradas las semillas.



Fotografía 40. *La danza de las semillas* (resguardo Huellas, 2016)

Fuente: Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q



Fotografía 41. *Entrega y recibimiento de semillas* (resguardo Huellas 2016).

Fuente: Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q

Inmediatamente sigue una danza colectiva, llamada la danza de la “culebra verde” (*Ul çëy*).

“La danza de la culebra verde lleva ese nombre porque este animal es el símbolo del espíritu de la lluvia, se asocia con el trueno ya que al igual que este ser, aplica correctivos más no castigos. La culebra verde azota con su cola, esos azotes son tomados como avisos o advertencias -ojo que usted va por mal camino, enderécese-. Siendo el símbolo del espíritu de la lluvia, se danza

formando la figura del animal, para compartir con él, para que en el año llueva de manera equilibrada y lograr el desarrollo óptimo de los cultivos” (Palomino, 2008: 165)



Fotografía 42. La danza de la "culebra verde" Corinto 2015.  
Fuente: Gladys Giraldo M

### **La picada de la carne**

Con esta actividad se consolida el trabajo comunitario, al colaborar el mayor número de participantes en su trituration; al son del *Çxicxpekwe*, es un momento de mucha alegría. Una vez picada toda la carne se elabora con ella la comida más importante en el ritual: las albóndigas, su presencia en el ritual lo amerita, ya que simbólicamente, al ser la comida que se brindaba en los matrimonios, se espera que brinde la misma fertilidad que se augura en los casamientos. La fertilidad y la abundancia, se claman en varios momentos del *Saakhelu*, sobre todo en la comida, por eso se ofrece de manera cuantiosa, no sólo para abastecer a todos los asistentes, sino también porque esa cantidad de alimentos compartidos en comunidad, simboliza lo que esperan que suceda en el año: “unión grupal y abundancia en el sustento.





Fotografía 43. *Picada de la carne 1*.  
Fuente: Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q



Fotografía 44. *Picada de carne 2 (resguardo Huellas 2016)*.  
Fuente: Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q

A medida que la carne va quedando picada, una persona se encarga de poner cebolla, ajos y sal en cada trozo para que se vayan picando junto con la carne, a medida que los picadores se van cansando, otras personas los van reemplazando y así sucesivamente, puede durar hasta 4 horas.



Fotografía 45. *Picada de carne 3 (resguardo Huellas 2016).*

Fuente: Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q



Fotografía 46. *Fogones y canoas para la chicha.*

Fuente: Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q

Es el ritual el que salva sus relaciones y lo hace fagocitando, es decir, derramando-desde-abajo, tejiendo-relaciones. Es la comida la que nos salva: viene-de-afuera /sabiduría matricial, de comunidades-madres, del dar-de-comer. Es el ritual de la comensalidad, al que siempre están dispuestos y esperando quienes nos reciben en sus casas sencillas. Fagocitando, ser nosotros alimentándonos, nutriéndonos de nosotros mismos, de la tierra que somos. Ser – sur devino en

estar- sur, florecer sur, sentipensar sur-habitar-sur en contacto permanente con la piel- tierra, la Abya Yala de los jóvenes indígenas nasa.

El segundo día de ritual inicia con los pagamentos al poste mayor. El *Thë' Wala*, junto con varios mayores, se dirigen hacia el poste mayor. Cada uno de los acompañantes, hombres y mujeres llevan un elemento a ofrendar. Al llegar al poste, uno a uno, va haciendo entrega al *Thë' Wala* de la ofrenda.



Fotografía 47. *La ofrenda al poste mayor 1* (resguardo Huellas 2016).

Fuente: Autores. Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q



Fotografía 48. *La ofrenda al poste mayor 2 (resguardo Huellas 2016).*

Fuente: Autores. Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q

El baile incita a la euforia, a estos gritos y mientras los danzantes transitan, los organizadores reparten chicha a diferentes segmentos de la fila, el ambiente es festivo, por todos lados se respira picardía y optimismo.



Fotografía 49. *Danza del caracol.*

Fuente: Guardia Indígena de Corinto (2015)

Se danza para espantar las malas energías y para que todos conserven el significado espiritual de cada danza.



Fotografía 50. *Guardia indígena de Corinto.*  
Foto Guardia indígena de Corinto (2015)

### ***Tercer día***

Este es el día en que se bajan las ofrendas al sol a y la luna, los hombres hacen una fila y las mujeres hacen otra. De manera intercalada se pasa bajo los símbolos de los padres celestes, también es el momento en que el *Thë' Wala*, elige a los nuevos padrinos que deben pertenecer a otro resguardo, lugar en el que al año siguiente se realizará el mismo ritual y así, año tras año.

El *Thë' Wala* Vicente procede a armonizar la entrega del Sol y de la Luna, el *chumbe*, el *anaco*, la Ruana y las ofrendas a los nuevos encargados del ritual para que compartan con su comunidad; se danza en compañía para la entrega del mote y la chicha lo cual debe repartirse entre todos los participantes. La cabeza de la res se deja para que los nuevos encargados, después de repartir el mote y la chicha, se encarguen de repartirla por trozos pequeños para que los entierren en el centro de las fincas o potreros en donde viven y cultivan la tierra. De igual manera se lleva la cáscara o corteza del *Saakhelu* para que se siembre en la finca y haya abundancia en el *Tul*. También se porta como talismán de protección.

Todo el tiempo la Guardia indígena vela por el orden y cuidado de los participantes, es una comunidad en la que han hecho presencia personas de todas las edades, mujeres gestantes, ancianos, jóvenes y niños. Pero la Guardia además de entrenarse para defensa personal y del territorio se prepara espiritualmente, de la mano de los *Thë' Wala*.

La Guardia indígena no solo tiene como función cuidar y defender, sino que su sentido es capacitarse para defenderse políticamente. “Tenemos que defender nuestros sitios sagrados, nuestra Madre Tierra. La Guardia indígena es la defensa de los recursos naturales, hay que comenzar concientizando nuestra comunidad, aprender lo propio y defenderlo para resistir” (CRIC)



Fotografía 51. *Recibiendo las semillas.*  
Fuente: Guardia Indígena de Corinto (2015)

Durante los tres días todos nos hemos integrado a las distintas actividades, porque hay que estar en movimiento, para que todos nos vayamos cargados de energía para nuestras casas. En la base de toda la animación, se promueve la unidad, el respeto y el compartir.



Fotografía 52. *Músicos que acompañan el ritual 2015.*  
Fuente: Guardia indígena de Corinto

Nos despedimos, el sentimiento de fraternidad y de regocijo se siente y se percibe en cada rostro, en los abrazos y en las invitaciones que recibimos para seguir acompañándolos, porque aunque nos determinen otras realidades y otras prácticas culturales, nuestro corazón se lleva algo de la espiritualidad nasa. Hicimos amigos y grandes compañeros de viaje. Nos llevamos en el interior de cada uno lo que la experiencia nos representó en los más íntimo de nuestro ser. Ya no nos sentimos MSXKA -persona extraña- (véase <https://goo.gl/LcrV8E>).



Fotografía 53. *Unidos al SAAKHELU 1.*

Fuente: Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q

En las imágenes, los asistentes se acercan a saludar al *Saakhelu*, conversan con sus ancestros, agradecen a los espíritus y piden protección. Una geopoética de la escucha en un esfuerzo por forjar nuevos significados, geopoéticas del rito y de la estética en la se sabe que se siente de las cosas y se hace público ese sentimiento, lo que solo el rito y la estética pueden proporcionarnos. Y es que no podría ser una experiencia individual, pues su significado se funda en el hecho de ser

compartido entre los miembros de la comunidad; son Cuerpos Geográficos-Sur gestados en las habitancias del Abya Yala.



Fotografía 54. *Unidos al SAAKHELU 2.*

Fuente: Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q



Fotografía 55. *Unidos al SAAKHELU 3.*

Fuente: Gladys Giraldo M, Corinto 2015

De esa manera, los jóvenes nasas elaboran diferentes *corpus* ritualizados que rescatan y recrean permanentemente lo esencial de su sabiduría y pretenden mantener asequibles a quien quiera escuchar la voz antigua y originaria de sus dioses y diosas. Dedicar gran parte de su energía a



plasmar este conocimiento, enmarcándolo en una expresión simbólica, metafórica, usando para ello todos los sentidos humanos y los diversos elementos que componen la naturaleza.

Cada vez que caracterizamos una sociedad, o un país, o una cultura con los términos “atrasado” o “primitivo”, negamos su diferencia actual. Faltamos al respeto a los otros y —declara el filósofo Jacques Derrida— el respeto es una actitud, una disposición de ánimo, integral al verdadero reconocimiento del espacio. Además, al ocultar las relaciones (las geometrías del poder), que han contribuido a producir estas características (“atrasadas”), nos privamos a nosotros mismos de la posibilidad de entenderlas políticamente. Es preciso no transformar el espacio en el tiempo.

Si el tiempo es la dimensión del cambio, el espacio es la dimensión de la multiplicidad contemporánea. Por esta razón, el espacio es la dimensión de lo social. Es el espacio lo que plantea la cuestión política más fundamental: ¿cómo vamos a vivir juntos; a convivir, co-existir? El espacio nos ofrece el desafío (y el placer y la responsabilidad) de la existencia de “otros”. Esto tiene grandes efectos políticos.

Siempre implica reconexión: con los no humanos; con las cosas en su ‘cosidad’; con la Tierra (conexiones sabias con la Tierra); con el espíritu; y, por supuesto, con los humanos en su alteridad radical (decolonialmente, teniendo en cuenta la inclusión de múltiples mundos, en lugar de su exclusión). Contribuye a dismantelar los dualismos y toma en serio todas las formas de existencia no dualista. Ofrece caminos para una (mayor) conciencia y para ontologías de compasión y de cuidado. (Escobar, 2016, p.154)

Este es el sentido de lo que Arturo Escobar nombra como diseño ontológico. Esto surge de una observación: al diseñar herramientas (objetos, estructuras, políticas, sistemas expertos, discursos, incluso narrativas) estamos creando formas de ser.

En el siguiente enlace está el testimonio de la fuerza de Saakhelu en la experiencia de Yeison Pachu, "La Fuerza del Saakhellu": <https://goo.gl/mnbUur>.

#### **5.4. Del cuerpo a la naturaleza: aprehender un exterior.**

*No soy de los que tienen ideas entre los libros estoy acostumbrado a pensar al aire libre, andando, saltando, escalando, bailando, sobre todo en montes solitarios o muy cerca del mar.*

*- Friedrich Nietzsche*

Se argumenta que la corporalidad y sensibilidad del mundo es significada a partir de la “espiritualidad” y de las prácticas relacionadas con ésta, comprendiendo que la espiritualidad no denota una separación entre el alma y el cuerpo, sino la búsqueda de acercarse al mundo desde la divinidad y lo sagrado, hecho que permite entablar una comunicación cuerpo a cuerpo con el universo, pues se entiende que todo es una manifestación de un “gran espíritu”.

A través de la práctica de la “espiritualidad” surgen diversos aspectos que permiten entender cómo la consciencia de la naturaleza, de la tierra y la conexión activa con ésta, no se encuentra únicamente encerrada en sus cuerpos. Todo esto a partir de los lenguajes estéticos como la danza, la música, los remedios, los rituales y los recursos corporales para acceder a estados contemplativos que permiten entrar en diálogo con lo sagrado que habita en todo.

Desde estos elementos se sustenta que la consciencia deja de ser una región particular del ser (la mente), pues hay una unidad del exterior y el interior, no la proyección del interior al exterior. De este modo, las prácticas de armonización son una prolongación del cuerpo, una extensión con la que se piensa.

Es en la experiencia de lo sensible que se llega a un entendimiento del mundo, experiencias para acercarse al conocimiento sensible de la naturaleza, pues cada cuerpo posibilita una visión, una manera de estar, una manera de habitar. Lenguajes estéticos que hacen posible la aparición de un determinado Cuerpo Geográfico-Sur, pues es por medio de ellos que se vive, por lo que se experimenta un universo de sensibilidades que cada ritual permite. Así, estos lenguajes estéticos hacen visible lo invisible; es decir, cada uno hace posible ver aspectos ocultos que el otro no.

Así mismo, estos lenguajes geo poéticos generan intensidades sensoriales y emotivas. Al movilizar diversos sentidos se sacuden emociones y saberes ancestrales, lo cual genera

experiencias que operan como vías experimentales de su geosofía; una interconexión entre geopoéticas, la corporalidad y las emociones. En definitiva, cada lenguaje estético es una presencia afectante del ser a la vez que: “una presentación directa de la dimensión plenamente sensitiva de la experiencia” (Cítro, 2012, p.77)

De igual manera, al realizarse principalmente en espacios rituales, estos lenguajes estéticos involucran manifestaciones corporales no cotidianas, lo que provoca cambios concretos en las sensaciones y la corporalidad del presente. Puede decirse que estas herramientas responden a interrogaciones particulares sobre lo que es el ser del mundo y el ser de la naturaleza. Este sería un acto de significar, porque comunicar con la vida es ver en el presente la coligación con su historia, memoria que se encarna en cada Cuerpo Geográfico-Sur.

Encarnar es comprender que la naturaleza es una presencia que incide en el cuerpo. En consecuencia, encarnar es ser en el mundo, pues cuerpo y naturaleza son fundantes mutuos del conocimiento; en el cual humanos y no humanos no son experiencias acabadas y absolutas. Ser en el mundo es devenir cotidianamente habitando.

El cuerpo es, por lo tanto, un punto de vista acerca del mundo; ya que poseer un cuerpo es enlazarse con el mundo. Es a través del mundo y de las sanciones generadas por él que se tiene conciencia del cuerpo, y por medio del cuerpo se posee la conciencia del mundo; es, en consecuencia, observar el mundo con el cuerpo. El mundo de igual modo es la fuente de la experiencia; a su vez, ser una experiencia es comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo y los demás existentes, ser con ellos, en vez de ser al lado de ellos (Ponty, M. 1993).

Con la ampliación del cuerpo al mundo, la experiencia humana ya no consiste sólo en aprehender un exterior sino también en sentir e incorporar sensaciones. La experiencia vivida contribuye a una sabiduría corporal y a un saber práctico (López Sáenz, 2008). En conclusión, el cuerpo es como una obra de arte, en tanto que es “un nudo de significaciones vivientes, y no una ley de un cierto número de términos covariantes” (Ponty, M., 1993, p.173).

Finalmente, atribuir espiritualidad a los espacios implica romper el desarrollo de vida desencantada, mecanicista. “Encantar los espacios” supone comprender la naturaleza como parte activa y no solo como un objeto que se domina.

## **5.5. Resguardo Huellas Caloto- Cauca: mi segunda experiencia del *Saakhelu***

### **5.5.1. Qué motivó el interés en Caloto**

Caloto es la historia del monocultivo de la Caña de Azúcar en el Valle del Río Cauca, es la historia del despojo y usurpación de tierras, es la lucha por el control territorial y la resistencia indígena del pueblo nasa, es la historia de masacres y de los asesinatos de líderes indígenas. Pero Caloto no es solo eso, también es un territorio que ejerce sus facultades Jurisdiccionales y vela por la recuperación de la armonía y del equilibrio: el tejido de la comunicación, el tejido de la salud, el tejido de la educación, el tejido de la defensa de la vida, el tejido de la justicia y de la armonía, el tejido de la economía y el tejido ambiental; hacen de los resguardos indígenas que existen en Caloto comunidades autónomas y organizadas en armonía con sus espacios y formas de vida, con gran poder y autodeterminación territorial.

Esta comunidad se traduce en uno de los Movimientos Sociales más fuertes de Colombia<sup>52</sup>, con una dimensión política, estratégica y simbólica que hunde las raíces en su propio pasado. El siguiente enlace brinda una valiosa oportunidad de ingreso a su mundo: <https://nasaacin.org/tag/caloto/>.

### **5.5.2. Liberando la madre tierra y tejiéndose en ella.**

Las leyes nasa dicen que todos los seres de la naturaleza tienen vida y deben estar en armonía para que la Madre Tierra siga siendo generosa. Son los *Thë' Wala* quienes han permitido esa relación armónica con el espíritu creador y los de nuestro entorno. El mayor Vicente cuenta que hace más de 130 años se venía realizando rituales como el *Saakhelu*, que permitían comunicarse con los espíritus y así alimentar el espíritu propio.

El ritual se hace en septiembre porque es el mes de la cosecha del maíz y es solsticio de verano y la luna está llenando, tiempo que es propicio para que seamos ágiles en lo que hacemos, para que la gente sea sana y que tengan la estatura que tenían los antepasados. (*Thë' Wala* Vicente, narración, 2015)

---

<sup>52</sup> El documental “La sinfonía de los Andes” producido por la colombiana Martha Rodríguez, es una memoria audiovisual que recoge el impacto de la guerra que sufre el territorio que habita el Pueblo Nasa del norte del Cauca en medio de la colonización que comienza desde 1492.

La etimología de la palabra *Shakhelu* en *Nasa yuwe* significa:

- **SAA**- espíritu de arriba que baja en forma de cóndor y el colibrí -hábil y puro-
- **KHE**- subir desde lo profundo de la Madre Tierra, significa *quejo*<sup>53</sup> desde el submundo, viene a mirarnos y hablar con nosotros.
- **Lul**- los espíritus son los niños, somos nosotros, pequeños que andamos encima de Madre Tierra. De pensamiento y cuerpo sano.
- **USA**- es hembra que nos manda el agua, que nos vitaliza.

Es una gran minga como expresión de resistencia, porque siguen luchando por sus derechos a través del *palabreo*, las marchas y movilizaciones, unidos por los mismos objetivos en trabajo colectivo. Entre ellos hablan su lengua materna, usan la medicina ancestral y mantienen vivas sus prácticas. Su lucha es por el cuidado de la tierra, por el derecho a la tierra, por el derecho a la vida y a sus territorios. Ver anexo #3.

En la base de este ritual está su preocupación por la recuperación de sus prácticas ancestrales del cultivo en torno al rescate de las semillas locales y formas propias de consumo de alimentos. De esa manera, los jóvenes nasas elaboran diferentes *corpus* ritualizados que rescatan y recrean permanentemente lo esencial de su sabiduría y pretenden mantener asequibles a quien quiera escuchar la voz antigua y originaria de sus dioses y diosas. Dedicar gran parte de su energía a plasmar este conocimiento, enmarcándolo en una expresión simbólica, metafórica, usando para ello todos los sentidos humanos y los diversos elementos que componen la naturaleza.

## **5.6. El *Saakhelu* en Corinto: mi primera experiencia del *Saakhelu***

Corinto Territorio Ancestral de la Comunidad Nasa, Resguardo Indígena Paez. No hay mejor fuente para identificar su historia, estructura organizativa, proyecto cultural y económico, así como su proyecto político, que ellos mismos. El último comunicado (del 16 de febrero del 2018) se convierte en la mejor puerta de ingreso a este resguardo a través de su web (<http://www.cric-colombia.org/portal/las-autoridades-indigenas-del-territorio-ancestral-indigena-corinto-dan-conocer-la-opinion-publica/>). Es un llamado a los organismos defensores de los Derechos Humanos, la Defensoría del Pueblo, Naciones Unidas, Gobierno Nacional y Fiscalía

---

<sup>53</sup> Lamento.

General de la Nación. Comunicado que se integra a las muchas de las denuncias que configuran su movilización por la liberación de la Madre Tierra y que explica por qué en Corinto se libra una Guerra en Paz.

### 5.6.1. La lucha por lo verdadero.

*“La palabra sin acción es vacía. La acción sin palabra es ciega. La palabra y la acción por fuera del espíritu de la comunidad son la muerte.”*

*(Oralitura Nasa)*



Fotografía 56. Los gobernadores de los cabildos. Sacralizan en el Saakhelu sus bastones de mando (símbolo de justicia, de lucha por lo verdadero).

Fuente: Gladys Giraldo (Corinto agosto de 2015)

Las varas o bastones de mando los llevan solo aquellos que hacen parte del cabildo e indican un año político. El movimiento indígena revivió en la década de 1980, en la ceremonia del refrescamiento de varas (símbolo representa la unión del cabildo en la lucha).

Lucha por lo verdadero, una verdad por fuera de las *epistemes* y sus metódicas, se trata de una verdad del hacer, de un gesto que les salva de la muerte, su destino: saber-vivir con los muertos y saber-morir con los vivos. De muerte a muerte una gestación Cuerpo Geográfico-Sur, ese es el fruto, el fruto que se configura Ser - Jóvenes - nasa.

Somos articulaciones dentro de configuraciones geográficas más extensas<sup>54</sup>. Y eso plantea la cuestión de nuestra relación social y política con esas geografías dentro de las cuales nuestras identidades se construyen; la geografía más amplia de nuestras responsabilidades políticas. También implica que hay una geometría del poder dentro de cada lugar, que “la identidad” de cada lugar es producto de negociación, conflicto y contienda entre distintos grupos; grupos con intereses materiales, posiciones sociales y políticas distintivas. (Conferencia 1: 9, Geometrías del poder y la conceptualización del espacio).<sup>55</sup>

Es así como Corinto es un “caso” de liberación y autonomía en el manejo de tierras en Colombia. La categoría de propiedad colectiva del territorio ancestral del resguardo de Corinto se ha logrado a través de distintas batallas. Por un lado, los indígenas nasas de la región, siguiendo el modelo de las recuperaciones de tierra —llamadas aquí liberaciones— de la región de Toribío en los años 70, han conseguido que el INCORA (Instituto Colombiano de Reforma Agraria) les otorgue propiedades de terratenientes a través de ocupaciones y resistencia. Por otro lado, y a medida que el cabildo ha conseguido recursos propios, se ha procedido a la compra convencional de tierras, transformándolas así de propiedad privada a territorio comunitario.

Y por último y más significativo, la comunidad se ha sumergido en un proceso de concientización gracias al cual muchas familias de identidad nasa y censadas en el cabildo han entregado las escrituras públicas de sus fincas a este órgano de autogobierno indígena para

---

<sup>54</sup> Este argumento, y la conceptualización del espacio en general, es elaborado en Massey, *For space*, 2005, Sage.

<sup>55</sup> Doreen Massey (Open University, Inglaterra). Conferencia dictada en la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 17 de setiembre, 2007.

convertirlas en parte del resguardo. El proceso de creación y ampliación del resguardo ha sido y continúa siendo un pulso contra el modelo hegemónico.

### 5.6.2. Una guerra en paz.



Fotografía 57. Afiche, *Ritual Mayor Ancestral del pueblo nasa* cabildo indígena de la Universidad del Valle.

Fuente: Gladys Giraldo M



La experiencia del *Saakhelu* lo viví por primera vez del 27 al 30 de agosto del 2015, en el sitio donde a la fecha se continúa con la liberación de la Madre Tierra, *Kwesx Kiwe*-Corinto. Lugar donde las comunidades indígenas nasas, en prácticas de resistencia, aún intentan la recuperación del territorio. Lucha que desde el descubrimiento de América y que aún hoy —después de las modificaciones al Acuerdo de Paz, y pactado el cese al fuego del conflicto armado que lleva 55 años en Colombia—, cada vez que la comunidad se dispone a realizar la minga de liberación de la Madre Tierra —que consiste en tumbar la caña (monocultivo que esteriliza la tierra)—, hombres de la fuerza pública siguen arremetiendo contra la comunidad con disparos de armas de fuego, mientras la población civil inicia su labor de liberación<sup>56</sup>. *Una guerra en paz*, porque las fuerzas militares protegen los monocultivos disparando contra la comunidad que reclama sus tierras ancestrales, tierras que siguen esperando el Plan Nacional de Restitución de Tierras tan debatido en el Proceso de paz.

### 5.7. La Resistencia.



Fotografía 58. Fotografía de la guardia indígena de Corinto, agosto de 2015. Pintura representando la familia indígena defendiendo la tierra del monocultivo de la caña de azúcar.

Fuente: Gladys Giraldo M

Esta pintura, representando la familia indígena que defiende la tierra del monocultivo de la caña de azúcar, es también la alegoría de la historia de América Latina que, como cultura,

<sup>56</sup> Para ampliar información sobre este y otros enfrentamientos, véase: <http://Nasaacin.org/editoriales/7344-cauca-colombia-es-el-tiempo-de-liberar-nuestros-territorios>.

nace de la resistencia. La originalidad de la dramatización se traduce en un fuerte arraigo a la tierra, desde donde se resiste a la imposición de *Próspero* como creatura divina y a la naturaleza como ámbito de la ciencia y del pensamiento moderno: en ambos casos hay una “huida” de la tierra. Se produce una verdadera *tensión*, en la cual lo *abyayalense* resiste a lo moderno como el sustantivo al occidente. Esta resistencia marca una de las notas fundamentales de nuestra cultura, tanto en su realidad efectiva como en su posibilidad. La resistencia, más allá de las anécdotas históricas (que son muchas) aparece como esencial a la configuración *Abyayalense* del espíritu de ser joven indígena nasa.

Se trata, en primer lugar, de una resistencia a la supresión del mero estar como conciencia-pueblo, pretendiendo reemplazarlo por la preocupación por ser-sujeto modernizado y la conciencia-individuo. Imágenes de un espacio desde la historia del yo y no del nosotros, la cual es una tarea impensable desde lo *Abyayalense*, y que sólo pueden realizarla, precariamente, los poderes violentos de la modernización o del mercado. Aún la división en Estados-Naciones es más que la expresión de un nosotros fragmentado (casi abortado), la confederación de diversos grupos de “yo”. Y en segundo lugar, configurar una historia desde el espacio de la inteligibilidad y no de la simbolicidad, es también una tarea impensable en la cosmovisión indígena nasa, y que sólo pueden realizarla los poderes violentos de la técnica o de la universidad. Aún los planes del desarrollo y del progreso son más la expresión de una tierra violentada en clave de una tierra tecnologizada, que la configuración progresiva de la tierra en un espacio humano donde lo humano se construye en el buen-vivir, en los paisajes del *Abya Yala*.

Hay, además, una resistencia a todo intento de *resolver la ambigüedad*, ya sea por la racionalidad del concepto, o —simplemente— por la pulcritud, que no puede convivir con el hedor<sup>57</sup>. Se resiste, porque la ambigüedad “se juega”, se expone buscando un acierto fundante; pero no puede suprimirse, porque es el nosotros mismo en su estar. Del mismo modo en que no podemos ser sin estar, tampoco pensar sin interpretar<sup>58</sup>. Esta ambigüedad desconcierta normalmente al pensamiento idéntico y unívoco.

---

<sup>57</sup> Todo el inicio de *América profunda*, Kusch (1986) juega en la contraposición de pulcritud y hedor. “La oposición entre hedor y pulcritud se hace de esta manera irremediable” p.13.

<sup>58</sup> No se trata de un “subjetivismo”, sino de la necesidad de tomar partido, para así resolver éticamente la ambigüedad.

Por todo lo anterior, la resistencia es también al olvido (a veces olvidar es un acto de re-existencia. Podríamos decir la re-existencia es olvido, como la resistencia memoria. Políticamente debemos recordar siempre, pero poéticamente y en la intimidad a veces re-existimos en la medida en que olvidamos) o —dicho positivamente— es fundamentalmente memoria. Es la memoria del estar y del espacio simbólico configurado por el nosotros, quien resiste a la lectura de la historia. Por ejemplo, desde un comienzo absoluto (llámese “descubrimiento”, o “colonización”, o “independencia”, u “organización” e incluso “liberación”). Es esta memoria quien construye *héroes* paralelos a los “oficiales”, o quien hace ambiguos a los héroes compartidos o a las creencias comunes. Es como si la memoria resistiera toda forma de objetividad, que pretende excluir las sombras o el hedor, es decir, la ambigüedad.

En aquella ocasión asistieron alrededor de 5000 personas, la complejidad del ritual (se prepara durante un año), es tan largo (3 días con sus noches) y era tanta gente, que fue inevitable la sensación de sentirme perdida en mi esfuerzo por evitar una típica mirada etnográfica sobre el ritual. De aquellos días me quedó un valioso reportaje visual que, sólo después de la segunda experiencia del *Saakhelu* en el resguardo Huellas, logré documentar y atreverme con una clave de lectura en ruptura con las miradas dominantes del desarrollo, mirada androcéntrica y antropocéntrica en la cual el capitalcentrismo funda la separación ser humano-naturaleza, base del pensamiento del racionalismo lógico y del control del capital a través del mercado, en que lo *Abya Yalense* se constituye en el lugar desde el cual hoy se interpela el contenido de las ideas de desarrollo en sus múltiples variables, retando el extractivismo epistémico de la miradas disciplinares del templo del conocimiento formal de nuestras universidades.

En este sentido, los *Cuerpos Geográficos-Sur: el Estar de los Jóvenes Indígenas en los Paisajes del Abya Yala*, representan un cuestionamiento a las hegemonías políticas e intelectuales de este tiempo, desde nuestras particularidades culturales y territoriales (Sur), cuestionando formas epistémicas a partir de otros acumulados culturales diferentes al eurocéntrico, desde otras cosmogonías y otros entendimientos éticos.

### **Pastores**

Somos pastores...

somos los hombres que viven en el mundo de las sendas.

Nosotros, también apacentamos...  
También regresamos a un redil... y nos amamantan.  
y somos leche del sueño, carne de fiesta...sangre del adiós.

Aquí, en nuestro entorno,  
La vida nos pastorea. (Apüshana, 2014, p.13)

“La vida nos pastorea” una fenomenología que toma la experiencia de lo originario como su hilo conductor, el nosotros como un punto de partida, y la intencionalidad simbólica de la conciencia como su estructura propia. Por eso hablamos de un *espíritu intencional y matérico* (no absoluto, que se vaya configurando en una pluralidad de *ethos* diferentes); hablamos de una intencionalidad simbólica, para definir el saber del nosotros en la tierra; *apacentamos y nos amamantan...* para enfatizar el carácter corporal-tierra del carácter espiritual de lo corporal-geográfico.

Al finalizar el ritual del *Saakhelu*, los participantes salen armonizados después de haber compartido cuatro días en comunalidad en la fiesta mayor. Por último, los padrinos de Corinto entregan el compromiso de realizar el próximo *Saakhelu* a los nuevos fiesteros del 2016. Las ofrendas fueron entregadas por medio de una danza para luego llevar al resguardo de Tacueyó. Como es costumbre, después de todo el ritual, el día domingo 31 de agosto, una parte de la comunidad de Corinto acompañó a los nuevos fiesteros hasta el lugar donde se realizará el ritual del *Saakhelu*. En Tacueyó se hicieron nuevamente danzas donde se invitó a la comunidad a que continúe con la celebración del ritual para el 2016. Una itinerancia que para ellos significa *caminar la palabra*, garantizando que todo el pueblo páez siga participando de su Ritual Mayor y que *no pierda el ombligo*.

Los *saakhelu* convocan a seguir fortaleciendo la minga de la liberación:

Liberando la Madre Tierra y tejiéndose en ella. Alrededor, la odiosa caña del monocultivo que es hambre y destrucción y sigue allí, y seguirá destruyendo mientras los indígenas den la pelea por la libertad de *Uma Kiwe*, y nosotros simplemente miremos.

Hay una razón profunda que inspira sus actos y palabras. Hay un propósito mayor que orienta su lucha *Somos del Cauca y desde el Cauca somos de la vida y para ella*. Estas palabras explican y reclaman. Por eso hay que leerlas desde el corazón y compartir la rabia, el dolor, el amor por la vida y el compromiso. Nombran sus actos para sentir y reclamar la compañía de todos los pueblos que merecen habitar este hogar de la Madre tierra en libertad.

## Todo está dicho

No tengo nada que decir  
sobre el tiempo y el espacio que se nos  
vino encima.

Todo está dicho.

Que hablen los ríos desde su agonía,  
Que hablen las serpientes que se arrastran  
por ciudades y pueblos,  
que algo digan las palomas desde sus  
ensangrentados nidos;  
yo,

hijo de tierras ancestrales,  
no tengo nada que decir.

Todo está dicho.

Esos soles transcurridos  
también algo tendrán en su memoria,  
aquellas lunas que lloran con la lluvia  
algo tendrán en sus recuerdos de amargura,  
los árboles, los peces,  
el último arcoíris venerado  
tendrán algo entre sus quejas;  
yo,  
hijo de dolores y esperanzas,  
nada tengo que decir.

Todo está dicho. (Apūshana, 2014, p.109)

¿Ya todo está dicho... sobre el progreso? No ha habido una generación antes del triunfo de las teorías del progreso que estuviera tan mal preparada como nosotros para afrontar nuestra tarea actual. Para el creyente del progreso la historia era *a priori sin fin*, ya que veía en ella un destino feliz; un ininterrumpido proceso a mejor que avanzaba imperturbablemente. No se cree en el final, no se ve ningún final.



Fotografía 59. *Angelus Novus* (1920) del pintor suizo Paul Klee. Dibujo a tinta china, tiza y acuarela sobre papel. Museo de Israel en Jerusalén.

Walter Benjamín adquirió esta obra y la llamó "El Ángel de la Historia", así aparece en un ensayo dedicado al escritor austriaco Karl Kraus. La imagen permitía “reconocer a una humanidad que se acredita en la destrucción” (Benjamín, 1998).

La IX tesis del Ángel de la Historia es la descripción comentada del *Angelus Novus*, a la que Walter Benjamin rebautiza como el título de su libro.

Para Benjamín el Ángel se está alejando de algo sobre lo cual tiene clavada la mirada, los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El Ángel de la historia debe tener ese aspecto, su rostro vuelto hacia el pasado, él ve una catástrofe única, que arroja ruina sobre ruina. El Ángel quisiera detenerse para recomponer lo destruido pero un huracán sopla tan fuerte que el Ángel ya no puede plegar sus alas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual

vuelve la espalda, mientras el cumulo de ruinas crece ante él. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso (Echeverría, 2010, p.71).

Benjamín pone en tela de juicio la idea de que existe un sujeto, la humanidad; un sujeto que no solo progresaría sin fin sino que lo haría de manera indetenible. Su crítica atañe a la noción misma de tiempo histórico que le da sustento a esta idea de progreso, la peculiar noción moderna del tiempo como “espacio temporal”, como ámbito homogéneo y vacío en el cual “tienen lugar” los acontecimientos.

En el Ángel de la Historia, en cambio, el tiempo de lo que acontece no es algo que sólo rodee al acontecimiento y sea exterior. El tiempo es así mismo una dimensión del propio acontecimiento, un tiempo de la actualización momentánea, que se constituye por lo que acontece en él. Es decir, aquí la finalidad y el plan no son las características de la evolución; es el hombre el que tiene finalidades y formula los planes; son nuestros, no del universo. Es como si los hechos que se desarrollan tuvieran un sentido deseable realizando una perfección creciente; o como si el progreso fuera el ascenso de una causa a otra sin detenerse. La historia como una serie unilineal se constituye en un círculo en el cual las fases más altas ya realizadas (Occidente) constituyen las condiciones de las más bajas (America), de manera que éstas poseen la misma racionalidad o perfección que el todo.

Kierkegaard, Nietzsche, Horkheimer, Adorno, Lyotard, Vattimo (entre otros) han contribuido con su obras a esta crítica. Nosotros encontramos en Benjamín la crítica a aquel ideario del progreso que nos ha hecho ciegos respecto al apocalipsis. En cambio, para los jóvenes nasa *Ya todo está dicho*. Sabemos que del afán de explotar la vida y de extraer riquezas —para acumular capital sin límite ni descanso— surgen las estructuras y las relaciones de las sociedades en que vivimos y que se impusieron sobre estas tierras y contra nuestros pueblos desde la llegada de los conquistadores.

Los pueblos indígenas saben, desde una memoria profunda, desde sus historias más antiguas, desde sus experiencias más diversas, desde los recuerdos y preceptos que están inscritos en sus lenguas, usos y costumbres —y sobre todo desde el dolor, el maltrato y la incompreensión—, que la historia desde la Conquista, la historia del capital y de quienes a su nombre lo acumulan,



es un proyecto de muerte que terminará por destruir la naturaleza toda, incluida la vida de los seres humanos.

Así como quienes se sienten herederos de los conquistadores niegan y desconocen a la madre indígena que les dio la vida, igualmente quienes aceptan la propiedad privada de la tierra para ser explotada se niegan a defender la libertad colectiva y el derecho a la vida (véase el enlace: <https://goo.gl/6bmsya>).

<b>Chhusak</b>	<b>Del vacío</b>
Mana-ima ñaupak-illacay	Ya nada será como antes
Spallan	Solo
S	u
h	n
U	
K	v
	a
C	c
h	í
h	o
U	
S	sobre nuestros cuerpos
a	como un desolado vaivén
k	como olas adoloridas, rabiosas, como volcanes
	dormidos
jahuapi ñokanchi ucju	(quizá)
shukina llakimanascca kingu	como piedras o como manchas
Cochak-phok chiquina llakina,	en un interminable
nina-phokchek urkuacay puñuy	reguero de huesos. (Chikangana., 2014,
(icha)	p.65)
Ruminina mirjahina	
Mana-tucuk pishuk	
Cchallaytu llumanta	

¿Será el “vacío” el lugar de estas muertes?, porque la muerte que interpreta esta geopoética no es la muerte del darwinismo como una “criba de la vida”; es decir, la que confiere el oficio de ayudar a la vida más fuerte como una contribución a lo positivo a favor del progreso en la naturaleza. El sentido temporal y geográfico de esta muerte muestra la insuficiencia en la comprensión de un “final” en el sentido apocalíptico del mundo desarrollado o, incluso, la no disposición de los jóvenes nasas para semejante final. El poder de esta geopoética no se acredita con las respuestas que sabe dar, sino con las preguntas que sabe sofocar.



Pintura 4. *Caña de Azúcar* (1931). Diego Rivera.

Fuente: Tomado de Diego Rivera (1931)

<https://www.moma.org/interactives/exhibitions/2011/rivera/es/content/mural/sugar-cane/detail.php>

*Nota.* Antecedentes del tratamiento que campesinos y trabajadores reciben en Caña de azúcar, se encuentran en tableros en la Secretaría de Educación Pública en México, cuya serie mural comenzó Rivera en 1923.

Este cañaveral muestra las tensiones laborales y raciales que se vivían en el México posrevolucionario. Una época en que los indígenas no eran un tema digno de las bellas artes, un indicador importante en términos de la sociología política del consumidor de arte de la época, pero que con los frescos de Rivera supo provocar la atención política de los mexicanos y del mundo, porque el arte también es el “ojo de la época”; una manera específica de ver la cultura que se constituye en una huella real de un acontecimiento. Los pueblos originarios de México también vivieron las prácticas del monocultivo en sus territorios.

Dice Foucault (1976, 2005):

La historia hasta nuestros días puede ser interpretada como una guerra entre razas cuyo hecho fundacional es la invasión y la conquista a partir de la cual se instauran: la Ley, la verdad y lo moralmente aceptable entre otros muchos efectos de victoria y poder que trizan la sociedad en bandos contradictorios, a través de una violencia permanente y sistemática, que en ocasiones asume la apariencia pacífica y en otros

casos de confrontación abierta y de consecuencias evidentes en términos de vidas humanas. (p.8)

Para el caso de América Latina, la Conquista fue una guerra atroz contra las poblaciones nativas donde prevalecieron el crimen, el saqueo, el secuestro, el terror y una desmedida explotación en minas y plantaciones, que diezmó a la población originaria. Como lo afirma Galeano (2010): “Los indios de América sumaban no menos de setenta millones, y quizás más, cuando los conquistadores aparecieron en el horizonte; un siglo y medio después se habían reducido, en total, a sólo tres millones y medio” (p.59).

Afirma también Galeano (2010) que quienes caían bajo el dominio español y se percibían como aptos para el trabajo eran incorporados a las minas y a las haciendas:

Desde 1533 los indios eran otorgados en encomienda, junto con su descendencia, por el término de dos vidas: la del encomendero y su heredero inmediato; desde 1629 el régimen se fue extendiendo, en la práctica se vendían las tierras con los indios adentro. (p.63)

Fue justamente en dichas haciendas, con el paso de los años, donde se incubaba una buena porción de la resistencia indígena durante la primera parte del siglo XX.

La resistencia del pueblo nasa frente a todas estas formas de sometimiento se inicia en el año 1535, cuando la Cacica GAITANA logra acuerdos con los demás pueblos para confrontar al invasor de una manera material y espiritual. Esto mostró que no sería fácil someter a este pueblo henchido de razón por la propiedad territorial, que se levanta para exigir respeto, justicia y verdad, principios básicos que rigen las relaciones entre los pueblos. Es así como, desde hace más de 400 años, los nasas han logrado pervivir en sus tradiciones ratificando su vínculo con la tierra y la comunidad, al tiempo que con los territorios conquistados en largas luchas.

## VI. Cuerpos armonizados

*“El paisaje indígena supone un espacio tiempo histórico marcado con imágenes de una coexistencia armoniosa con la naturaleza” (GGM)*

### 6.1. El ritual de armonización o recuperación de la armonía: resguardo de Pueblo Nuevo - Caldono -Cauca-

#### 6.1.1. Por qué el interés en Pueblo Nuevo - Caldono

Pueblo Nuevo es uno de los cinco resguardos que pertenece a Caldono y recoge, al igual que Corinto y Caloto, la historia de resistencia que se inició con la Gaitana, Juan Tama y Manuel Quintin Lame; así como los mandatos recogidos en la plataforma política de lucha de la estructura organizativa del CRIC (<http://www.cric-colombia.org/portal/sath-tama-kiwe-caldono-liberar-la-madre-tierra-liberarlo/>). La historia de los nasas presenta las imágenes y modelos que los indígenas crearon y siguen reviviendo a lo largo del tiempo, en su lucha por mantener su identidad y su tierra. Es también una historia de sus relaciones con la sociedad dominante, es el espacio que se encuentra en el límite entre dos mundos: el sistema colonial y el nacional. La documentación disponible sobre su pensamiento histórico comienza a principios del siglo XVII en forma de títulos de resguardos, continúa en el siglo XIX y principios del XX con tratados políticos que están publicados y son ampliamente difundidos por ellos mismos en sus redes; y llega hasta el día de hoy en forma de narraciones. Una concepción histórica convertida en resistencia y en acción.

Sobre esta Organización Territorial y Organización Política, Alejandra Legarda nos cuenta:

La máxima autoridad al final de las consultas y de los debates es siempre la comunidad; es interesante señalar que los resguardos son ancestrales por los años de fundación y por la permanencia de 100 años en adelante, pero también son reconocidos por el poder demostrado en exigir sus derechos ante el Estado. Quien otorga los permisos es el cabildo ancestral. Dentro de los mismos resguardos se reestructuran y se crean unos nuevos, los que son autónomos, aunque siempre está el riesgo de que el *Ombliigo se vaya...* (Alejandra, entrevista personal).

Es decir, que desdibuje o se pierda la “Ley de Origen” que es lo que garantiza la fiel identidad con sus raíces.

Visitamos este resguardo para participar del Ritual de Armonización, para presentarnos con los cabildantes del resguardo y obtener la autorización de estar en su territorio, pero sobre todo para tejer relaciones y construir la confianza necesaria para compartir con ellos no sólo algunos de sus rituales, también su vida cotidiana.

El primer día del viernes 5 de octubre de 2016, se destinó justamente para conversar con los cabildantes del resguardo y poder justificar ante ellos nuestra presencia allí. La pregunta recurrente fue “¿y usted qué va a hacer con eso?”.

El día sábado 6 de octubre, intentamos conversar con la abuela de María Lucero Peña (Tejedora Nasa de la Loma de Cruz -Cali-, también sobrina del *Thë' Wala* Vicente, con quien nos habíamos entrevistado la noche anterior, quien dirigiría el ritual del *Saakhelu* en el mes de septiembre, lo cual era mi interés mayor; obtener el permiso de asistir y participar del ritual del *Saakhelu*. Pasaba justamente por ser armonizada corporal y espiritualmente, por sacarme “los malos pensamientos”). En el *Thë' Wala* reposa una oralidad que es un valioso acervo, producto de la sabiduría ancestral del pueblo nasa. La abuela Julia es una mujer de 52 años, tejedora como gran parte de las mujeres de su etnia. También pudimos compartir con sus nietos Yudy Acalo Chocue (14 años, en grado 9) y sus hermanos Jamilton David Acalo Chocue (12 años, grado 6), Angeli Yurani Yalanda Peña (prima), Audi Dayana Acalo Chocue (9 años), Kely Astrid Acalo Chocue (5 años); todos van al colegio etnoeducativo del CRI.

Este grupo familiar nos acogió en su casa, nos brindó abrigo y comida, y lo más importante, confiaron en nosotros al permitirnos compartir su mundo cotidiano, sus historias de vida y algunos de los secretos de una cultura que se transmite de generación en generación de manera oral, secretos que hacen parte de su patrimonio cultural y que hasta hace muy poco no estaban al alcance del mundo mestizo.

Un reflejo de dicha armonización con la naturaleza es la historia de *Nasa ü'us* sobre su nacimiento:

“Mi nacimiento fue asistido por una partera muy reconocida, empírica, pero de mucha experiencia (Obdulia Cabezas Q.E.P.D.). Lo anecdótico de mi nacimiento es que mi venida al mundo no fue normal, es decir, vine de pies y no de cabeza como en los partos normales. Este hecho complicó el asunto y por eso me demoré en nacer, razón por lo que no reaccionaba ni lloraba; los abuelos tienen por tradición, que si ocurren eventos como éste, hay que coger rápidamente un pollito e introducir el pico en la boca del bebé y pegarle un pellizco en la cola para que el pollo chille con fuerza y le dé el aliento de vida. Es precisamente lo que hicieron conmigo, el pollito me dio su respiración”. (*Nasa ü'us*, 2015, entrevista personal)

### **6.1.2. Cuerpos Armonizados: una ontología de lo sensible.**

Lo que se revela de manera constante y reiterada como el mundo de abajo, de arriba, del centro, de la derecha y de la izquierda parece contener en sí mismo una instancia descriptiva y denotativa capaz de eliminar el antiguo contraste entre lo ontológico y la experiencia. Es la afirmación de la dimensión metasensible y metanatural que se expresa en los cuerpos armónicos como una necesidad e identidad; un cordón umbilical se gesta en la relación con el espacio Uteral. Es un pensamiento de coligación con la tierra que nos alimenta y nos mantiene vivos.

Cuerpos armónicos expresa la necesidad de los refrescamientos en su experiencia con el mundo, en la que los cuerpos y el mundo son articuladores de una materialidad común y de un conocimiento “inacabado” del cosmos. En una ontología analogista el cuerpo es uno con la idea extensa de mundo, pues cuerpo y mundo forman una misma “carne”, ya que la materialidad del cuerpo es lo compartido con el mundo. Una experiencia corporal como una práctica que supera el dualismo mente/cuerpo, puesto que elimina la distancia de relación entre el interior y el exterior.

Al haber una relación de analogía, de semejanza con la naturaleza, esto conlleva una continuidad de lo sensible con el mundo, no hay frontera radical entre el adentro y el afuera, sino conexión vital activa: “el mundo es un reflejo de lo que llevo dentro”. Se observa entonces que una pregunta por el cuerpo implica una relación con el mundo, con la naturaleza, con los espacios.

¿Cómo podemos entender los vínculos del cuerpo con el mundo?, ¿Cómo podemos entender las coligaciones del cuerpo con el(los) espacio(s)?, ¿acaso no son los lugares nuestras formas de habitar los espacios?

En el centro de estos debates dentro de las ciencias sociales se encuentran los límites que existen para el proyecto occidental de deconstrucción y autocrítica. Cada vez es más evidente, al menos para los que luchan por diversas formas para ser oídos, que el proceso de deconstrucción y desmantelamiento deberá estar acompañado por otro análogo destinado a construir nuevos modos de ver y de actuar. Sobra decir que este aspecto es decisivo para las discusiones sobre el desarrollo, porque lo que está en juego es la supervivencia de los pueblos. (Escobar, A., 2012, p.44)

La liberación del “espacio” delimitado por el encuentro con el desarrollo; es decir, la modernidad, implica un gran cambio, en los regímenes de representación, que nos lleve a explorar estrategias otras en el Tercer Mundo como expresión de una práctica política colectiva.

### **6.1.3. Los refrescamientos para realizar la experiencia de los cuerpos armónicos: somos en tiempos y espacios.**

Según escribe el historiador Arthur Darby Nock, los cristianos en la Roma antigua debían “renunciar al culto público del emperador”. Esto significaba que el cristiano no podía jurar por el genio del emperador, el espíritu vital de su familia. No podía tomar parte en las celebraciones de los días de su nacimiento y acceso al poder; no podía tomar parte en aquellos actos de culto en los que, como soldado o magistrado, participaría. “Tal división entre fe y política surgía de la propia concepción temporal que caracterizaba a las creencias cristianas primitivas” (Sennett, 1994: p.139).

Esta era la negociación de normas en la diversidad de las relaciones sociales de la época, imaginarios, representaciones y patrones de valor cultural que inciden en la construcción de una identidad colectiva que se configura ocupando los espacios desde ámbitos relacionales intersubjetivos, sociales y públicos.

“En el mundo pagano, el cuerpo pertenecía a la ciudad; pero, liberado de ese vínculo, ¿a dónde iría? No había orientaciones claras. Los mapas del poder terreno eran inútiles. Y las



confusiones de la conversión eran especialmente importantes entre los primeros cristianos porque en los orígenes judíos del cristianismo el devoto vagaba, desarraigado” (Sennett, 1994, p.140).

Narraciones individuales y colectivas que posibilitaban la des-institucionalización e institucionalización del espacio público, los escenarios de constitución de subjetividades en la vida cotidiana, como terreno y fuente de prácticas religiosas; los significados y las interpretaciones culturales que desafiaban las prácticas políticas dominantes.

Sennet nos muestra cómo este fue el dilema con el que se enfrentaron los primeros cristianos. Necesitaban crear lugares donde pudieran realizar su "peregrinaje en el tiempo". La conversión era un asunto urgente. En efecto, la necesidad de la conversión casi parecía paralizadora por su inmensidad. Todos los estímulos sensoriales tendrían que cesar para que el cuerpo dejara de desear, tocar, gustar y oler, para que el cuerpo llegara a ser indiferente a su propia fisiología.

Entonces “¿cómo puedo conocer a Dios? ... ¿Y cómo me lo puedes mostrar?”, preguntaba el pagano Celso, a lo que contestaba el cristiano Orígenes: “El Creador de todo... es Luz”. Cuando los cristianos intentaron explicar el proceso de conversión, recurrieron a la experiencia de la luz y lo describieron como un proceso de Iluminación.

Según la concepción judeo-cristiana, el *Logos*, la conexión divina entre las palabras, significa las palabras sobre las que se ha arrojado la luz. Orígenes declaró que la luz mostraba a Cristo “como era antes de hacerse carne” y después que dejó la carne. Por lo tanto, precisamente porque la luz está en todas partes, para experimentarla es necesaria una construcción, un edificio, un lugar especial, un espacio.

Las personas más corrientes necesitaban un lugar donde pudieran dejar atrás sus cuerpos como peregrinos en el tiempo. Además, ese lugar tendría que estar bien hecho, con arte, para que sirviera de ayuda a quienes eran débiles y vulnerables para ver la luz. (Sennett, 1994, p.143)

Y es esta la ontología que plantea Merleau-Ponty (1993), que el verdadero *cogito...*

No define la existencia del sujeto por el pensamiento que éste tiene de existir, no convierte la certeza del mundo en certeza del pensamiento del mundo, ni sustituye al mundo con la significación mundo. Al contrario, reconoce mi pensamiento como

un hecho inajenable y elimina toda especie de idealismo descubriéndome como “ser-del-mundo”. (p.13)

En otras palabras, que el conocimiento del cuerpo y su sensibilidad no es una sola proyección del espíritu humano. El saber se teje por intersubjetividad de múltiples seres, de tal modo que el conocimiento del otro aclara el conocimiento de si; no se conoce por el pensamiento si no por los cuerpos, y las significaciones que estas encarnan.

Esto plantea dos cuestiones:

1. Que las significaciones en sí mismas, adquiridas por medio del lenguaje, por medio de las representaciones, constituyen un medio directo para acceder a lo que ellas designan mediante la experiencia. Es por medio de ella que se hace que el lenguaje quiera decir algo para los humanos. Esto a su vez está ligado con el cuerpo, pues...

La función del cuerpo es la de asegurar esta metamorfosis. Transforma en cosas las ideas, en sueño efectivo mi mímica del mismo. Si el cuerpo puede simbolizar la existencia es porque la realiza y porque es la actualidad de la misma. (Merleau-Ponty, 1993, p.181).

2. Una conclusión sobre la esencia de la existencia es que no es una cualidad determinada, particular y fija, que no supone una verdad concluida, sino definida por nosotros durante diversas experiencias por medio de las significaciones y la percepción como acceso a la “verdad”. Por esta razón, Merleau-Ponty dice que el “mundo no es lo que yo pienso, sino lo que yo vivo, estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él, pero no lo poseo, es inagotable” (Merleau-Ponty, 1993, p.16).

En suma, un aspecto central de ser en el mundo reside en no separar al sujeto-objeto en el acto de conocer el cosmos. Este es más bien el encuentro de las experiencias humanas con las de los otros seres, es la articulación de ambas: “El mundo fenomenológico no es la explicitación de un ser previo, sino la fundación, los cimientos, del ser” (Merleau-Ponty, 1993, p.20). Mundo que es captado por lo sensible, por medio de los sentidos. Conocer la naturaleza a través del sentir adquiere relevancia frente a un mundo occidental que la ha reducido a la simple posesión de cualidades por una mente, concibiéndola, de otro lado, como una experiencia rica y llena de

propiedades activas. Sentir es comunicarse activamente con el mundo, el cual contribuye al conocimiento del universo. “El sentir, reviste a la cualidad de un valor vital, la capta, primero, en su significación para nosotros, para esta masa pesada que es nuestro cuerpo, y de ahí que el sentir implique siempre una referencia al cuerpo” (Merleau-Ponty, 1993, p.73).

Para nosotros, Cuerpos Geográficos-Sur: el estar de los jóvenes nasa en los paisajes del *Abya Yala*, es también una política que afirma la coligación cuerpo-tierra, es un llamado de atención sobre la presencia suprimida de los Cuerpos Geográficos-Sur e ignorada dentro de muchas ramas prestigiosas del saber académico.

Dada la abundancia de pruebas disponibles es notable la ignorancia en que seguimos sobre la manera en que individuos y grupos sociales han experimentado, controlado y proyectado sus yoes corporeizados. ¿Cómo ha entendido la gente el misterioso nexo entre el “yo” y sus extensiones?, ¿cómo han tratado el cuerpo intermediario entre el yo y la sociedad?. (Porter, R., 1991, p.264)

Es por esto que los jóvenes nasa también son Cuerpos Armonizados, porque la vida es dual, porque así como hay día también hay noche; como hay mal existe también el bien; la semilla nace de dos (hombre y mujer); y dos astros rigen los destinos de la persona (el sol y la luna). Esto se refleja en todos sus rituales.

### **Shinye Gunney, “fuerza del espíritu del Sol”**

#### **A mi hijo**

Cantan los rayos de tu espíritu.  
Hilos dorados desprende la casa de tus razones,  
anuncian sabiduría.  
Creces y creces en cada amanecer  
con la fuerza de cada fragmento de sol hecho maíz.  
Te abrazo con mis ojos  
Entretejo mis dedos entre tus cabellos,  
quisiera evitar que el viento se los lleve.  
Junto a él tus alas crecen;  
Llegarán caminos invitando tus andares,

Ese día, para no quedarnos solos tus taitas  
cortaremos tus cabellos.  
Guardar la esencia de tu espíritu es el mandato;  
La tradición de los míos será mi consuelo.  
Shuinye, tu destino es la vida,  
el sueño tu pueblo. (Jamioy, 2014, p.117)

Tu destino es la vida, el sueño de tu pueblo, dice el Taita a su hijo. No es el destino de la política, no es el destino de la economía, no es el destino de la técnica. No es el destino de la historia pequeña, la historia de la clase dominante en la que los dominados somos solo co-históricos, pues el ser o no-ser de aquella humanidad depende de su desarrollo y utilización. Es el destino de lo raizal de las *semillas de vida* en el que “nosotros”, “pasado”, “presente” y “mañana” se configuran Cuerpos Geográfico-Sur.

A través de los sueños el *Thë' Wala* puede saber cuándo el verano va a estar demasiado intenso o cuándo el viento va a azotar con mucha fuerza y no solo a través de los sueños, también a través de las señas y del sentir. Un *Thë' Wala* también tiene su “especialidad” por así decirlo, eso depende de la época en la que haya nacido, es decir si nació en temporada de verano es un *Thë' Wala* que sabe manipular el verano; también hay *Thë' Wala* de viento, de agua (cuando nació en temporada de lluvias). Haber nacido en cada una de estas épocas les otorga ciertas características, por ejemplo los *Thë' Wala* nacidos en la época de lluvia son muy sensibles, muy llorones y así mismo son buenos para atraer el agua. (Palomino, 2008, p.214, p.93)

El *Thë' Wala* Vicente cuenta cómo sus ancestros le hablan a través de los sueños, son visiones que anuncian peligros, amenazas que proceden de persona extraña, cambios en el clima que afectarán los cultivos; pero así mismo reciben las orientaciones para resolver los problemas por medio de los atributos de las plantas con las que elaboran sus remedios. Los animales y los mensajes que envían los espíritus y seres cósmicos hacen parte del poder de *Thë' Wala* para garantizar la armonización de los territorios y del cuerpo.

#### **6.1.4. Las hojas de coca, su planta sagrada.**

Se mastica Coca —mambear— porque permite tanto al *Thë' Wala* como al paciente hacer contacto con el mundo invisible y los seres y situaciones que en él habitan. En el caso particular del *Thë' Wala* se le agrega una mayor capacidad para viajar por esos mundos y tomar de ellos los poderes, la información y las claves que necesitará —una vez de regreso— en el proceso de identificación y curación de la enfermedad. Esta práctica también juega un papel fundamental en la armonización, en la medida en que se le atribuye también un poder purificador.

El chamanismo cumple en este sistema un rol muy especial, dado que entre los indígenas es una de las instancias que permite la comprensión y comunicación de esa conciencia cósmica o espiritual con la comunidad y viceversa. El chamán (aunque el pueblo nasa no dice chamán, dice *Thë' Wala*) “atraviesa” el círculo de la conciencia, posibilitando la comunicación con los diferentes planos y dimensiones de la realidad.

Fue en la noche del sábado y en la huerta del *Thë' Wala* Vicente, que por primera vez mastiqué la planta sagrada como ritual de limpieza de las energías y de los malos pensamientos. Experimentamos y entendimos porqué los pueblos originarios también mambear para conservar las energías, pues las sensaciones de bienestar, lucidez y vitalidad fueron únicas.

También brindamos para saludar a los espíritus, para que nos permitieran estar allí, para marcar el territorio y para recibir su ayuda. Se hace recibiendo con la mano derecha las hojas de coca con un leve movimiento del brazo, de abajo hacia arriba y de derecha a izquierda; el cuerpo se dispone para lo que experimentaríamos gracias a la planta sagrada y con la ayuda del *Thë' Wala* Vicente. Así mismo, se brinda de beber chicha de maíz durante el ritual.

Este fue el preámbulo y la preparación para recibir al *Saakhelu* en septiembre. El encuentro también fue propicio para presentarnos con el *Thë' Wala* Vicente y para que nos contara un poco sobre el sistema de rocería, pero sobre todo para conocer de su propia voz la historia de la recuperación del ritual; historia en la que él fue uno de los protagonistas.

En este enlace se encuentran más imágenes del resguardo de Pueblo Nuevo y armonizaciones: <https://goo.gl/zzw0oY>.

### **6.1.5. El *Nasa yuwe*, su lengua.**

Hallamos en esta comunidad que gran parte de sus integrantes, e incluso dos de los indígenas que me acompañaron al resguardo —que fueron quienes me apoyaron para obtener los permisos de ingreso a este territorio (Juvenal y Maria) —, hablaban *Nasa yuwe*. El Cauca sigue siendo un contexto donde la lengua originaria mantiene su uso en gran parte de los dominios de la vida familiar y comunitaria, siendo frecuente y competentemente hablada por personas de las distintas generaciones y, por ende, donde la socialización primaria de los niños se realiza preferentemente en ella. Por lo tanto, el lenguaje se convirtió también en otro escenario de socialización y encuentro con la comunidad, pues el *Nasa yuwe* mantiene su funcionalidad en ciertos dominios; típicamente aquellos que están vinculados con las interacciones familiares y donde la socialización inicial de los niños se lleva a cabo en ambas lenguas.

En conversaciones sobre cómo habían adquirido la lengua o cómo habían dejado de usarla, según las historias de vida de las personas, surgía siempre el papel preponderante de la crianza y el rol de las mujeres como cuidadoras de las semillas de vida. El que alguien haya perdido su lengua de origen se asume como una falta de la madre.

Así, por ejemplo, se dice que "perder el idioma lleva a la pérdida de la ley de origen", o que "valorar la lengua es estar anclados el ombligo". El lenguaje juega un rol importante en la reproducción cultural, la lengua es un vehículo y expresión de su cultura, constituye y es constituida por la cultura. Su cultura involucra, entre otros aspectos, una forma de percibir el mundo. Es el lenguaje el que construye, interpreta y comprende ese mundo. La persistencia de rasgos culturales ancestrales, incluso en situaciones en que la lengua originaria ha sido desplazada y sustituida por el castellano, demuestra la dinamicidad de las propias relaciones entre la lengua y las otras culturas; sobre todo cuando salen de sus resguardos en condición de desplazamiento.

En este escenario, descubrí los sentidos y valores del silencio: en las experiencias de conversación observé que el silencio, antes que una expresión de déficit lingüístico y/o cognitivo, se relaciona más con una manera de comunicación diferente que conlleva diferentes significados sociales.

Sucede a menudo que frente a las conversaciones que generalmente uno plantea, sobre todo aquellas que suelen ser lógicas y académicamente estructuradas, los indígenas no muestran el más

mínimo interés. En cambio, aquellas en las que se comparte con ellos en la mesa, la minga, el ritual o la Tulpa, revisten para ellos la máxima importancia.

Como visitante en los resguardos en donde estuve, pude identificar esa sensación permanente de ser *MSXKA* —persona extraña—, pues allí era yo quien carecía de la competencia lingüística para comprenderlos y poder acceder a su mundo; también representó reconocer su fuerza y la historia de resistencia como cultura en sus esfuerzos por conservar la lengua.

Las relaciones del lenguaje con la identidad son obvias: nos constituimos como integrantes de una comunidad en gran medida mediante el lenguaje. Así mismo, es a través de un sistema lingüístico que nos expresamos, pensamos y somos reconocidos. Estos procesos de construcción de identidad responden y se realizan en condiciones sociohistóricas específicas. Si bien la lengua propia cumple un papel simbólico importante en la autoidentificación del pueblo nasa que tradicionalmente la habla, su cotidianidad también nos muestra que, más allá del papel central del lenguaje en la construcción y reproducción de la identidad (papel que se evidencia en los continuos y recurrentes esfuerzos por la revitalización y reaprendizaje de su lengua ancestral), existen en la base de su identidad étnica factores más amplios: una historia común y pautas y prácticas culturales que les permiten identificarse como distintos de los "otros".

En la región Andina, la movilización indígena de las últimas cinco décadas les ha permitido convertirse en una agente social y político importante en cada uno de sus países. En alguna medida cuentan con la atención internacional de diversas agencias de desarrollo estatales y privadas, e incluso del mundo académico. Sin embargo, la situación de vulnerabilidad de los pueblos originarios no es muy distinta, las dinámicas sociales excluyentes han cambiado poco y nuevas formas de explotación asechan sus territorios y saberes.

El riesgo en que actualmente se encuentran las lenguas indígenas obedece a los intercambios de forma continua con otros idiomas, afectando principalmente a las comunidades que tienen mayor contacto con la población no indígena. Esta problemática se maximiza con las condiciones sociales que enmarcan a los resguardos, a saber: la explotación de los recursos naturales y la irrupción de la modernidad en sus formas de vida. Desde la conquista y formas posteriores de neocolonización, los indígenas han estado expuestos al continuo asedio de agentes

externos a sus costumbres y cultura; agentes que afectan el desarrollo natural y el fortalecimiento cultural de la lengua materna.

Entendemos que las lenguas maternas actúan como el mayor mediador en la tradición oral de los pueblos originarios, representan un elemento trascendental para construir y transmitir su cosmovisión y saberes a las nuevas generaciones. La revitalización de una lengua se convierte en la posibilidad de permanencia de una comunidad.



Fotografía 60. *Volcán nevado del Huila -municipio de Paéz-*.  
Fuente: Nasa ü'us (2015)

Para los pueblos originarios de *Abya Yala*, la llegada de los europeos marcó el inicio de un proceso de conquista y colonización que no ha parado, incluso en la época republicana. Han transitado por ciclos de rupturas y reconfiguraciones socioculturales constantes, que constituyen un marco de referencia para entender sus luchas contemporáneas. Un campo significativo de disputas ha sido la(s) lengua(s), que desde la “política de nombrar”, desde la lengua del “vencedor”, procuraron silenciar la conciencia de los pueblos, expresada en sus diversos lenguajes (Muyolema, 2001).

Pensamos que en la revitalización de las lenguas y culturas ancestrales, como herencia de la humanidad, es prioritario que tanto investigadores como sus hablantes nativos trabajen por la conservación de dichas lenguas. Pues la homogenización cultural y epistémica aborta toda posibilidad de diálogo de saberes que nos permita hacer frente a las grandes tensiones y desafíos



generados por el proyecto moderno; entre ellos, la necesidad de un giro epistémico para descolonizar el pensamiento.

## **6.2. La subjetividad cultural como símbolo**

No busco la identificación de la subjetividad cultural “moderna”, “etnocéntrica” (europea), “narcisista”, “espiritualista”. Ante el “ser”, la “naturaleza”, el “deseo” o el “poder” en la que no caben sujetos culturales —al menos, no en cuanto a identidad creadora—, como privilegiada manera de comprender al ser humano. Para decirlo de otro modo, la crisis de la pretendida ecuación entre el sujeto “moderno”, “etnocéntrico”, “narcisista” y “espiritual” con la subjetividad humana en cuanto tal.

Es decir, me pregunto si ¿es posible concebir la subjetividad cultural de otro modo que el criticado en estas posturas? ¿es posible concebir el respeto a las diferencias culturales y el diálogo universal de las culturas desde otro modelo que el propuesto por la supresión de los pueblos? Porque, en nombre de la “historia del ser”, o de la “estructura del espíritu cosa”, o del “trabajo del deseo”, o del “poder de los sistemas”, de lo que se trata es de suprimir el derecho de los pueblos a afirmar su identidad cultural y a construir una civilización universal desde el diálogo de estas identidades.

El resultado de esta libertad, idea absoluta (en el sentido del movimiento lógico explicado) es la creación de un espacio, una exterioridad: la *naturaleza* (que es el “ahí” o “exteriorización” de la idea). En las historias de vida que aquí se narran, se trata de *un diálogo histórico del ethos ancestral* (configuraciones de la conciencia *sapiencial* de la comunidad nasa), que progresivamente apuestan a una interpretación de la alteridad simbólica de la tierra, para poder fundirse desde el sentido dado y construirse Cuerpos-Geográficos –Sur. Y esto es precisamente lo que encontramos en las experiencias de *Nasa ü’us*.

## **6.3. Nasa ü’us “para que el recuerdo no muera”** (traducción al español de *Nasa ü’us, en este ítem se narra autobiográficamente Nasa ü’us –hasta la pagina 184*).

Esta autobiografía es la historia de *Nasa ü’us*, quien a sus seis años sobrevivió al sismo de 1994 de magnitud 6,2 en la escala de Richter, con epicentro en la cuenca alta del río Páez, que sacudió parte del suroccidente colombiano, especialmente la zona oriental del departamento del

Cauca (municipios de Páez e Inzá). El sismo fue el detonante de una serie de fenómenos naturales, entre ellos la avalancha que ocasionó daños de unas 40.000 hectáreas, la muerte de cerca de 1.100 personas y el desplazamiento de unas 1.600 familias nasas por la inestabilidad de los terrenos. Quienes se dedicaban principalmente al cultivo del maíz, plátano, fríjol, habas; al tejido de capisallos y a la medicina tradicional; proveniente desde la colonia del cacicazgo de Juan Tama.

A esta comunidad pertenecía *Nasa ü'us*. En su narrativa podemos apreciar cómo cada ciclo de su vida, desde su niñez hasta su juventud, teje un puente entre el pasado, el presente y el futuro; la comunidad y su territorio, el individuo y lo colectivo, lo cotidiano y lo político; un corazón que late por las huellas de sus ancestros, mostrando que es en la propia comunidad que se configuran emociones, acciones y representaciones colectivas, sobre las cuales son posibles los tejidos comunicativos como intercambio de signos y valores en clave nasa.

### **6.3.1. Escuela secundaria.**

Por aquella época fueron muchos los lugares que habitamos de *arrendo* en *arrendo*, hasta que en el año 2000, después de que mi padre insistiera por un cupo en la Normal y al obtener una respuesta negativa, tomamos la decisión de irnos al municipio de Morales, para iniciar mis estudios secundarios. Es de aclarar que al migrar a este sitio nos sumábamos a un grupo de 45 familias que, después de trajinar por muchos predios, se unieron con los habitantes oriundos del resguardo de Mosoco y damnificados de la tragedia de 1994, y se quedaron a habitar en forma definitiva en la vereda Santa Rosa del municipio de Morales, el 4 de diciembre de 1995. Desde entonces, empezaron la reconstrucción física de las viviendas bajo la dirección del cabildo del resguardo de Mosoco y la corporación *Nasa Kiwe*. Terminada esta fase, vino la adecuación de espacios comunitarios, como el establecimiento de cultivos transitorios para la alimentación de las familias.



Fotografía 61. *Cabecera del resguardo Muse Ukwe-vereda Santa Rosa.*  
Fuente: Nasa ü'us (2015)

Las recuperaciones anímicas, psicológicas y culturales fueron las más lentas, puesto que la salida forzada del territorio —y la llegada a uno desconocido—, implicó enfrentar nuevos retos, muchos de ellos inéditos. Con decir que en varios sitios no querían la presencia de grupos indígenas. Afortunadamente los morelenses los aceptaron; no obstante la curiosidad que despertaron porque los morelenses contemplaban la posibilidad de conocer gente con “taparrabos”, como en los textos o en las viejas películas.



Fotografía 62. *Al fondo la escuela "Semilleros de Niños Paeces".*  
Fuente: Nasa ü'us (2015)

El hecho de insertarse en medio de un espacio mestizo conllevó rápidamente a la incorporación en una nueva cultura. Desde la comunidad todos los esfuerzos estaban concentrados en la construcción y adaptación a un nuevo lugar, sistemas de producción y relacionamiento. Por estar tan cerca de capitales como Cali y Popayán, muchas mujeres decidieron seguir sus labores

en estas ciudades, muchas familias incorporaron nuevos hábitos de crianza en los hogares y de la comunidad. Fiestas tradicionales como el San Pedro fueron integradas en nuevas formas de actuar, buscando el beneficio individual, dejando a un lado la verdadera esencia colectiva. Las nuevas prácticas —como el cultivo, la crianza y las formas de relacionamiento— pasaron a centrarse bajo normas del medio que nos rodeaban, pese a la adaptación paulatina que tuvieron las familias respecto a sus formas de habitar el mundo. El arraigo a la tierra se convirtió en una práctica a superar, delegada a las personas que no estudiaban y pensada como un arte para sobrevivir tan solo en el día a día; o simplemente bajo parámetros de tradición que sólo eran caracterizados en los mayores de la comunidad. Bajo estas personas se seguía viendo la construcción de los fogones para secar especies y proteger el maíz, con el que preparaban las arepas, el mote y las sopas. Sin embargo, la chicha que es producto de este elemento era remplazada por la caña, que pasó a ser un cultivo en abundancia en la región, utilizado también para la minga y trabajos comunitarios que se seguían dando, principalmente en los terrenos pertenecientes a la comunidad y administrada por el cabildo.

Frente a las situaciones anteriores presentadas, los líderes de la comunidad inicialmente se esforzaron por crear la escuela “Semilleros de Niños Paeces” (*Luuçx Fxiw*), primero con docentes comunitarios y posteriormente con el profesor Efraín Hurtado, quien direccionó este proceso por ocho años, tratando de fortalecer y recuperar los valores perdidos. Pero, según reza el dicho, “nadie es profeta en su propia tierra”. Abandonaron el barco, dejando nuevamente en manos de docentes comunitarios. Mi padre, que también hizo parte del proceso, salió nuevamente a trabajar al colegio del resguardo guambiano de la Bonanza, dentro del municipio de Morales.



Fotografía 63. Sede de la institución integral de formación e investigación misak.  
Fuente: *Nasa ü'us* (2015)

Posteriormente, la comunidad decide crear su propio cabildo y no seguir como ampliación del territorio del resguardo de Mosoco. Ahora es legalmente constituido como resguardo con el nombre de *Muse Ukwe* (en honor a Mosoco). Los procesos político-organizativos y comunitarios están en manos del Cabildo.

Es preciso asegurar que por más que nos hayamos ubicados en una zona relativamente plana (lejos de los ríos), estamos económicamente estables por los cultivos de café, caña y yuca, entre otros. Nos hayamos situados cerca de las urbes y mantenemos la mayoría de las tradiciones. Es casi imposible desligarnos completamente del territorio de origen. Es decir, por más que desenrollemos el espiral de la vida, la tierra que nos vio nacer llama porque el cordón umbilical está sembrado allí, entonces corresponde enrollarlo nuevamente. Por lo mismo visitamos a Mosoco al iniciar el año al refrescamiento de las varas de autoridad, a las fiestas decembrinas, a las fiestas sampedrinas, a los trueques. O simplemente las personas lo hacen para visitar a sus familias, porque la madre siempre acoge a sus hijos.

En este orden de ideas, llegaba a una comunidad que pasados cinco años ya había perdido muchos valores culturales. A este hecho se le suma el haber sido matriculada en un colegio ubicado en la cabecera municipal “Francisco Antonio Rada”, en donde el hecho de ser indígena inicialmente me causaba pena, alejando de mí la importancia de prácticas como la del *Nasa yuwe*. A pesar de que mis padres seguían, como es costumbre de cada año, el refrescamiento de la familia a través de un ritual de limpieza, el sentido de ser nasa pasó a un segundo plano. Esto se convirtió en una piedra en el zapato para relacionarme con los demás: porque éramos vistos como

“los raros”. En ese tiempo la adolescencia estaba en su máxima expresión, las prácticas culturales eran escondidas por motivos de relacionamiento y aceptación a un grupo o una persona en particular. Los currículos de la institución educativa se centraban en buscar la adaptación y el aprendizaje de nuevos idiomas como el inglés. El énfasis académico se centró en el reconocimiento de la ciencia, la física, la religión y otro tipo de materias que hicieron que, incluso, el amor por la tierra dejara de ser importante y centrara mis intereses en llegar a estudiar carreras que generaran dinero y una vida a futuro económicamente estable. Por aquellos días, la idea de trabajar en comunidad era vista como un retroceso a todo lo que se estaba haciendo hasta ese momento. El proyecto de vida se centraba en tener la oportunidad de llegar a la universidad e incluso salir del país. Bueno... si me pongo a pensar —muchas veces lo he discutido con mis padres—, el hecho de criarme fuera de Tierradentro me dio la oportunidad de estudiar para la vida. Una vez me preguntaba si lo que estaba haciendo me serviría para lo que era —sin saber lo que era— teniendo la certeza de una realidad que me mostraba que muchas de las niñas de mi edad —ahora adolescentes— asumían esos papeles de ser madres, envueltas en atender necesidades del otro, sin tener la posibilidad de confrontar otro tipo de experiencias para sí mismas; o sin poder entregar para los suyos otra realidad.

Es difícil adivinar y asumir qué hubiera pasado. Lo cierto es que cuando terminé el colegio, sin tener idea de qué hacer con mi vida, decidí buscar trabajo en la ciudad de Cali. Ahí conocí el mundo en el que viven muchas adolescentes que quieren ganarse la vida mediante la labor doméstica. Por esto, sin ser muy lejana a mi ocupación, llegué a donde la señora Amparo Vargas por ayuda de una tía materna, quien por mucho tiempo trabajó como empleada doméstica. A inicios del año 2006 —y con 18 años— salía de casa por primera vez a enfrentarme con una ciudad a la que le tenía miedo (por el sinnúmero de historias de inseguridad y la realidad de sus calles). Fue ahí donde descubrí que la idea del “indígena” y “campesino” era vista como el servidor y el atrasado, puesto que en muchas oportunidades, dialogando con paisanas residentes, me contaban que sus patrones intentaban abusar de sus servicios, generando explotación laboral y el inicio de pequeños espacios académicos que ocultaban su origen y relajaban sus deseos y proyecciones, bajo muchos años de trabajo.

### 6.3.2. Universidad.

La universidad, vista como un lugar de encuentro en donde convergen distintas formas de visualizar el mundo, alineada por los diferentes conceptos que en algún momento no entendía, se convirtió en mi segundo hogar.

Mi paso por la universidad se convirtió en la adquisición de conocimientos foráneos, ocupación del tiempo libre en visitas a experiencias universitarias, reconocimiento de nuevas lecturas sobre el mundo y la adopción de nuevas formas de vestir y verme ante el mundo.

Ciertamente, el último año, cuando realizaba mi práctica profesional y mi trabajo de grado, mi mejor amigo me invitó a una toma de *yagé*. Me llevó a una finca donde concurrían muchas personas que buscaban respuesta (incluso buscaban la curación de muchas dolencias y enfermedades). En cuanto a mí, recibida las instrucciones del Taita, pedí al “espíritu del *yagé*” que me enseñara el reconocimiento de mí misma y mis miedos. Es así como al inicio de la toma y con la incertidumbre de lo que podía pasar, le hablaba a mi amigo David, diciéndole que aún no sentía nada. Por lo mismo, después de diez minutos entró una luz por mis pies que pasó por todo mi cuerpo, dejándome ver mi manos y gran parte de la cara como si nunca lo hubiera hecho. Más adelante empecé a observar el cielo porque el techo de la choza desapareció. Fue ahí donde empecé a ver los colores más hermosos que me llevaron sentir gran alegría. No fue mucho el tiempo que duré con estas visiones. Cuando de repente volteé a ver a los demás, me encontré con lo oscuro de su ser, representado a través de las imágenes más horrorosas que proyectaban las demás personas, llevándome incluso hasta el mismo infierno. El toque de los tambores y los quejidos de las personas que me rodeaban hicieron que mi angustia creciera al ver a mi amigo muerto, sintiéndome sola y acompañada de demonios y de realidades oscuras de las personas. Los minutos pasaban y, al cerrar los ojos, las imágenes aparecían con mayor intensidad. Tal fue mi intranquilidad que llamé la atención de mi amigo, quien pidió al Taita que me ayudara. Pero mi rechazo al ver su infierno hizo que me negara. Más adelante, con la ayuda de David —que me recostó en sus piernas y me pidió que cambiara mi proyección—, comencé a observar conejos de colores. Pero por segundos volvían a aparecer imágenes deslucidas que de nuevo temía. Mientras escuchaba voces de aliento, encontré entre más mis profundas visiones algo hermoso que hizo que sintiera gran tranquilidad. Fue tener en mis brazos un niño de aproximadamente tres años, que me hablaba y decía “mamá”. Al reconocerlo como mi primer “hijo”, sentí gran alivio, poniendo de manifiesto una de mis mayores

metas personales. No fue algo esporádico, fue algo que viene dado desde el amor y el compromiso por fomentar valores que se necesitan en la familia. Es cierto que son muchas las cosas que quisiera reconstruir desde la pareja, reconociendo de dónde vengo. Pero también es bueno tener en claro que, como futura madre, es necesario estimular esto en mi hijo y brindarle todas las herramientas para su buen crecimiento.

Retomando el hecho, después de tener varias proyecciones maravillosas, volví a tener mis visiones. Encontré uno de mis mayores miedos: noté la ausencia de mi padre. Luego de cinco horas y después de tomar un vaso de agua, boté toda la contaminación que tenía mi cuerpo a través del vómito. Al día siguiente sentía que alguien me observaba. Tras estas sensaciones de perturbación consulté de nuevo al Taita, quien me explicó que a partir de la toma habían quedado abiertas un par de puertas ancestrales. Por tal motivo y sin obtener respuesta del Taita, decidí buscar a un médico tradicional que hizo un ritual para la limpieza y poder ganar de nuevo tranquilidad. Después de esto quedó grabada en mi memoria la certeza de que mi primer hijo será niño. Es necesario pensar en la planeación de esta meta personal.

### **6.3.3. Trabajo en la comunidad.**

En el año 2012 llegué a la Asociación de cabildos nasa *Cxhacxha*, para el acompañamiento del Plan de intervenciones colectivas PIC, en convenio con la alcaldía municipal. En este sentido, desde la IPS inicié recorriendo y conociendo las veredas. Desde lo más profundo de mi corazón quería entregar lo mejor. Por esto, junto a una enfermera jefe a cargo de este programa, se empezó a enfatizar las actividades, impulsando la seguridad alimentaria y nutricional de la población más “vulnerable” del municipio de Páez (mediante el fortalecimiento de los sistemas productivos y el acompañamiento de talleres educativos que dieran cuenta de la salud sexual y reproductiva en las comunidades). El trabajo de la mano de la IPS-I nasa *Çxhaçxha* me permitió asistir a eventos como: el trueque, la importancia del trabajo de las parteras y el reconocimiento de problemáticas de niños y familias de las comunidades (que tocaron mi realidad y motivaron el inicio de mi trabajo). Así, trabajando más como parte de esa comunidad, sentí desde lo más profundo las realidades de violencia, el abuso sexual, el consumo de sustancias psicoactivas y el descuido de los niños y niñas (siendo Páez uno de los municipios donde se encuentra de todo tipo de problemáticas).



En el año 2013 ingresé en el equipo del programa “SEMILLAS DE VIDA”, que inició como estrategia de atención a la primera infancia en convenio con el ICBF y acogida por la Asociación de cabildos nasa *Cxhacxha*<sup>59</sup>. En este sentido, se dio gran énfasis en la atención diferencial, que el bienestar familiar presta a los pueblos indígenas. Con muchas ganas de seguir trabajando en comunidad —entre aciertos y desaciertos y como el nacimiento de una semilla (junto a mis compañeros)— se crearon estrategias de atención y otras variantes del programa que dieron lugar a la estrategia de atención que actualmente rige en el municipio de Páez (con una población de 1806 beneficiarios entre niños, niñas, lactantes y mujeres gestantes).

Una de mis más grandes enseñanzas de la organización se traslada a los procesos comunitarios que se dan de manera lineal; es decir, las actividades cotidianas están dadas desde la base: se aprende a cocinar, a pelar papa, a cargar arena. Todo esto entendiendo qué es el otro como persona y sin tener en cuenta su estrato económico, sus estudios o la situación por la que dice estar; es decir, se trata de comprender que, como parte de la comunidad —simplemente por ese hecho relevante y significativo—, de repente puede pasar a ser presidente de la asociación de cabildos nasa chacha.

#### **6.3.4. Proyección.**

El proceso de gestación en las mujeres en las prácticas ancestrales se inicia desde el mismo momento en el que se empieza la relación de pareja. Por esto, la necesidad de conocer los procesos lunares en la fecundación, cuidados y seguimiento desde lo propio y, por su puesto, la convivencia familiar, construida desde los saberes filiales que dan cuenta de los tipos de crianza que asumieron nuestros padres con nosotros.

Es preciso contar que un evento que me da la seguridad del nacimiento de mi primer hijo varón es el hecho de haber realizado una toma de yagé<sup>60</sup>, ya hace algunos años. Por eso, ahora Emmanuel se ha convertido en un niño muy deseado para la relación de pareja que actualmente sostengo, desde hace tres años, con Cesar Augusto Achipiz (oriundo de la vereda de San Luis<sup>61</sup>). No son muchas las tradiciones que rodean a mi pareja sentimental en cuanto a los cuidados

---

<sup>59</sup> Entidad de carácter privado, representando los 17 resguardos indígenas del municipio de Páez.

<sup>60</sup> Bebida sargrada a base de hoja de coca.

<sup>61</sup> Perteneciente al resguardo indígena de Cohetando-Paez Cauca.

ancestrales, pero sí mucho respeto y ganas de compartir mis conocimientos en la crianza y fecundación de un ser humano.

Este propósito se ha convertido en la base y búsqueda de una vivienda propia, que le brinde los cuidados y acogida a la nueva familia. Por esto —y tras seguir pasando solicitudes— nos encontramos a la espera del crédito que en nuestro país se ha hecho muy difícil y que requiere grandes sacrificios económicos. Tenemos la ilusión de una vivienda para seguir compartiendo un espacio tranquilo en el que se pueda interactuar con la naturaleza, un contexto en el que sigan existiendo la relación armoniosa con los vecinos, el disfrute de la tierra y la interacción con animales de patio y calor humano.

Para rescatar el *Nasa yuwe*, quiero inculcar en mis hijos el aprendizaje, y eso lo haría junto a los abuelos y esforzándome por aprender y estimular desde el estómago su aprendizaje. Quizás eso sea un recuerdo que se viene a la cabeza. Es la idea de que durante mis primeros cinco años, mis padres comentaban que hablaba *Nasa yuwe*. Sin embargo, hasta ahora no encuentro la respuesta de qué pasó para que lo olvidara. Haber olvidado el idioma siempre ha sido mi piedra en el zapato y mi recriminación, debido a que ahora me doy cuenta de que he perdido muchos espacios en el trabajo laboral en comunidad.

Sin embargo, he logrado la comprensión del espacio gracias a que en cuanto a la comprensión sí se ha quedado conmigo. Teniendo claro que el *Nasa yuwe* lleva envuelta la esencia del ser nasa, espacios como los velorios y mingas han sido dados para la *recocha*, porque como dice mi mamá: “no es el mismo entender en *Nasa yuwe* que en español”. Muchas de estas herramientas muestran mi camino, en el que encuentro y gano más para mi ser.



Fotografía 64. *Nasa ü'us*.  
Fuente: *Nasa ü'us*

Geopoética que pinta a *Abya Yala* como un jardín que florece y en el Quintín Lame y quienes le suceden como *Nasa ü'us*. Lo que cuenta para los y las jóvenes nasas es estar allí; NO únicamente haber estado allí. Una ontología relacional con la tierra, porque es ésta relación la que constituye su mundo y define qué existe y cómo existe; es decir, sus condiciones de existencia. Desde esta relación como un “todo orgánico” reconocemos las geopoéticas del habitar en los paisajes del *Abya Yala* como un espacio epistemológico, político y geográfico: lo que se quiere descolonizar es la Hidra Capitalista.



Fotografía 65. Jóvenes nasa que asistieron al ritual del Saakhellu en el Resguardo Huellas 2016.  
Fuente: Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q.

La individualidad de los jóvenes nasa se teje en la comunalidad de cada resguardo, en la misma medida en que la naturaleza se obvia en el desarrollo espiritual del sujeto occidental. Individualidad que se funde en una geo-comunidad plural, ético-mística; mientras la sociedad moderna llega a sacrificar la naturaleza para el supuesto beneficio del individuo.

### **6.5. La espiritualidad como campo colectivo.**

El alma individual forma parte de un campo colectivo mayor: el de sus ancestros. Aquí hay otra historia, la historia de los cuerpos de arriba, de abajo, de la izquierda; a la derecha de nosotros. Porque hay otras maneras de vivir y también otras maneras de morir con diversos seres. Cuerpos Armónicos es otros ejercicios del ver, del hacer y del escuchar.

Estas comunidades vienen trabajando por la recuperación de la armonía que incluye todas las actividades, acciones y procedimientos que se realizan con el fin de curar, recuperar y mantener el equilibrio en el individuo, la familia, la comunidad y el territorio (todo a través de la aplicación de diferentes prácticas curativas y terapéuticas propias de la medicina Nasa). La medicina se usa

para mantener unida a la gente: mingas, cambios de mando, la apagada del fogón, el refrescamiento de varas, el *shakhelu* y el matrimonio propio.

Por ejemplo, nos cuenta Juvenal Palomino, miembro de la Guardia indígena y miembro del equipo:

En el resguardo de Pueblo Nuevo se cultiva fique, mora, café, maíz, arracacha, yuca, panela y tomate y se comercia con Santander de Quilichao y los sábados se planea la semana y se definen los castigos, los trabajos comunitarios, las adjudicaciones de tierras y definición de linderos, la medicina tradicional. Las mujeres hacen los mismos oficios que los hombres y los jóvenes entre semana están en la parcela. Los fines de semana hacen campeonatos. (Juvenal Palomino, entrevista personal, agosto de 2016)

“Una importante estrategia de esta resistencia es la estructuración de un proceso de recuperación y fortalecimiento cultural que implica recordar, enseñar y practicar diversos aspectos y conocimientos de su cultura, en prácticas concretas como el trueque, la guardia indígena, la autonomía alimentaria, la educación y el derecho propios, los rituales, investigaciones sobre la historia y mitos de cada resguardo y la enseñanza y arraigo de su lengua materna, el nasa yuwe, están entre las principales actividades. Dentro de este ramillete de acciones, se encuentra el rescate y práctica de los rituales mayores, entre ellos el Saakhelu, que se constituye como una herramienta poderosa para el mantenimiento y arraigo de la identidad nasa; ya que en este ritual, está contenida una amplia gama de rasgos culturales como el baile, los tejidos, el trabajo comunitario, el humor, la cocina tradicional, los mitos y creencias, en fin, son los valores, pensamientos y actitudes nasa, los que se manifiestan. La práctica continua de este ritual genera continuidad y fortaleza al pensamiento nasa”. (Palomino, 2008, p.214)

Para la conservación de este tejido sociocultural es que se hacen “las armonizaciones” que para nosotros tuvo un carácter muy similar al de un ritual de paso que nos permitió consolidar relaciones y construir confianza con las personas con quienes tuvimos un contacto directo.

En cambio, para los herederos del desarrollo, la injusticia con todos los seres vivos que habitan la tierra, la opulencia producto de la acumulación y la miseria producto de la explotación

y devastación que necesita el capital para sostenerse y sustentarse, lo ambiental en toda su complejidad y profundidad se abandona (para dar paso a la preocupación por lo “verde”, por el Desarrollo Sostenible – Sustentable). La naturaleza desaparece con todos sus enigmas y plétoras de maneras de ser-estar, para ser reemplazada por las categorías de “capital natural”, “capital verde”; categorías del mundo occidental moderno antropocentrista.

Según la filosofía kantiana, sólo el Ser Humano es sujeto de derecho. ¿Supone ello que el Ser Humano puede transformar a su entero arbitrio el medio natural? ¿Cuáles son los límites de la acción humana, vistos ya no solamente desde el punto de vista de la organización social, sino desde su relación con las leyes que rigen la naturaleza? Y si existen esos límites, ¿significa esto que los seres humanos tienen normas externas a su propia organización social? ¿hasta qué punto una respuesta positiva puede remover los cimientos de la filosofía occidental anclada en la dicotomía entre los seres humanos y naturaleza, y de la cual somos herederos por la vía académica desde las disciplinas, sus disciplinamientos y metódicas?

Es sobre estos falaces conceptos que los discursos moderno-centristas han construido la política ambiental global. El buen vivir establece una alerta y nos plantea una desconfianza ante la ciencia y la tecnología encubiertas —actualmente— en el discurso ambiental que sigue fundado en la idea de desarrollo.

Para sintetizar los puntos mas importantes indicados hasta ahora, la literatura académica actual sobre el lugar enfatiza dos aspectos: 1) la producción del lugar por parte de fuerzas globales del capital, desde una aproximación económica, o 2) los “sentidos”, de la construcción cultural del lugar —es decir, cómo los lugares son dotados con significados y la constitucion de identidades, subjetividades, diferencia y antagonismo-, a partir de los paradigmas fenomenológicos, interpretativos y constructivistas. Las ventajas del intercambio de estas dos corrientes debe ser ahora claro, con el concomitante borramiento de las fronteras entre la geografía y la antropología, la economía política y las tendencias posestructuralistas y epistemológicas. Finalmente, la continua vitalidad del lugar para la práctica social es atestiguada por los fenomenologistas, para quienes el cuerpo y el lugar son ineluctablemente las bases de la existencia humana; para los antropólogos ecologistas, en su discusión sobre los modelos basados-en-lugar de la naturaleza; y

por un número de luchas y movimientos sociales que, en mayor o menor medida, toman el lugar y los modos de conciencia basados-en lugar como el punto de partida y meta de sus estrategias políticas. (Escobar, A., 2010, p.121)

En este sentido, el lugar se refiere a la experiencia de y desde una locación particular con algún sentido de fronteras, territorialidad y ligado a prácticas cotidianas. Este planteamiento sobre el lugar propone un enorme contraste con el capitalocentrismo que ha tenido un nivel de hegemonía tan grande en las disciplinas y sus teorías, que hoy resulta imposible pensar la realidad social de manera diferente, como tampoco es pensable la supresión del capitalismo (después de dos siglos de capitalismo y cinco décadas de desarrollo).

Es decir, mientras la sociedad moderna llega a sacrificar la naturaleza para el supuesto beneficio del individuo, obviando la naturaleza en el desarrollo espiritual del sujeto occidental, la individualidad de los y las jóvenes nasas se teje en la comunalidad de cada resguardo, se funde en una geo-comunidad plural, ético-mística.

Según Augusto Ángel Maya no se trata de hacer sostenible el actual modelo de desarrollo, con soluciones económicas o tecnológicas, sino de un cambio radical pluridimensional que implique una manera distinta de entender la producción, los patrones de consumo y la cultura y una educación que propenda por “la construcción de una plataforma cultural que sirva como estrategia de adaptación creativa al medio”. Igualmente, Ángel Maya señala las relaciones desiguales de intercambio como eje central de la problemática ambiental, por lo cual debe orientarse un nuevo orden internacional que no se limite a lo económico; más aún cuando el distanciamiento es progresivo (no sólo en este aspecto sino también en ciencia y tecnología):

(...) el desarrollo debe traducirse no en modelos producto de la imitación, sino en procesos que se fundamenten en la cultura y que estimulen la cooperación en vez del individualismo, cuyo objetivo se refleje no en diferencias entre lo suntuario y la pobreza, sino en el mejoramiento armónico de las condiciones de vida. (Ambiente Para La Paz, p.12)

Habitar es lo propio de la especie humana. Habitar es un arte y el arte de habitar forma parte del arte de vivir. Esta relación entre habitar y vivir corresponde a una época en que el mundo era todavía habitable y los seres humanos lo habitaban. Habitar era permanecer en las propias huellas, dejar que la vida cotidiana escribiera las redes y las articulaciones de su biografía en el paisaje.

La acción del Ser Humano sobre el mundo, tan racional en su ejecución como arbitraria en su interior, consistiría entonces en marcar lugares que delimiten territorios por así decir “esculpidos” desde la cortadura misma, desde el umbral que separa un interior resguardado, confortable y un exterior ajeno y peligroso. (Duque, 2008, p.120)

Existir, para el organismo, es sentir; existir, para las fuerzas-estímulos que pinta su conducta, es ser sentido. Así, lo que “significa” el símbolo que somos, el sentido de nuestra conducta o lo sentido (envuelto, implicado) en nuestro comportamiento, lo que nosotros con-portamos, envolvemos, implicamos, es un Espacio, y no un espacio cualquiera, sino el espacio perfectamente cualificado, el contorno distinguido y distinguible que constituye exacta y precisamente nuestro territorium y que nos determina a ser exactamente el individuo que somos. El comportamiento es ya una subespecie del arte, y existimos como artistas inconscientes antes de llegar a ser artistas reflexivos. (Pardo, 19991, p.63)

De algún modo la subjetividad (el tiempo, la historia, el sentido) resulta de las impresiones. Decimos que los espacios (las “imágenes”) se imprimen en nosotros, configurando nuestra exterioridad; lo que somos pero no podemos percibir, lo que constituye nuestra apariencia y nuestra presencia pero que nosotros no podemos presenciar. “Los Espacios son las afecciones irreductibles a los conceptos del Yo-Pienso como conciencia, los instrumentos con los que la Naturaleza dibuja en el paisaje la subjetividad” (Pardo, 1991, pp.8-19).

Cuerpos armónicos que no necesitan del carácter extractivo de la ciencia, de su capacidad de manipulación de los fenómenos, de su poder de afectación sociocultural y jerárquica, de su modelo unilineal, de la segmentación de la realidad, de las dicotomías y de la imposición de un sujeto sobre un objeto, de su carácter individual y del futuro como la guía. En cambio, estos son Cuerpos Armónicos por el carácter colectivo e inalienable de su sabiduría, que esta en función de la comunidad, del movimiento indígena; en función de la vida cotidiana. El pasado es su guía y el buen vivir su plan de vida.

Cuerpos Armónicos es una relación filial, fraternal y amorosa con la tierra y con todos los seres vivos. Tres palabras ausentes en la relación de explotación que nuestra cultura moderna ha tenido con la tierra. Cuerpos Armónicos es una maner



a de construir formas-otras de habitar la tierra. La relación entre El Hombre y La Tierra es lo que nos permite entablar una reflexión sobre el “ser geográfico” del ser humano y de los Cuerpos Geográficos-Sur de los jóvenes indígenas en los paisajes del *Abya Yala*.

Vemos aquí otro sentido de “fagocitación” que reposiciona la experiencia (y la convivencia), construyendo relaciones sobre lo mestizo y sobre lo americano. En donde lo indígena se presenta como un horizonte abierto que conduce la pregunta por lo “americano”. Una reflexión que se enfrenta a la aculturación, a la modernidad, el colonialismo y el capitalismo (Kusch). Para ello utiliza la “fagocitación” (de lo occidental) como respuesta. Es un ejercicio de resistencia y conservación, es un ejercicio vital.

Sobre esto, señala Kusch (1978) en *Esbozo de una antropología filosófica americana*:

El término vida no se define, sino que transita entre el *estar* y el *es*. Constituye el término central de una conciencia natural. Y en tanto que media entre lo puramente dado que *está*, y lo determinable del *es*, traza ahí la parábola de la biografía, no sólo propia, sino también la de las piedras, con los episodios que se van dando, pero que siempre pudieron haber sido otros, y que únicamente es corregida con la posibilidad y no la efectivización de un “saber vivir. (p.403)

Una medida originaria de estar —cuerpos armonizados— nos permite identificar las coordenadas de sus maneras de existir; un mundo que reagrupa las diversas dimensiones de su cosmogonía; pero también las de la acción, la cultura y la afectividad.

## VII. Cuerpos sonoros

*“Lo que hacemos es conectar los sonidos de la naturaleza”*

*“Nuestro sonido es de todos con todos”.*

*“Los espíritus del viento”.*

*(wejikigue-wejx)*



Fotografía 66. *Grupo Musical "El Camino de la Torcaza" (wejikigue-wejx).*

Integrantes: Jhon Eiber Tumbo, Jhon Alexander Sisco, Jhon Jair Camayo, Jorge Eliecer Gaitán, Jildardo Camayo Chocue, Darío Sisco Chocue, David Jiménez Gonzales.

Fuente: Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q.

Estábamos en Pueblo Nuevo y supimos que allí había un grupo de jóvenes músicos a los que pedimos un rato para conversar (que se convirtió en un día y parte de la noche). Grabarlos tocando sus instrumentos y cantando sus propias letras. Esta conversación también empezó con la historia de las cuatro casas o mundos (*e:ka yat, ksya w yat, kiwe nyhi, yat y Kiwe ndyihu yat*), que configuran la unidad del espacio territorial de los *Nasas kiwe*. Es esta unidad la que da sentidos particulares a los diversos mundos y éstos recuperan todo su sentido. Esto se lleva a cabo sólo en sus múltiples relaciones (el discurso especializado que recrea el *Thë' Wala* en sus prácticas rituales así lo evidencia).

wejikigue-wejx “El camino de la torcaza - conversa con los integrantes del grupo musical”:

Los cuatro mundos se encuentran interrelacionados, articulados, constituyen la unidad territorial *Nasa kiwe* y se comunican a través de cuatro caminos. Estos espacios se organizan sobre los ejes *e:ka* “arriba”, *pyahte* “mitad” y *Kiwe ndyihu* “Dentro de la tierra”, que a su vez se dividen en *Hembu* “izquierda”, *Pats* “derecha”, *u` i* “hembra”, y *Pitsyth* “macho” y *Pyahte* “centro”. Es importante para la vida Nasa el *fin nze* “armonía”, que es el concepto que rige la vida Nasa como la vida en constante interacción con las fuerzas o energías positivas y negativas (...). No hay nada por fuera del círculo.

Su música es sobre el sentido en que se mueve el sonido, el sol y los colores de la naturaleza. El siguiente enlace y en su propia voz, dicha narrativa —Cuerpos Sonoros El Abrazo De Los Sonidos—: <https://goo.gl/B4T5L8>.

### 7.1. El espíritu viento

El Viento (*Wehxa*) tiene varios espíritus, pero los mayores lo llaman “espíritu del viento” en singular, hay espíritus femeninos y masculinos que conforman familias. Seres con los cuales se tiene conexión, pues como aseguran los mayores algún día los Nasas fueron espíritus del viento: “nosotros realmente, los Nasas hablando como fue la evolución del mundo y de las personas, para nosotros el viento es nuestro abuelo y bisabuelo porque de allá existimos; antes seríamos espíritu viento y después volvimos a ser espíritu material o sea, así como ahora. (Palomino, 2008, pp.120-122)

Cuentan los integrantes del grupo que ellos nacieron de los *Nehwe*; espíritus viento femenino y masculino, que vagaban por el espacio sin rumbo y, un día, chocaron. Tenían curiosidad el uno del otro, así que surgió el diálogo:

“Mi nombre es *Uma* y soy la mujer que teje la vida”, el hombre a su vez dijo: “yo soy *Tay*, el hombre que construye la vida”. En medio del diálogo se percataron de la necesidad de aprender el uno del otro y de la importancia de transmitir estos

conocimientos, así que, con el fin de perpetuarlos, formaron pareja. (Palomino, 2008, p.125)

Este es el mundo regulado por los poderes “de abajo”, por los dioses de la fecundidad y del hogar. El poder ético está entonces situado en las deidades subterráneas, las que presiden los acontecimientos familiares (fecundación, nacimiento, iniciación y muerte). Es necesario ubicar un “centro” *del mundo*, para que la vida tenga su equilibrio y alimentación. El arriba, el abajo, la izquierda y la derecha son ámbitos sagrados (ritualmente consagrados, de acuerdo a la “ley sagrada” del centro). En este sentido, todo poder de conducción del grupo tendrá que apoyarse en los “dioses familiares”, en los “espíritus de la tierra”; tanto para mantener la identidad espiritual, como para convocarla en los casos de amenaza externa.

Cantos, danzas y sonidos representan los diversos animales que hacen parte de su entorno (pájaros, serpientes, águilas, colibríes, osos, tigres, caballos, vacas, hormigas, micos, ardillas, murciélagos, sapos, palomas, mariposas, golondrinas, nutrias, avispas...). Cantos y sonidos emulan a estos seres de la tierra, del aire y del agua como una metáfora de sus cualidades. También son metáforas de fenómenos telúricos y atmosféricos (truenos, rayos, vientos, temblores, lluvias y tormentas), que traen mensajes del más allá sobre lo que está próximo a suceder. Anuncian la muerte de alguien, la llegada de un extraño, la enfermedad; son alertas frente al peligro. La luz y la oscuridad tienen gran influencia sobre los enemigos. Así mismo, sugieren los pagamentos (ofrendas) que se deben hacer para la armonización de las fuerzas y de las energías, para la protección. Aquí, lo aromas de las plantas cobran un significado preponderante.

La germinación de los frutos y su relación con los ciclos de la luna, el agua en sus diversas manifestaciones (ríos, lagos, manglares, lluvia, nubes) comparten semejanzas. Dichos atributos son portadores de mensajes. Las diversas tonalidades en que este conjunto de seres se manifiesta configuran la sonoridad de dichos cuerpos. “Yo soy el abejorro” constituye una invitación al dueño de la fiesta para que narre su historia.

Cuerpos Sonoros habla de la vida de las cosas sensibles, cosas del *sentir* y *ser sentido*, cosas de lo *sentido* y el *sentido*, cosas de la *afección*, *experiencias estéticas* que constituyen el mundo creado en las habitancias del *Abya Yala*, el lugar de los Cuerpos Geográficos-Sur.

Vivir, habitar en plenitud, devenir lugar es vivir la experiencia sensible como el vínculo con el que hacemos lugar. Lo sonoro es otro lenguaje del acontecer, la puerta de acceso a lo sagrado, a lo simbólico, otra manera de ir al mundo interior en el que se descubre el mundo como imagen; es un acto de reconocimiento.

Son dioses de una política metamórfica, fagocitadora, que renueva todas las cosas adelante y atrás y hacia todas las puntas y sentidos; que no deja de acontecer cuando es el espacio-tiempo del cambio. Son dioses de revolución, en comunidades locales de seres dados a la resistencia y a rehacer el mundo. Y vienen de atrás, de abajo, del fondo infernal donde tenemos el descubrimiento de América. El mayor daño que nos hicieron los siglos de colonialismo fue quitarnos la comunidad y hacernos creer que somos almas sueltas, sujetos fragmentados, individuos.

## 7.2. Poéticas del sonido.

Para trascender la posición kantiana que afirma que todo conocimiento comienza en la experiencia, la manera de saltar de ese abismo consiste en develar el modo en cómo los patrones y las prácticas de la experiencia construyen los hábitos, los sistemas de creencias, los conocimientos y las acciones que llamamos “cultura”. Los inventos y diversas sensibilidades humanas, la capacidad de representar de manera adecuada y evocadora los diferentes mundos de la experiencia, eso es lo que ha de interesarnos de manera apremiante. Para responder a esa inquietud, debemos básicamente preguntar ¿cómo serían las cosas si uno sintiera, intuyera, imaginara, actuara, o se convirtiera en el pasajero de un río?

### Ñan puricuk yakushukmanta

Ñucñu sonccopi ppatatatay yukushukmanta  
 ppatmay sonccoy tullpuscca ttica mayttumanta  
 ukumi hanak-pacha ankas piscoshuk  
 ccapchucay sonccoymanta  
 kquesachaypak shimicunapi ñawicunami  
 ñaupak mana tupuyukuna yakumanta  
 ucjupaypi chhin tutacunamanta...  
 jahuapi umachay huchhuylla

### Pasajero de un río

En el suave palpitar de un río  
 navega mi corazón teñido de rosas  
 y bajo el cielo azul un pájaro  
 se desprende de mi corazón  
 para anidar en la voz y en la mirada  
 ante la inmensidad del río  
 en el hondo silencio de la noche...  
 Sobre esta cabeza diminuta

purichiy kcaytashuk yakumanta  
 cararushukhuan sipsicay huillaymanta takaimi...  
 ñan puricuk cay yakushukmanta  
 ima tapuy ñaupak upallacupay  
 yakumanta mana tupuyuniy.

pasa una brizna de agua  
 con un lejano susurro hecho de leyenda y canto  
 soy el pasajero de un río  
 que se interroga ante el silencio  
 del agua y su inmensidad. (Chikangna, 2009,  
 p.21)

Río, pájaro y pasajero son territoriales; sonoridades amorosas, cósmicas, litúrgicas, que tienen como concomitante una tierra, incluso espiritual; mantienen una relación con lo Natal, lo Originario. Geopoéticas melódicas que se proponen para que las polifonías de la tierra sean reconocidas; inseparable de una distribución en el espacio, y por ello *ethos*, también morada. Pájaro, río y pasajero van unidos, los tres se encuentran y coinciden en Cuerpos Sonoros.

“Cuerpos Sonoros” es una poética del sonido, como un sistema simbólico cultural para poder relacionar el paisaje sonoro de la montaña con la musicalidad y la poética de los momentos. La mediación entre esta ecología y la música es de naturaleza cosmológica, puesto que los nasas consideran que los pájaros no son solo cantantes, sino que, además, son los espíritus de sus muertos. Los pájaros se aparecen los unos a los otros y hablan entre sí como personas, y su presencia es para los vivos un recordatorio constante de historias de pérdidas humanas, de una ausencia que se hace presente en el sonido y en el movimiento. La relación entre la construcción y evocación de formas expresivas —y el mundo de los pájaros que ponen en metáforas— es profundamente emocional.

### Wayrayaripay

Wayrayaripay apamuy shimicuna  
 huañukcunamanta  
 shimicuna llaquiscca illanmiri  
 yaycuchiycunaima k'aturaykuna  
 punkuchayaqque  
 shimicuna ima chacal soncco yuyayri  
 caru-carumanta  
 anchacuna pisiri nuqamantacay  
 cchallallacuna yaku pisicausak illay

### Sonido del viento

El sonido del viento trae la voz de los muertos  
 la voz triste y ausente  
 la que se mete por las hendidias de la puerta  
 astillada  
 la voz que atraviesa mi corazón y recuerda  
 desde lo más lejano  
 lo mucho y lo poco que soy  
 la leve agua de la vida y la ausencia. (Chikangna,  
 2009, p. 47)

Los unos con relación a los otros, los unos sobre los otros, cada uno definido por un componente: un bloque de espacio-tiempo constituido por elementos componentes y sustancias compuestas. La vida y la muerte, el agua y la vida, el viento y el sonido, el cuerpo y la voz: cuerpos sonoros.

En “Una acustemología de la selva tropical”, Steven Feld (2013) le da voz a un tipo de realidad alterna, a un tipo de sensibilidad sonora, que ha encontrado una ecología del lenguaje: la música y la acústica. La esperanza es que, al dar a las voces marginadas espacios desde dónde hablar, gritar y cantar, se podrá contrarrestar en alguna medida la arraigada arrogancia de la autoridad colonial e imperial, de la historia escrita en una sola lengua, a una sola voz, como una única gramática posible.

Y es que los paisajes sonoros, en no menor medida que los paisajes visuales, no son sólo exteriores-físicos que rodean sus actividades en el espacio en que están. Estos paisajes sonoros son percibidos e interpretados por los jóvenes nasa para forjar su lugar en el mundo a través de éste. Los paisajes sonoros revisten importancia para aquellos cuyos cuerpos y vidas que resuenan en el tiempo y el espacio comunitario. Al igual que los paisajes visuales, son fenómenos tanto de interiorización como físicos de construcciones culturales y materiales de naturaleza sonora.

A través de los sonidos de la naturaleza y de los sonidos de los animales, se genera una reciprocidad creativa con los cuerpos, creando mecanismos de orientación que sintonizan los cuerpos con los lugares y los momentos, mediante su potencial sonoro. Así, la audición y la producción de sonido son acciones encarnadas e incorporadas, que sitúan a estos jóvenes y su capacidad de acción musical en su propio mundo histórico.

Esta ubicación del sonido es a la vez un sonido del lugar. Sabemos la hora del día, las fases de la luna y la ubicación en un espacio físico relativo, mediante el manto sensorial de sonidos en el bosque.

Composición sonora de múltiples tonalidades, múltiples presencias y formas físicamente diferenciadas.

### **Pisco Yakuy**

Jahuapi shuk pisco riyma yakupayrayku  
ccarakuna purik utirayak  
quillaqanchaypi  
ucjupay pisscomanta runarurakay  
ppatatay llacllaykuna llaquikuna  
cchhinsuyttukuna...  
rieran lliplliy phiñaphiñacuy yakumanta  
ucjun caimi llanthu taytacunamanta.

### **Pájaro y río**

Sobre un pájaro que va por el río  
la piel viaja pensativa  
en la luz de la luna  
el cuerpo del pájaro se hace humano  
palpitan entonces los temores, las penas,  
los largos silencios...  
sus alas resplandecen en el crisar del río  
su cuerpo es la sombra de los abuelos.  
(Chikangana, 2009, p.29)

Mundo sonoro en el que las sensibilidades brotan en forma de representaciones culturales que encarnan y expresan historias musicales; es decir, historias vividas de manera musical. Es un mundo sonoro en el que la propia vida comunitaria es experimentada y se vuelve significativa a través de la música. La experiencia vital en las canciones y en la poesía, los sonidos de la naturaleza, la poética de los lugares se reúne en una cartografía conmemorativa, son actos de elaboración de un mundo, una manera corporal de situarse a sí mismo en el mundo y de acoger el mundo dentro y expresarlo hacia afuera como un mundo íntimamente conocido y vivido, como un mundo de conocimientos que se expresan en un conocimiento poético.

Como un espacio-tiempo de lugares, interconexiones, intercambios, viajes, recuerdos, miedos, nostalgias y posibilidades. Un mundo sonoro que enuncia un continuo diálogo poético, un diálogo de encarnaciones de la geografía y de su historia en ella, con ella y a través de ella.





Fotografía 67. *Los músicos y sus instrumentos.*

Fuente: Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q

Las flautas usadas son traversas o traveseras sin llaves, con seis orificios de digitación, tres para cada mano, dispuestos en forma equidistante (...) el tipo de caña con el que son construidas es llamada por ellos *kuv'* o “flauta”, una bella y extensa mata que crece en los páramos. El corte de la flauta lo hacen siempre siguiendo una regla ancestral en relación con la posición de la luna: siete u ocho días después de la creciente (...) existen dos formas básicas de construir una flauta: con un modelo recibido por tradición o simplemente “a ojo”. Lo importante no es afinarla en Do o en Re, sino simplemente llegar a hacer dos o tres flautas semejantes para poder tocar en grupo. Una vez perforados los orificios, se le coloca un tapón de maíz, de calabazo puro o mate, o de caña de azúcar.



Fotografía 68. *Flautas traversas o traverseras.*

Fuente: Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q

Las flautas suelen lavarse con agua antes de utilizarlas y, cuando ya se está en la fiesta, se humedecen por dentro con agua, chicha o aguardiente. Así como al músico hay que darle chicha para que toque, así mismo a las flautas. Las flautas humedecidas mejoran su sonoridad, ya que la humedad tapa las porosidades de la caña.



Fotografía 69. *Flautista Jildardo Camayo Chocue.*  
Fuente: Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q

(...) El tambor, bombo o tambora (recibe todos estos nombres) -*Kwêta* en *Nasa yuwe*- es un membranófono de cuerpo cilíndrico y doble parche. El ejecutante se denomina tamborero. Los vasos o cuerpos de madera (en balsa, cabuya o maguey, o yarumo, y a veces una caneca de metal) oscilan entre tamaños de 20cm y 50cm de diámetro. (...)



Fotografía 70. *Tamborero y músicos.*  
Fuente: Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q

Durante la conversación entre risas, música e historias, los hijos y sus parejas estuvieron ahí, entre los instrumentos, entre ellos, con nosotros. Tal como son nombrados en sus letras, significados y sentidos del estar en comunalidad.



Fotografía 71. *Jildardo Camayo Chocue y su hijo.*

Fuente: Mónica Marion Cataño O, Wilmer Camacho B y Alejandra Legarda Q

La caja, redoblante, regulante, tambor (recibe todos estos nombres) es una pequeña tambora a la cual se le añaden unas cuerdas sobre uno de los parches con el efecto de que se redoblen. A diferencia del bombo, la caja se toca con dos percutores iguales, sin amortiguadores.

A los músicos no se les paga con dinero pero son consentidos por los demás participantes con comida en abundancia y con bastante *beka*. La música tradicional es muy importante para los nasas, porque les proporciona alegría y con ella unión.

Las letras de sus canciones expresan lo que les permite ser, decir y hacer, les posibilita recuperar la esperanza y reconocer sus potencialidades como una manera de llevar sus consignas a espacios de intercambio, participación y transformación entre los resguardos<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> En el siguiente enlace se encuentran algunas de sus canciones: <https://goo.gl/C3sBbt>.

### **Pacha Takipa**

Saramanta takiy nuqapi yakuri samay  
Taki punchau ñaupakhina taki  
K'ullu sonccohima muyu ima nima huañushca  
suttuyhinamicjuchiy pucuycuna.  
Samanta: taki, yaku, samai...  
Causay punchau tarpunahuancuna cayna-punchau  
Trigo parhuayna poccoy ima sisay pachacunapi.

### **Cantos de la tierra**

De maíz son mis cantos y de agua mi esencia.  
Canto hoy como antes cantaron  
como terca semilla que se niega a la muerte,  
así como gota que alimenta la fuente.  
De maíz: cantos, agua, esencia...  
Vivo hoy con la siembra de ayer,  
Como espiga madura que florece en la tierra.  
(Wiñay, 2010, p.108)

Geomorfismo de maíz, de siembra, de cantos y de vida, impulsos, motivos, drama, melodías, personajes, relaciones pulsadas y localizadas en la tierra. Paisaje verdaderamente melódico y rítmico de transformaciones infinitas.

Sonoridades que permiten aprender y reconocer territorios otros, otros mundos, otras utopías. En sus historias todo acto cotidiano es un acto sagrado con propósitos claros. En ellas se recrean la fuerza de su organización, su liderazgo, el orgullo por todos sus logros, su inteligencia, su nobleza y hasta su alegría, que hace de todo encuentro una fiesta para celebrar la vida.

Cuerpos Geográficos-Sur porque su ley de origen es la tierra. Su gran madre, su protectora, su sabia consejera...ella habla. Su música procede del grito de liberación de un pueblo que es también la liberación de la madre tierra. Versos, silencios, acordes, disonancias y, en estos, las sonoridades de la naturaleza, de los animales y de los espíritus hace de Cuerpos Sonoros también un lugar, *oikos*, nicho, morada. Como la tierra-casa, la música también es manera de enamorar, hacer verso-con, conversar y sentir el espíritu de comunalidad, de sentir la vida y la muerte, de resistir-se. Tierra escuchada, vivida en sus misterios y sus secretos, tierra natal de mitos fundantes. Cuerpos Geográficos-Sur que habitan poéticamente la tierra en clave de que la vida florezca y en ella, con ella, sus pueblos. Cada cuerpo es un actualización, un "otro" revitalizado, una política de fagocitación que devuelve la relación uteral y hace conjunto en la práctica, una reducción total que no requiere planteamientos intelectuales.



## VIII. Cierre

Por este camino, difícil pero ya transitado, podemos entender que la experiencia misma de la participación en los rituales aquí descritos (armonizaciones, mingas, tulpas, muertes, resistencias y sonoridades) implican la “fijación” de la naturaleza en el cuerpo como experiencia del aquí (la tierra) y del ahora, vivida en la mayor inmediatez de sus territorios. Cuerpos pendulares por la danza, cuerpos impregnados de la tierra roja de los resguardos, cuerpos musicales que se constituyen de ritmos, huellas de una sensibilidad. Cuerpos Geográficos-Sur como mera conciencia en su vivencia inmediata. Rituales que exteriorizan, expresan, fijan y circunscriben, la experiencia de la coligación con la tierra, percepción estética de las relaciones necesarias con la *pacha mama*.

Lo que en realidad ocurre, y lo sabe el “nosotros” de esta geopoética, es que la participación del espíritu de comunalidad es *una estructura, una fuerza, un deseo*. Es un lenguaje sin metalenguaje; es una lógica sin metalógica; es una física sin metafísica; es una psicología sin metapsicología; es *pura o mera Geopoética*. Se trata de un modo de relación sapiencial con lo otro: participación, determinación ejemplar donde en realidad se confunde *la fantasía poética, la imaginación, la libertad creadora con la omnipotencia del espíritu de comunalidad*.

Quisiera prolongar esta reflexión retomando dos grandes ideas aquí tejidas: cuerpos geográficos como mera geopoética revela *una resistencia, una identidad ética colectiva, una comunalidad*, y la insistencia en otro ámbito originario, previo a la aventura de ser, que es *el mero estar*.

Esto supone dos cosas: que el “yo” se sepa “nosotros” y que el “ser” se comprenda desde el “*estar ombligados con la tierra*”. Y esto, a su vez, supone entender que la “mera conciencia” es, en realidad, una identidad que no necesita suprimir lo otro para afirmarse, sino que en su misma constitución es ya relación matricial con la tierra y con todos los seres que en ella habitan, y supone también entender que la “mera eticidad” es, en realidad, “cultura” (y “moral”); pero de un mundo que no necesita extrañar al sí mismo para afirmarse, sino que en su mismo darse y en sus mismas oposiciones es búsqueda permanente del sí mismo.

Los Cuerpos Geográficos-Sur de esta sabiduría, el “nosotros” (el pueblo), hacen de su experiencia inmediata “el estar”. Precisamente por ser el punto de partida de una identidad ética, una identidad histórica del nosotros que simplemente está, desde allí es que propongo esta perspectiva de los Cuerpos Geográficos – Sur para comprender a los jóvenes del pueblo nasa en el norte del Cauca. Lo importante es caer en la cuenta de que la no-constitución de un sujeto que se nombra joven es, en realidad, la radical fundación de todo “yo” en el “nosotros”, del “nosotros en la tierra”.

En segundo lugar, es fundamental realizar una *analítica del estar* como ese ámbito originario, pre-óntico, que constituye el mundo de la vida de estos jóvenes nasas, que es el horizonte siempre presente de su sabiduría, desde el cual todo lo que “es” tiene “sentido”. Creemos que, en esa perspectiva, los aportes hechos por el pensamiento de Kusch marcan una dirección segura, y contienen categorías cuya fecundidad queda mostrada. Es decir, la sabiduría de éstos jóvenes nasas nos orienta desde un “*ethos*” *comunitario y simbólico*, a diferencia de la ciencia, cuyo logos es *yoico e ideal*. La palabra *logos* es originariamente más que idea, precisamente porque la razón *logos* es más que *yo*.

La experiencia de un espíritu intencional, un nosotros, que desde la inmediatez del arraigo vital manifiesta el símbolo, la metáfora como el elemento de su sabiduría, capaz, a su vez, de “develar” la estructura de intencionalidad simbólica propia del nosotros. El *mero estar como arraigo pone en juego* su verdad, al tener-que-ser Cuerpos Geográficos-Sur. La autoconciencia del pueblo nasa es el resultado semántico que lo constituye (el estar) en una pragmática ancestral con la tierra.

*Poner en juego sus* Cuerpos Geográficos-Sur *y relatarlos* son las dos formas en que su sabiduría como experiencia *se temporaliza* (exponiéndose) y *se materializa* (ejecutándose). La temporalización consiste en la manera cómo cada cuerpo conforma el espíritu intencional; es decir, en el horizonte de la justicia reclamada interpreta su mismidad plural, encarnando el fondo semántico que su estar inmediato le revela como dador de sentido para la historicidad de su peculiar nosotros. Esta conformación temporal del espíritu intencional, cuyo movimiento es poner en juego su comprensión, siempre en el horizonte de la justicia, constituye lo que se nombra Cuerpos Geográficos-Sur; es decir, figura o configuración que va tomando la conciencia colectiva, como saber inmediato, al hacer la experiencia de su sabiduría.



El “nosotros” en éstos jóvenes nasas no es un contemplador o espectador desinteresado, sino que es *un actor que vive* la espiritualidad simbólica que lo constituye. Esto nos permite leer, desde lo que nombramos como “comunalidad” la materialización de la intencionalidad simbólica de los plurales Cuerpos Geográficos-Sur, que se constituyen como horizontes posibles de su sabiduría colectiva.

La intencionalidad simbólica es la “tierra”, la “pachamama”, geopoética de la resistencia contra la injusticia unas veces; y otras veces contra la justicia y la invisibilización ejercida por el Estado. Cuerpos que se temporalizan en la historia ancestral y presente como un *ethos*. Geopóéticas que experimentan *el tiempo y la materia del símbolo*, mientras que la ciencia experimenta *la historia y el mundo del concepto*.

Pero esto implica un cambio total tanto en la manera de concebir el punto de partida de la experiencia de los Cuerpos Geográficos-Sur como también su emergencia. No empieza por un desprendimiento de la conciencia, del yo, comienza por un “arraigo” del nosotros (conciencia sapiencial) en la tierra (que como horizonte simbólico le permite comprender su identidad ético-religiosa). Desde este arraigo, que es afectivo y conativo, el nosotros habita la tierra, y desde este habitar la casa instala la patria, como comunidad de origen y destino. Sentido de comunalidad como núcleo ético-político del ser joven nasa, desde donde brota su identidad, y que constituye la verdadera diferencia desde donde es posible concebir un diálogo de las culturas.

A su vez, esto implica también pensar desde otra lógica (es decir, desde otro modo de comprender el “discurso”, la “palabra”, la “ratio”). No es “el concepto” —cuya existencia, como dice Hegel, es el “yo”, modelo del movimiento—, sino el “símbolo”, cuya existencia, diríamos, es el “nosotros”. Es la identificación de un espacio, una exterioridad: la naturaleza que es el “ahí” o “exteriorización” del nosotros. Se trata de un diálogo histórico del *ethos* cultural del pueblo nasa que, progresivamente, apuesta a una interpretación de la alteridad simbólica de la tierra para poder fundarse desde el sentido dado para construir y realizar así su cultura como la liberación de la madre tierra.

En ellos, los *símbolos son una afirmación diferenciadora del estar y de la estancia*. Geopoéticas del estar, de la estancia y del símbolo. Formas del habitar como maneras *del estar*. El

movimiento fundamental del *mero estar* al estar como movimiento de afirmación, como diferenciación de la sobredeterminación de la tierra sobre la vida.

El estar-*ahí*, como tratado de la pluralidad, que es la manera sapiencial de entender lo “colectivo”, lo sagrado pluralizado como el estar-siendo-así. Etimológicamente “estancia” es un sustantivo formado del participio presente del verbo estar. De eso se trata, de participar, pero no en el sentido de tomar una parte del estar (como indeterminado, para determinarlo), sino como un *tomar parte en el estar*, la estancia como signo, la estancia como *metáfora*, la estancia como *acontecimiento significativo*, que es el modo como entienden los jóvenes nasas su vida.

Cuerpos Geográficos-Sur que consuman el movimiento de la estancia, afirmación unificante de la diferencia como expresión geopoética del habitar la tierra. Y se consuma como unidad del signo y del sentido, de la apariencia y de la manifestación en el acontecer, que es significativo. Aquí, en la estancia, el estar simplemente acontece, dando sentido y fundando una interpretación. Para nosotros, los americanos, el horizonte simbólico es la tierra, desde la cual configuramos el espíritu intencional. Es así que el símbolo, es decir, el nosotros como comunalidad se dice de muchas maneras: cuerpos caídos, cuerpos políticos, cuerpos ritualizados, cuerpos armonizados y cuerpos sonoros.

El respeto que tienen por su historia como espacio de legitimación los ha llevado a la construcción colectiva de sus formas de participar, lo que le da soporte al fortalecimiento de sus prácticas de resistencia; lo que significa que para ellos la vida humana tiene su sentido en cuanto ella se desarrolle colectivamente. La persona adquiere su plenitud en tanto puede compartir con su comunidad, como son un todo con la naturaleza y el universo son un todo con su comunidad, en este espíritu radica la fuerza de su cultura.

Me enseñaron que estaba frente a un estilo de vida que no era refutable y que por el contrario, si lo permitían, podrían compartirlo. ¿Quién no podría estar en complicidad con una población que proclama el respeto por el otro, por sus ancestros, por los mayores, por el valor a la mujer, el respeto y la sanación a la tierra, que es la que provee todo el sustento que da vida?; ¿quién no podría estar en sintonía con el concepto de justicia que reclama una reconciliación que hace más de 526 años se encuentra en el tintero sin poder escribir una historia diferente?; ¿quién no podría ser cómplice de sus danzas y su ancestral bebida armonizadora?; ¿quién no respetaría su

cosmovisión y saberes medicinales que se encuentran por encima de lo occidental en su decadencia civilizatoria? *Abya Yala* conlleva para todos nosotros un horizonte y un sentido histórico en el que la igualdad, la solidaridad y la democracia plena incluyan una relación de corresponsabilidad con las demás formas de vida y elementos de la tierra<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> En el siguiente enlace algunas imágenes más en campo <https://goo.gl/2x6Str>.

## Referencias

- Álvarez, E. (2017). *Los líderes sociales bajo ataque en Colombia y en el Cauca*. Razonpublica. Recuperado de <http://www.razonpublica.com/index.php/conflicto-drogas-y-paz-temas-30/10130-los-l%C3%ADderes-sociales-bajo-ataque-en-colombia-y-en-el-cauca.html>. Colombia.
- Ángel- Maya, A. (1995). *La fragilidad ambiental de la cultura*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional/Instituto de Estudios Ambientales.
- Ángel-Maya, A. (1996). *El Reto de la vida*. Bogotá, Colombia: Ecofondo.
- Arenas, N. (2017). *El tierrero que enfrenta a indígenas y a las FARC en el Cauca*. La silla vacía. Recuperado de <http://lasillavacia.com/historia/el-tierrero-que-enfrenta-indigenas-y-las-farc-en-el-cauca-60124>.
- Aristóteles. (1986). *Política*. Clásicos de Grecia y Roma: Alianza Editorial.
- Apüshana, V., Chikangana, F y Jamioy. (2014). En las hondanadas maternas de la piel (Shiinalu'uirua ataa). En: *Voces originarias de Abya Yala*. Bogotá, Colombia: ICONO Editorial.
- Augé, M. (2002). *Los "no lugares"-espacios del anonimato- una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- Benjamin, W. (1998). "*Karl Kraus*," en *Karl Kraus y su época*. Madrid, España: Trotta.
- Biografías y Vidas. (2016). Manuel Quintín Lame. *Biografías y Vidas. Enciclopedia biográfica en línea*. Recuperado de [http://www.biografiasyvidas.com/biografia/l/lame\\_quintin.htm](http://www.biografiasyvidas.com/biografia/l/lame_quintin.htm).
- Bobbio, N. (1995). *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*. Madrid, España: Editorial Taurus.
- Cajas, M. (2011). La masacre de Caloto: Un estudio de caso sobre los derechos y la movilización indígena en el sistema interamericano de derechos humanos. *Boletín mexicano de derecho comparado*, 44(130), 73-106.
- Castrillón, D. (1971). *El Indio Quintín Lame*. Bogotá, Colombia: Tercer Mundo.
- Citro, S. (2012). La eficacia ritual de las performances en y desde los cuerpos. *ILHA*, 61- 93.

Colombia (1870). (s.f). Wikipedia. Recuperado de

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Colombia\\_\(1870\).svg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Colombia_(1870).svg).

Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). *Seguimos en minga por la vida*.

Heidegger, M. (2010). *Caminos de Bosque*. Madrid, España: Alianza Editorial.

Chávez, M (Comp.) (2012). La Multiculturalidad Estatalizada. *Colección Antropología en la Modernidad*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Chikangna, F. (Wiñay Malki). (2009). *El colibrí de la noche desnuda –kentipan llaittantumanta-*. Bogotá, Colombia: Colección catapulta de poesía.

Chikangana, F. (Wiñay Malki). (2010). *Espíritu del pájaro en pozos de ensueño - Samay piscocok pponccopi muschcoypa-*. Bogotá, Colombia: Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia, Ministerio de Cultura.

Dardel, E. (2013). *El hombre y la tierra: naturaleza de la realidad geográfica*. Madrid, España: Biblioteca Nueva S.L.

Das, V. (2008). La antropología del dolor. En Ortega, Francisco (ed.), *Das, Veena: sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Nacional.

Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona, España: Paidós.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2002). *MIL MESETAS–Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, España: Pretextos.

Denzin, N. y Lincoln, Y. (2000). *Handbook of qualitative research*. Thousand Oaks, USA: Sage.

De Oto, a., y Katzer. (2017). “El estado de la deuda. Notas sobre la analogía colonial en investigación” en Ortecho, M. y Romendino, G. ¿Pueden los planteos descoloniales prescindir de las metodologías?: límites, procedimentales, en las epistemologías críticas latinoamericanas (Villa María, Córdoba: EDUVIM).

Alvarado, M. (Ed). (2017). *Metodologías en contexto: intervenciones en perspectiva feminista, poscolonial, latinoamericana*. Libro digital, PDF.

Documento-Lineamientos generales para el despertar de las semillas de Vida CRIC.

- Duque, F. (2008). *Habitar la tierra*. Madrid, España: Abada editores.
- Echeverría, B. (2010). *Siete aproximaciones a Walter Benjamín*. Colombia: Ediciones desde abajo.
- Escobar, A. (2001). *Culturas políticas y políticas culturales*. Bogotá, Colombia: Taurus.
- Escobar, A. (2012). *Una Minga para el Desarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Colombia: Ediciones desde abajo.
- Escobar, A. (2016). *Autonomía y diseño – la realización de lo comunal*. Cali, Colombia: Universidad del Cauca, sello editorial.
- Feld, S. (2013). Una acustemología de la selva tropical. *Revista Colombiana de Antropología*, 49(1), 217-239. Recuperado de://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\_arttext&pid=S0486-65252013000100010&lng=en&tlng=es.
- Geertz, C. 1991 [1980] “Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social” en Reynoso, C. (comp.) *El surgimiento de la antropología posmoderna* (Barcelona: Gedisa, Barcelona).
- Giraldo, G. (2017). Etnografiar al Estado: el modelo de ‘igualdad’ para los pueblos minoritarios. *Revista de Sociología y Antropología: VIRAJES*, 19 (1), 103-119. DOI: 10.17151.
- Giraldo, G. y Jaramillo, J. E. (2015). El cabildo indígena de la Universidad del Valle - Colombia, una experiencia de acción colectiva en un contexto de lo público. *Revista Inclusiones*. 2 (especial). Recuperado de <http://revistainclusiones.cl/> .
- Giraud, L. (2007). *Ciudadanía y Derechos Indígenas en América Latina: Poblaciones, Estados y Orden Internacional*. Cuadernos y debates. España: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías*. Valencia, España: T. G. RIPOLL.
- Grosso, José L (2016). SEMINARIO SEMIOPRAXIS I. CUERPO, DISCURSO Y LENGUA. UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN Azogues, Ecuador Diciembre 5 al 9.
- Grosso, José Luis. “A propósito”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 46, p. 130-133, 2017. ENSAIO <http://www.cchla.ufpb.br/rbse>
- De la Calle, H. (2016). *Democracia: ¿Ocaso o Transformación?*. La silla vacía. Recuperado de <http://lasillavacia.com/historia/democracia-ocaso-o-transformacion-por-humberto-de-la-calle-57183>.

- Heidegger, M. (1994). Construir, habitar, pensar. En: Conferencias y artículos, Barcelona: Serbal
- Hernández, E. (2009). Resistencias para la paz en Colombia. Experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas. *Revista Paz y Conflictos*, (2), pp. 117-135. Recuperado de:  
[http://www.ugr.es/~revpaz/tesinas/rpc\\_n2\\_2009\\_dea2.pdf](http://www.ugr.es/~revpaz/tesinas/rpc_n2_2009_dea2.pdf)
- Hernández, E. (2011). Diplomacias populares noviolentas: prácticas de paz imperfecta en experiencias de construcción de paz en Colombia. En F. Muñoz y J. Bolaños (Eds.), *Los Habitus de la Paz. Teorías y prácticas de la paz imperfecta* (pp.205.226). Granada: Universidad de Granada.
- Jamioy, H. (2014). *Danzantes del viento -Binybe oboyejuayeng-*. En: *Voces originarias de Abya Yala*. Bogotá: Colombia: icono editorial.
- Kung, H. (1998). *Proyecto de una ética mundial*. Madrid, España: Trotta.
- Kush, R. (1975). *La negación del pensamiento popular*. Buenos Aires, Argentina: Cimarrón.
- Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires, Argentina: Cambeiro.
- Kusch, R. (1978). *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*. San Antonio de Padua: Castañeda.
- Kusch, R. (1983). *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo*. Rosario, Argentina: Fundación Ross.
- Kusch, R. (1986). *América profunda*. Buenos Aires, Argentina: Bonum.
- Lander, E. (s.f). *Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo*. Recuperado de  
<http://www.tni.org/sites/www.tni.org/files/Impugnación%20del%20eurocentrismo..pdf>
- López Sáenz, M. (2008). De la sensibilidad a la inteligibilidad: Rehabilitación del sentir en Maurice Merleau-Ponty. *Investigaciones fenomenológicas*, 217-245.
- López Sáenz, M. (2006). Naturaleza y carne del mundo. Aportaciones de Meleau Ponty a la ecofenomenología. *Ludus Vitalis*, 171-186.
- Martínez, V. (2005). Podemos Hacer las Paces: Reflexiones éticas tras el 11-s y el 11-M. En *Mirar la paz con filosofía* (pp.27-39). Sevilla, España: Desclée De Brouwer.

- Muñoz, G. (2014). *Juvenecido en Colombia: crímenes de estado y prácticas socialmente aceptables* (inédito).
- Muñoz, F. y Bolaños, J. (2011). *Los Habitus de la Paz. Teorías y prácticas de la paz imperfecta*. Recuperado de <http://dev2.rubendivall.es/~fmunoz/ruubikcms/useruploads/files/habitus.pdf>.
- Muelas, L. (2005). *La fuerza de la gente. Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambia, Colombia*. Instituto colombiano de Antropología e Historia. ICAH.
- Rodríguez, I. (Ed). (2001). *De la “cuestión indígena” a lo “indígena” como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje*. Recuperado de [https://www.academia.edu/11943837/De\\_la\\_cuestion\\_ind%C3%ADgena\\_a\\_lo\\_ind%C3%ADgena\\_como\\_cuestionamiento](https://www.academia.edu/11943837/De_la_cuestion_ind%C3%ADgena_a_lo_ind%C3%ADgena_como_cuestionamiento)
- Noguera, A.P. (2004). *El reencantamiento del mundo*. Bogotá-México: Universidad nacional sede Manizales-PUMA Serie Pal.
- Noguera, A.P. (2012). *Cuerpo-Tierra. El Enigma, El Habitar, La Vida... Emergencias de un Pensamiento Ambiental en clave del Reencantamiento del Mundo*. Berlín, Alemania: EAE.
- Noguera, A.P. (2015). Pensamiento ambiental Sur en tiempos de penuria. *Cuadernos de Ética*, 30. Recuperado de <http://aaieticas.org/revista/index.php/cde/article/view/69/142>.
- Noguera, A.P. (2017). *¿Para qué poetas en tiempos de devastación? El giro estético del pensamiento ambiental Latino Abyayalense*. Guadalajara, México: Editorial Universitaria de Guadalajara.
- Noguera, P. y Giraldo, G. (s.f). *Why do we need poets in times of the life crisis* (Inédito). Latin american perspectives on global developmet.
- Oficina de las Naciones Unidas Contra la Droga [UNODC] Y Gobierno de Colombia. (2016). *Monitoreo de territorios afectados por cultivos ilícitos 2015*. Recuperado de [https://www.unodc.org/documents/crop-monitoring/Colombia/Monitoreo\\_Cultivos\\_ilicitos\\_2015.pdf](https://www.unodc.org/documents/crop-monitoring/Colombia/Monitoreo_Cultivos_ilicitos_2015.pdf).
- Pardo, J. L. (1991). *Sobre los espacios, pintar, escribir, pensar*. Barcelona, España: Ediciones del Serbal.
- Pardo, J. L. (1998). *Las formas de la exterioridad*. Valencia, España: Pretextos



- Palomino, L. C. (2008). *El saakhelu como parte del proceso de recuperación y fortalecimiento cultural del pueblo indígena nasa de tierradentro, Cauca*. Universidad del Cauca, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Departamento de Antropología, Tesis de grado. Popayan, Colombia.  
<file:///C:/Users/lenovodf/Desktop/saakhelu-pueblo-indigena-nasa-tierradentro-cauca.pdf>
- Porter, R. (1991). *Historia del cuerpo*. En: formas de hacer historia. Peter Burke, Alianza universidad, Madrid.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, España: Planeta Agostini.
- D. de Assis. (Ed.). (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder: antología esencial*. Recuperado de [http://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/libro\\_detalle.php?id\\_libro=871](http://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/libro_detalle.php?id_libro=871).
- Ricoeur, P. (Ed). (1973). *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Buenos Aires, Argentina: Docencia.
- Ribeiro, G. y Escobar, A. (2006). Las antropologías del mundo. Transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder. *Universitas Humanística*, 61, 15-49.
- Santos, B. (2011). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores/Universidad de los Andes/Siglo Veintiuno Editores.
- Serres, M. (2011). *Habitar*. París, Francia: Le Pommier.
- Sennet, R. (1994). *Carne y piedra – el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental-*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Silva, L. (2017). *Corinto, la prueba ácida de la sustitución de coca*. Recuperado de <http://lasillavacia.com/historia/corinto-la-prueba-acida-de-la-sustitucion-de-coca-60283>.
- Stedman, J.G. (1976). *Narrative of a Five-Years' Expedition, against the Revolted Negroes of Surinam, from the Year 1772 to 1777*. Londres, Inglaterra: John Hopkins University Press.
- Verdad abierta. (2017). *Por lo menos 310 organizaciones están en situación de riesgo en todo el país. Verdad abierta*. Recuperado de <http://www.verdadabierta.com/victimas-seccion/los-resistentes/6588-por-lo-menos-310-organizaciones-estan-en-situacion-de-riesgo-en-todo-el-pais>

## Anexos

### Anexo 1. Obligados con la tierra.

#### Obligados con la tierra

Taita Javier Calambás Tunubalá

*“Tenemos que defender nuestras tierras con resguardos indígenas”*

Taita Javier Calambás Tunubalá, nace el 5 de abril de 1935, en la finca las Mercedes, hoy territorio ancestral de Santiago. Su espíritu de lucha inicia siendo él muy pequeño; en el resguardo indígena de Guambía, Vereda San Fernando, Silvia Cauca. Lugar que desde 1953 ha sido su espacio de residencia, no sin contar que entre 1947 y 1951 vive alojado en casas familiares que faciliten sus años de educación básica primaria en la escuela de las Delicias, de la madre Laura.

Este hombre durante toda su vida se ha dedicado a la lucha por la existencia y re existencia misak; al territorio indígena, al sentido comunitario y a hacer valer su postura política y cultural, ante propios y extraños. Según él porque el tejido de la vida se representa en las vivencias dadas: “el hombre crece hasta los 50 años, y luego ya pasa de los 50 y vuelve a bajar”, lo cual no debe quedarse en una sola persona, sino que debe compartirse con la comunidad; para él es la familia el núcleo de aprendizaje continuo, es allí donde se aprende que “la vida es un camino y cada paso que damos contribuye en él”.

Y es esa palabra "lucha" una de las que más exalta continuamente el Taita, quizá porque desde muy joven escuchó las vivencias de su padre quien hacia el año 1935 cuando él apenas era un niño ya hacia parte de los sindicatos de la época; este a su vez le contaba que su abuelo por el año de 1901 había hecho parte de quienes mantuvieron las escrituras del territorio.

#### Vida organizativa y su compromiso político

De los episodios dedicados a su liderazgo en el territorio, surge también su actividad académica, pensada en el bien común de su pueblo indígena misak; es así como a sus 27 años, inicia sus primeros cursos complementarios: Sindicalismo (1962), Cooperativismo (1965, SENA), Líderes rurales (1974 por INDESCO), lo cual le hace partícipe de logros y actos ambientalistas, como la siembra de árboles en varios sectores del Cauca, liderado por el INDERENA en 1977 con el nombre de "Encuentro de bosques comunales", gracias a su labor como líder ambiental, se le reconoce como precursor en la ayuda hacia la protección medio ambiental. Es así como resulta aportando conocimiento a otros resguardos como el de Tierradentro; ese mismo año en agosto, se celebra el 1er Encuentro Regional de Bosques Comunales donde él tiene clara incidencia.

En 1970, con él como participante, se visibiliza el Movimiento Nacional Campesino, espacio que de alguna manera contribuye para que a finales de 1970 se reúnan en San Fernando, Silvia; miembros de los cabildos de Jambaló, Corinto y Tacueyó con el fin de organizar el Consejo Regional Indígena del Cauca, lo cual se hace posible en febrero de 1971, allí, se fundamentan los primeros siete puntos de la Plataforma de Lucha.

Durante ese mismo año el 24 de febrero, se realiza en Toribío, el primer Congreso del CRIC con la participación de diez cabildos provenientes de Tierradentro, Palacé, Coconuco y Paniquitá, los cuales son invitados directamente por los Taitas misak: Javier Calambás, Trino Morales y Julio Tunubalá quienes se dividen previamente las visitas zonales con miras al encuentro.

Ya habiendo compartido la experiencia de participación de la creación del CRIC, el Taita Javier Calambás, es nombrado por el DANE como coordinador del censo en el Cauca, para realizar por primera vez éste trámite en 1972, en colaboración conjunta con el personal del Incora, dicho trabajo arroja resultados en 54 resguardos, lo cual le posibilita a él y a su equipo indígena colaborador, no sólo realizar su trabajo encomendado, sino también orientar a sus compañeros, hacia el fortalecimiento del proceso organizativo misak mediante el CRIC, es esa iniciativa comunitaria la que reconfigura prácticas para fortalecer el interés y la participación comunitaria.

A sus 39 años, ocurre una nueva incidencia que le permite avanzar en su camino como líder misak: la negativa del gobierno departamental del Cauca, ante la idea de realizar el Tercer Congreso del CRIC en Tierradentro hacia 1973, por suponer desde la iglesia ser un foco comunista, convoca a la comunidad a reunirse en San Fernando, Silvia donde comparte y afianza su identidad

misak e ideales de trabajo colectivo, donde prevalecen las características comunitarias, ante las individuales, por esos días empieza a escribir su diario, ya que considera que las ideas vienen de los sueños “lo que hacemos, lo que hemos hecho es despertar de un sueño”.

Otras de sus actividades más significativas han sido, por un lado, participar del Seminario “Plan de Desarrollo y la Comercialización en el Nororiente Caucano”, dirigido por la Escuela Superior de Administración Pública (ESAP) en 1981, en particular el curso “Desarrollo Empresarial”. Y otro, el espacio de aprendizaje del Curso Taller para líderes directos ASOCOBRA en 1987, dictado en su momento por el Departamento Nacional de Cooperativas y el Encuentro Regional de Cooperativas del Sector Agrario en 1989, entre otros cursos.

En su territorio también más adelante, es nombrado Coordinador de cultura y deporte del cabildo de Guambía y ya hacia los años noventa, alcalde zonal de Guambía Nueva.

### **El surgimiento del cooperativismo y la lucha social indígena**

Las actividades académicas hicieron que su trabajo comunitario se fortaleciera, es por esto que su desempeño a nivel regional se visualiza con respecto a la organización de la cooperativa en Jambaló. En Guambía fue por diez años secretario de la cooperativa, en 1961 funda el sindicato gremial agrario de Las Delicias, más adelante se incorpora a la Organización Cooperativa Indígena de Las Delicias (1963), un año después se organiza como filial a Cooperativas del Cauca; del año 1965 a 1966 se vincula la cooperativa al Incora, traspasando en este momento una deuda económica de la Caja Agraria al Incora. En 1969, él y su grupo de compañeros, dan paso al movimiento campesino y se visitan a los municipios de Jambaló, Caldonó, Totoró y Silvia para organizar la Asociación de Usuarios Campesinos.

Gracias a actividades comunitarias obtiene el primer mérito agrario por la campaña Nacional de Organización Campesina en el año de 1970. Debido a estas actividades comunales se organizan cuatro municipios con la gran intención de contra-proponer la reforma agraria, no se presentó un resultado factible, pero se resalta la importancia de la organización social durante el mismo año.

El compromiso económico se presenta bajo una deuda, los cuestionamientos personales hacen que su vida agrícola genere percances, por ejemplo, la compra de la casa en 1975 para uso

de la cooperativa, se realiza gracias al calor de las ventas comunales, sin embargo, surgen ciertos malos entendidos con la comunidad debido a la desconfianza ante la deuda misma. No obstante, el interés del Taita Javier, no se detiene y se logra gracias a la confianza del municipio de Silvia y a apoyos de campañas políticas como lo fue en su momento el del Partido Liberal, es así que también se convierte en miembro del Consejo de Silvia, durante dos periodos (1976-1980). Posterior a ello, es nombrado Asesor de las Cooperativas del Cauca, por la Federación de Cooperativas del Cauca.

El Taita se convierte en miembro colaborador del Partido Liberal y coordinador de las juntas comunales. Gracias a sus aportes y aprendizaje devenido del avance del movimiento indígena, contribuye a organizar los comités ejecutivos en Jambaló y Guambía y de la misma manera, forja la lucha por la tierra, incluso viajando a Bogotá, donde realiza un evento cultural auspiciado por el Instituto Colombiano de Cultura, allí, junto a su grupo de compañeros, crea el proyecto de casa al estilo guambiano en 1981, y juntos danzan por las calles de Bogotá con vestidos propio de la cultura misak, evento que no sería posible sin la colaboración de los estudiantes de la Universidad Nacional que hacían tesis en el territorio misak

En sus palabras cuenta que, las propuestas de los estudiantes se dan para poner la luz en la comunidad, lo cual expone que los procesos se dan caminando con destreza y con ganas de formalizar idearios. Es así que él concibe la vida: como un camino pedregoso, recuerda con aplomo su juventud y las caminatas desde el resguardo indígena de La María hacia Natagaima; horas y horas en las que se reflexiona los pasos recorridos y las metas por alcanzar, resaltando siempre en su memoria que las tierras indígenas pertenecen tanto a los antepasados, como a los indígenas de las nuevas generaciones ¿por qué razón pasar por ellas sólo mirándolas?

La cosmovisión del Taita está dada hacia la construcción de la vida, proseguir los legados tradicionales a partir de la lucha ancestral es la fundamentación de su legado como persona. Cuando habla de resistencia, recuerda que en sus *ires y venires* hacia el resguardo de La María (Piendamó) junto a su esposa en el amplio trayecto de diez horas caminando, ha contribuido a forjar la fundación y continua marcha de diferentes espacios misak, lo cual retribuye en su proceso de vida para que los jóvenes comprendan la importancia del trabajo comunitario, el sentido de lucha iniciada desde el mismo momento en que se da el choque cultural: colono español-originario misak.

Cuenta el Taita Javier Calambas que Manuel Quintín Lame es nacido en una de las fincas de un gran terrateniente del cauca Ignacio Muños quien era el dueño de Calaguala hoy recuperado, ahí llegaba mucha gente de Tierradentro. Ahí había varias cuadrillas de 20 o 30, 40 personas, en cada sitio había un mayordomo encargado de los trabajadores. Ahí llegó un muchacho de Tierradentro y tenía que pagar, ahí le preguntan al muchacho usted cómo se llama y él decía Lame y siempre que le preguntaban decía lo mismo, como en ese tiempo no se hablaba español... entonces el patrón dijo este muchacho no ha sido bautizado entonces lo vamos a llamar Mariano Lame. El sigue trabajando ahí, los adultos se devolvieron para sus tierras, pero él siguió trabajando, ya creció ahí, cuando creció consiguió una novia y se casa ahí. El patrón le da una vivienda y que esté trabajando, jornaleando y pagando terraje, porque cuando le dan tierras cada mes tiene que pagar terraje para poder seguir viviendo ahí. El primer hijo que apareció le da el nombre de Manuel Quintín Lame, ahí creció y cuando ya tenía edad lo mandan al ejército, él pagó servicio militar y cuando llegó el venía con más fuerza y decía ‘nosotros somos indios y las tierras son de nosotros y ¿por qué nosotros somos terrasgueros?’. Entonces empezó a hablar y a recorrer en las comunidades. Entonces, recorre a Tierradentro y el empezó que era de Tierradentro y que las tierras de los resguardos hay que tener título de los resguardos entonces Manuel Quintín se encuentra con unos mayores que habían estado con Juan Tama y hablando de las tierras y que Juan Tama estaba colaborando en organizar todos los resguardos con sus respectivos títulos y así en esa manera encontró el trabajo de Juan Tama. Ya Manuel tenía más ánimo para animar a la gente ‘tenemos que defender nuestras tierras con resguardos indígenas’ empezaron a recorrer, en Paniquita era en 1930 ya aparece un presidente Liberal que era Enrique Olaya Herrera, entonces a uno de la comunidad de Paniquita lo mandan a Rusia para que practique en defensa de los indígenas y se fue y regresando el empieza organizando ligas campesinas, entonces ya Manuel Quintín estaba caminando ya en las comunidades y se entrevista con José Gonzalo Sánchez, ya como él sabía cuál era el problema de las comunidades entonces se unieron y empezaron a hacer reuniones en su vereda que llama Campo Alegre del resguardo de Paniquita.

Ahí empiezan a hablar de las tierras, entonces mi papá como es en gran Chiman él ya sabía que esa tierra era de nosotros y que había sido ganado y que habían hecho título del resguardo desde 1912 llega en las manos de la comunidad, entonces mi papá andaba en esas en cómo volver a luchar...entonces empieza a entrevistarse con Manuel Quintín, salía de noche a Paniquita, salía a Pitayo donde ellos celebraban las reuniones pero entonces a mi papá los mismos familiares le

informan que este tipo anda con los comunistas y entonces a mi papá lo expulsan en 1937, entonces en esa manera Manuel Quintín fue muy conocido a mi papá y por eso ya en 1937 ya oímos noticias de que Manuel Quintín lame es muerto y nosotros ya teníamos nuestra finca cooperativa desde 1934, entonces nosotros fuimos a Ortega, llegamos a la casa donde él vivió Manuel Quintín a visitar a la familia y visitamos y charlamos; entonces dijeron que a él no le dejaron sepultar en el cementerio de Ortega que tuvieron que llevar al borde de una peña y éramos cinco, cinco personas. Manuel Quintín paso también al Tolima, él organizó también a los compañeros pijaos, allá también ellos tienen sus cabildos hay pocos en el 70 y 71 nos citaron y nos reunimos con ellos en Ortega que ellos necesitaban organizar dos cabildos, fuimos con ellos allá y empezamos a organizar el cabildo y hoy ello son como 25 cabildo entonces por esa razón Manuel Quintín fue uno de los que le dio vida a las comunidades indígenas, pero él no vivió acá en el Cauca sino que estuvo en el Tolima, eso es lo que alcance a oír y lo que conversamos con los compañeros pijaos y también alcancé a oír que el también organizó a toda la gente, pero lo primero que organizó fue a las mujeres que decían que a las mujeres el enemigo no perseguía por eso Manuel Quintín organizo un grupo de mujeres y de esa manera dejó organización.

### **Diálogo**

**E: ¿Taita hay alguna diferencia entre el pensamiento de Manuel Quintín y el suyo? Hay ¿alguna cosa con la que usted no estuvo de acuerdo con lo que el pensara o está en total acuerdo con lo que él decía?**

**T:** Bueno para mí, de acuerdo con lo que hablaba mi papá Manuel Quintín Lame es un pensamiento en defensa de las comunidades indígenas y mi pensamiento fue por eso. Y yo siempre he empezado a recorrer y cuando ya me toco, precisamente cuando nosotros organizamos nuestra cooperativa, entonces organizamos la cooperativa de Zumbico, esas dos cooperativas fue las que dimos paso a organizar el Consejo Regional Indígena del Cauca. *Tonces* creemos que así como nos enseñó Quintín que hay que recuperar las tierras que están en el medio de los resguardos y así hemos cumplido.

**E: Taita cuénteme sobre la historia de la cooperativa las delicias**

**T:** Para empezar nosotros cuando yo entré a estar ahí de cerca en el año de 1953, en esas fechas yo me casé con mi señora y desde esas fechas yo entré a estar justo con mis suegros entonces ayudábamos a pagar el terraje. Cada mes tenía que pagar 6 días entonces ese apoyo de pagar era muy sano de mucha urgencia porque no podía endeudarse pagando el terraje para que el patrón este contento y que no diga nada dice que hay que cumplir el pago de terraje, entonces nosotros siempre íbamos a ayudar a trabajar y a veces pagaban entre todos los de la casa y nosotros dos personas a veces pagábamos para dos meses y de esa manera ayudábamos a pagar el terraje durante 6 años. Y eso para mí era un dolor porque a mi padre lo echaron sabiendo que el pagaba terraje, pero solamente por estar con Manuel Quintín Lame lo echaron, ahí yo me fui de dos años y medio y allá yo crecí en la María mmm por eso me acordaba del problema de la expulsión de mi papá.

En el 58 ya empezaron a hablar de la regulación de tierras entonces para nosotros era una noticia muy buena que la tierra de los indígenas y de los campesinos que en Cuba ya se esté repartiendo, entonces nosotros también decíamos hay que luchar por ahí. Así organizamos un sindicato en las Delicias en el 61, entonces pensando que íbamos a luchar a través del sindicato participamos en el Congreso de Utracauca en Popayán dos veces, ya después fuimos filiales de la Asociación Agraria Nacional que también es un sindicato grande; entonces también nos llevaron al congreso y yo llevaba mi título del gran Chiman. Ya en Bogotá ya nos dice “le parece si nosotros entramos a trabajar nos van a meter a la cárcel” que mejor ya que se tiene a la gente organizada en sindicato pues entonces organicemos una cooperativa para conseguir el crédito de la Caja Agraria, así lo hicimos en el 63 en marzo o abril organizamos la cooperativa y empezamos a conseguir papeles para la personería jurídica y los compañeros sindicalistas de Popayán y de Bogotá nos dijeron que ellos ayudaban a llenar los requisitos y así lo hizo en octubre del 63 ya aparece la personería jurídica entonces rápidamente pasamos la solicitud a la Caja Agraria en Piendamó porque en Silvia no había Caja Agraria, empezamos tan fácil como ellos nos explicaron que a nosotros nos regían “a los indios solamente prestamos 2000 pesos para la agricultura y 5000 pesos para ganadería” pero nosotros hablando de 245.000 pesos de crédito, de Piendamó nos pasaron a Popayán, y en Popayán nos dijeron la misma cosa pero que era posible como nosotros presentamos un pequeño proyectico entonces el proyecto estaba diciendo bien claro que es lo que se teníamos que hacer. Entonces nos pasaron a Bogotá, pero cuando ya nosotros estuvimos allá en el 63 en un congreso y que el crédito ya paso a nivel nacional, entonces ya los compañeros sindicalistas de



Fanal ya nos dijeron que ya que el CRIC había solicitado ellos nos iban a colaborar en decir a los funcionarios de la Caja Agraria que eran muy conocido de ellos y que posiblemente lo hacemos aprobar y eso es yo tengo mucha fe a la gente de afuera que ellos no hablan mentiras sino que cuando dijeron así en verdad en enero del 64 llegó la noticia de si aprueban la suma de 245.000 mil pesos. Eras millones, nadie creía y decían que nosotros estábamos locos, hablando de comprar una finca y nosotros nunca asustamos, seguimos hasta que de Bogotá ya nos venían confirmando que sí, que teníamos que irnos una comisión para poder tener claridad, si realmente teníamos que comprometer en tal forma. Llegamos a Bogotá cinco compañeros, cuatro de las Delicias y uno de Utracauca, cinco y en Bogotá ya nos acompañó el presidente de Fanal ya con ellos llegamos a la Caja Agraria y ellos dijeron que sí eso está para aprobar y está en manos del grupo de crédito y que todo está bien pero que teníamos que llevar una constancia que nos van a prestar esa plata. Bueno esperamos como tres días y esos tres días anduvimos con el presidente de Fanal en las oficinas visitándole y que el ministerio de agricultura.

Cuando ya llegó un viernes entonces ya nos llevó a la Caja Agraria y nos dijeron ya está la plata pero que nosotros tenemos que reunir 105 mil pesos porque la finca vale 350. Bueno llegamos con esa obligación de que a cada asociado que va ser de la compra de la finca hay que pagar 1200 pesos y para juntar 105.000 teníamos que reunir 40 familias y son las 40 familias en este momentico. Pero nos hizo falta porque los que se reunieron no tenían plata y no aportaron. Entonces faltaba una semana ya llega la noticia diciendo que la plata ya está en Popayán y sino completan los 105 que nos hace falta 30.000 pesos que nuevamente se va a regresar a Bogotá la plata, ese gran miedo que se nos metió y para volver a esos tiempos de exigencias. Bueno las/ los dirigentes de Utracauca ya nos traen una propuesta diciendo “los terrasgueros no han podido aportar” entonces el mismo patrón, como le quitamos el negocio al patrón que había estado negociado con otro terrateniente, como nosotros le presentamos una lista de compradores que eran los mismos terrasgueros del entonces se pudo al lado de los terrasgueros y había negociado por 300.000 y a nosotros nos aumentó 50.000 pesos más.

Pero nosotros no echamos para atrás, sino que seguimos hasta que costó 30, faltando cinco días fuimos a decir que nos preste 30.000 pesos por dos meses y nos prestó. Fuimos a recibir la plata y llevamos a la Caja Agraria a consignar a llevar los 105.000 y el 12 de junio del 54 ya como nos criticaban tanto, ya los compañeros de Utracauca ya nos propusieron, ya que llenamos el

requisito de los 30.000 mil pesos, ya completo los 105 entonces el 12 de junio teníamos que recibir y que ya venían a firmar la escritura, entonces rápidamente los de Ultracauca ya conversaron con *La voz del Cauca* que solamente funcionaba. Entonces llegada la fecha trajeron *La voz del cauca* e instalaron un programa radial, llevamos cantantes de Argentina, también cantantes del Tolima y en medio de eso hicimos el recibimiento de la finca y llegaron todos los hijos del patrón, firmaron y llegó mucha gente a ver si era verdad o no era verdad lo que estaban pasando por la radio, si estábamos entregando la finca.

Y es que nosotros hemos empezado desde ahí esa lucha tan grande del Cauca y de Colombia, es nuestra primer experiencia y nuestra cooperativa pues demostró la compra de la finca, sabiendo que la tierra es de nosotros pero como no podíamos entrar a trabajar tuvimos que pagar y hemos pagado en diez años por cuotas y en esa forma nuestros compañeros de Zumbico también al año organizaron otra cooperativa y ellos pagaban arriendo, pero esa finca si es más grande tiene mil hectáreas tenía setenta terrasgueros, ellos también se organizaron e hicieron la misma cosa como nosotros, en esa forma ya después de haber ... después de 7 años organizamos el Consejo Regional Indígena del Cauca. Pero antes desde el 69 ya nos tocó organizar los cuatro municipios, la asociación Municipal de Usuarios Campesinos porque a través de eso íbamos a hacer la reforma agraria. Entonces no fallamos, sino que organizamos y empezamos a recorrer en las comunidades organizando comités veredales, ahí tengo todos los papeles de lo que nos echó el gobierno para el movimiento campesino, entonces ese es el gran logro que hemos hecho.

Cuando compramos la finca San Fernando, también lo que hablaba que nosotros teníamos tanta fe en mi Dios y organizamos la parroquia y como no teníamos cura trajimos desde España, se llamaba padre Ramón Novoa, entonces tuvimos por un tiempo parroquia de las Delicias, pero resulta que la misma gente hace las cosas, que no creen entonces nuestro pensamiento era de que bautizar ahí, hacer la comunión ahí y tener el cura ahí en las Delicias. Nosotros empezamos a celebrar fiestas de San Isidro y empezábamos a recoger víveres en la comunidad para el sustento del padre, pero resulta que ahí se casaron dos matrimonios, bautismos si hubo varios. Pero que sucedió como, por eso es que se dice que... la mujer tiene su parte en su decisión, entonces se dice que ese matrimonio empezaron a no congeniarse con el marido porque razón que ese matrimonio ha sido debajo del lechero y lo abandono al marido. Así sucesivamente nosotros como teníamos tanto recorrido en otras partes nos olvidamos de las fiestas y olvidamos del cura y nadie pusieron

atención y el cura lo llevaron para Jambaló, ahí permaneció y luego se lo llevaron para el Tambo y ahí se acabó, según dicen, muy ancianito se lo llevaron para España la familia, pero nosotros cumplimos.

**E: ¿Cómo eran las mingas en las delicias?, ¿cuál era el objetivo, ¿quiénes asistían?, ¿cuáles eran las acciones previas?**

**T:** La verdad es que anteriormente las mingas existían en tiempo de ofrendas y en tiempos de noche buena, entonces en esa época pues sembraban trigo, sembraban maíz en cantidad, de todas maneras había la necesidad de hacer mingas porque para hacer mingas en las ofrendas no se hacen muchos gastos en la cantidad de gente. Hacer minga en tiempos de ofrenda a los más conocidos no más pero escondido, pero en tiempos de ofrendas se riega la noticia entre ellos y se llena que las mingas son de 100 personas. Bueno ya termina el día se le da frito que eso era lo que le gusta tanto, pero que pasa, cuando hay una familia que se negó por la noche llega la gente a la fuerza y el pobredueño de la casa debe atender, por eso disimuladamente cuando va así a una minga, que en esa época eran unas ollas grandes de barro, lo tenían escondido en el caso de que se llega la minga y si llega la gente pues brindar el guarapo de panela. Entonces en verdad llegaban y eso sí, si el dueño de la casa no abre la puerta buscan la manera de abrir y empiezan a bailar y traen su música, a veces traen tambor a veces traen sus guitarras y empiezan a tocar y baila ahí.

Así de esa manera han vivido, pero eso se acabó todo, pero se acabó por cuestión de las creencias que están ahora invadiendo por la religión católica, cuatro religiones ya que ahora se acabó, también el cultivo de trigo se acabó, cultivo de maíz muy poco, ahora como han recuperado tierras por abajo entonces, por abajo es más fácil el cultivo entonces están cultivando por abajo no más. Ahora en Guambía ya no se ve el cultivo ese el problema de ahora.

**E: ¿Cuando ustedes compraron la finca como hicieron para evitar malentendidos entre los que aportaron el dinero, en la distribución colectiva, ya que era mucha gente? ¿Cómo hicieron para que la repartición no se les volviera un problema?**

**T:** Hasta ahora mantenemos eso, peleas hay pero unos dos o tres, eso lo arreglamos nosotros en la junta directiva. La verdad es que si hubo ideas de mantener, que la cooperativa solo

haya una línea de trabajo, la verdad es que hemos empezado no dar de una vez lo que en el proyecto aparece, cuando se termine de pagar la finca tiene que entregar las cinco hectáreas. Pero nosotros empezamos a entregar por partes, a cada uno lo ellos alcancen a trabajar y en este momento es que nosotros estamos definidos en entregar sus cinco hectáreas completas. Lo que pasa en este momento es que muchas familias ya quieren empezar a paliar, porque el papá y la mamá ya tiene que entregar, el terreno es de ellos, la pareja, entonces en este momento no hay problemas graves, como hay mucha gente que se metieron a ayudar a recuperar tierras los hijos en las fincas que se han ido recuperando pues hay están también participando algunos.

En este momento el cabildo reconoce que nosotros fuimos los que hemos encabezado ese movimiento de los resguardos que antes era Guambía nada más, ahora hay 15 cabildos también pero entonces todo eso han aprendido una forma donde nosotros organizamos el CRIC, entonces ellos aprendieron y también ya tienen sus resguardos y entonces el cabildo nos entrega un terreno por allá lejos pues, compraron una finca de 150 hectáreas para los hijos de los asociados hoy me acabo de contar. Si los hijos se van allá ya tienen sus cinco hectáreas del hijo de un asociado, pero solamente tenemos cuatro no más que se fueron. Se gasta nueve horas de camino de aquí de Guambía a Barragán y estamos en eso. Ya el cabildo nos entregó un lote para los hijos de los de los asociados de la cooperativa, no sabemos si vayan, ahora existe la ley de los indígenas que dice que si no cabemos hay que comprar tierras y precisamente ayer se hablaba de eso. Cada familia con más de cinco hijos tendrá que exigir que le dé tierras, y en este momento estamos en eso.

**E: ¿Taita cuando usted nos contó el sueño que usted nos lo leyó que lo grabamos, usted porque escogió ese sueño y no otro de los tantos documentos que usted tiene escrito?**

T: Ese sueño me sucedió en la parte de la noche, me desperté y todo lo que me indicó no había olvidado y parte de la madrugada vuelve otra vez el mismo sueño, me tocó que levantar a escribir no sé como pero en medio del sueño me levanté y me agarré a escribir con las palabras Mayúsculas no empezando sino toda la palabra con Mayúscula; entonces dentro de ese punto donde dice que mi familia va ser un número grande y que esa familia tiene que orientar como hay un concepto que se llama no humillante sino como una fuerza de decisión y que no se va a paralizar la generación y que es lo que me ha sucedido, eso lo tenía en medio de mis papeles de repente me encontré después de 15 años, eso me sucedió el año pasado 2012 una cosa así, cumplía 15 años y que me sucedió en este momentico, no sé eso no se puede definir, tengo nietos y nietas que no se

paralizar un momento, consiguen novia, consiguen novio y ahí mismo aparecen niños y que no tiene fronteras dice. Y para eso no es de agachar y llorar sino alegrarse de que para eso dijo dios que el hombre tiene que producir como la arena del mar entonces ese punto de producir, sin embargo, empecé a contar lo que a mí me estaba comunicando no es una persona solamente por su cuenta, sino que está recibiendo noticias de Jesús y está diciendo eso.

Si yo no regreso de la María -Jambaló- a Guambía... no sé qué estaría haciendo porque allá es un momento de violencia, hasta ahora poco, ahora es que está calmado quien sabe si habría podido resistir, pero no fue horrible, allá no pudieron vivir donde yo crecí la gente tuvo que salir, pero como yo tuve mi fe me llegó esa gran oportunidad de estar en San Fernando. Aun cuando lejos pero tierras tan bonitas que yo me fui a ver que produce la misma producción que en Guambía.

## Anexo 2. Enlaces

### Lista de enlaces

Descripción	Enlace
Audios conversaciones CIU	<a href="https://goo.gl/wDBtYK">https://goo.gl/wDBtYK</a>
Audios entrevistas Alejandra Legarda y Aida Quilcué	<a href="https://goo.gl/wVjdCb">https://goo.gl/wVjdCb</a>
Música y Letras Nasa	<a href="https://goo.gl/Wv2Bfs">https://goo.gl/Wv2Bfs</a>
<b>Clasificación temática fotos</b>	
CUERPOS RITUALIZADOS. R. HUELLAS	<a href="https://goo.gl/LcrV8E">https://goo.gl/LcrV8E</a>
CUERPOS SONOROS	<a href="https://goo.gl/C3sBbt">https://goo.gl/C3sBbt</a>
FOTOS SALIDAS GGM	<a href="https://goo.gl/2x6Str">https://goo.gl/2x6Str</a>
POSESIÓN CIU 2015	<a href="https://goo.gl/e9xPT0">https://goo.gl/e9xPT0</a>
PUEBLO NUEVO ARMONIZACION	<a href="https://goo.gl/zzw0oY">https://goo.gl/zzw0oY</a>
SAAKHELU CORINTO	<a href="https://goo.gl/6bmsya">https://goo.gl/6bmsya</a>

